

كِتَابُ هِدَايَةِ الْعُقُولِ

إِلَى غَايَةِ السُّؤْلِ فِي 'عِلْمِ الْأَصُولِ'

تأليف

إِمَامِ الْحَقِّقِينَ الْحُسَيْنِ بْنِ أَمِيرِ
الْمُؤْمِنِينَ الْمَنْصُورِ بِاللهِ الْقَاسِمِ
بْنِ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا

الجزء الأول

المكتبة الإسلامية

كتاب

➤ هداية العقول الى غاية السؤل : في علم الأصول ➤
الجامع لمعقول أدلتها والمنقول ، وما اختاره الأئمة من آل الرسول
نظم فرائده ، وانتخب فوائده ، وأظهر شمس براهينه ،
وأثبت محكم قوائمه ، من اعترف المؤلف والمخالف
بفضله ، وتوقد كائنه وفيمه ، واعترف الصادرون
والواردون من معين عيون علمه مولانا
امام المحققين ورحلة الطالبين والمدققين
الحسين بن أمير المؤمنين
المنصور بالله القاسم بن
محمد رضوان الله

الجزء الاول

قد جعل بأعلا الهامش حاشية العلامة المحقق الحسن بن يحيى سيلان ويلها
ماعلق على هذه الحاشية من الجواشي المفيدة والانظار الناقبة السديدة
مفصولا بينهما بجدول واضح وجعل تحت الشرح في الصحبة تماحلي به جيد
هذا المؤلف من حواش منتقاة تزيد البحث إصاحا لغامضه وتميزاً لحلوه
من حامض ، وبلي ذلك ما وجد من حاشية لدراسة مؤلفها البدر المنير محمد بن اسمعيل الامير لانه علق
الحام قبل التمام على أنه وجد في الاصل بياض في بعض المباحث
ثم اعلم ان ما كن من الجواشي أخره هكذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية منقولة عن خط
العلامة المحقق المحدث مؤلف الروض النضير الحسين بن احمد السياني واذا قبل عن خط شيخه
فالمراد به القاضي العلامة النقاد الحسن بن اسمعيل المغربي وهو شيخه وشيخ العلامة الشوكاني
وما كان أخره كذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية عن خطه مما نقله عن خط القاضي العلامة
الحسين بن محمد المغربي مؤلف البار التمام وما عدا ذلك فهو أما منسوب او مطلق
تنبية آخر ➤ اذا كان على الكلمة حاشيتان فأكبر فالاولى تكون بالرمز والاخرى بزهرة
هكذا (*) واذا كان على الحاشية تعليق فمرزه هكذا « واذا تكرر التعليق على الحاشية ورمز
له بزهرة بين قوسين هكذا «*»

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي افاض علينا من انعامه غاية السؤل ، ودلنا على معرفته وتوحيده بهداية العقول ، ونصلي
ونسلم على سيدنا محمد صلوة نبلغ بها منتهى السعادة ، وننال بها من واسع فضله الحسنى وزيادة ، وعلى آله الذين رفعوا أصول الشريعة
وشيدوا منارها ، وأشاعوا بين الامة اشعتها وانوارها ﴿ وبعد ﴾ فان الشرح المشهور الموسوم بهداية العقول ، مولانا العلامة ،
السيد المحقق الشهير ، المتقن الحافظ النحرير ، إمام ارباب التحقيق ، قدوة الافاضل من اهل التدقيق ، شرف المعالي والمكارم ،
الحسين بن مولانا الامام القمم ، رفع الله درجاتها في عليين مع سلفها من السابقين والمقتصدین ، قد احتوى على زبدة نتائج انظار
المحققين ، وانطوى على خلاصة افكار المدققين ، فلذا اعترف بسمو همة الخذاق ، ووضعوا فرائده على الاحداق ، وساروا بذكره
امرهم في الآفاق ، وكان مقتضراً في مظان اللبس والارتباب ، الى تعاقب حواش تزيل الاشتباه وتميط الحجاب ، فبمعنى دائي التوفيق ،
الى سائر هذه الطرق مع نداء قصوري ﴿ ٢ ﴾ على بقية البضاعة ، وتأخري في مضمار هذه الصناعة ، وما توفيقي الا بالله عليه توكلت



يقول العبد (٢) الفقير الى الله عز وجل ،

(١) قال السيد عيسى الصفوي رحمه الله في صدر شرحه على الكافية في النحو مانقطة والباي
من « بسم الله » للملاسة او الاستعانة ولا يبعد أن تكون لتعديدية أي اجعله بدائة بل هو اقرب
فتدبر اه كلامه قال السيد عمر البصري رحمه الله لعل وجه الاقربيه كون التعميد يقتضي جملة
جزءاً وهو ابلغ في التيمن المقصود من الأمر بالبدئية مع استلزامه لتحقيق الملاسة والاستعانة
دون العكس اذ الجزء ملابس للكل ويستعان به في تحققة ، لأنه بعض العلة المادية اه (٢) اختار
لفظ العبد مع ما فيه من الخضوع ووطئة لصقة تفقير المنى عن الاحتياج ولذا عساه بالى اذ
العبد محتاج لا يملك شيئاً ذكره علي بن صدر الدين بن عصام الدين

واليه اذنب ، قال المؤلف عليه السلام
يقول العبد الخ ، ان لم يقدر للبسملة
معلق فالظاهر التعلق بهذا الفعل
والمعنى مع ذلك ظاهر وإن قدر
متعلق الباء فعلا فائبا مستنداً الى
العبد أي بسم الله يتبدى او يشرح
يقول العبد كان من باب التنازع
لصحته بغير عطف بين عاملين وقد
مثل له نجم الائمة بقوله جاءني
لا كرمه زيد وكاد يخرج زيد وغير
ذلك كما هو معروف لكن ان
اشتراط مع عدم العطف الربط بين
العاملين كان الربط بينهما فيما نحن
فيه حالية يقول بما قبله وان قدر
لمتعلق فعلا مستنداً الى المتكلم
نحو اشرح يتبدى على الوجهين
المعروفين في التعلق كان يقول
نحو لا على الاستئناف او الحالية

(قوله) فالظاهر التعلق بهذا الفعل ،
والظاهر فساد المعنى بهذا الاعتبار

اذ يقول لما تعلق بقوله بسم الله فيصير المعنى يقول : بسم الله بسم الله وهو خلاف الظاهر اه سيدي احمد بن محمد اسحق ح
(قوله) حالية يقول بما قبله ، فيكون التقدير على هذا يشرح العبد باسم الله حال كونه قائلاً لكن لما كانت الحاجة الخ او يتبدى العبد
باسم الله حال كونه قائلاً الخ لكن يلزم على هذا كون المقصود من الكلام وهو يقول العبد لما كانت الحاجة الخ قليلاً زائداً ويكون
ما يقصد لأجله وهو الابتداء باسم الله والشرح باسمه تعالى هو المقصود من التأليف وان كان ذكر الله سبحانه مقصوداً لذاته وهذا خلاف
ما وقع المراد من التأليف والمعنى المراد انما هو عكس ذلك وهو ما حاصله بقول العبد لما كانت الحاجة الخ ، حال كونه مبتدئاً باسمه
او مسابحاً لمقصوده باسمه او متبركاً او نحو ذلك اه (ح ن) (قوله) كان تقول محمولا على الاستئناف ، والمراد من الاستئناف
الابتداء للكلام لا الاستئناف البياني لكن يلزم عليه انقطاع الجملة المستأنفة عما قبلها وعلى الحالية يلزم ما ذكر اولاً اه ح ن

لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه فينظر هل يصلح الالتفات لقصد هضم النفس بوصفها بالصفات الغائبة اعني قوله العبد الفقير (قوله) الغنى ، صفة للعبد وفيه بعد قوله الفقير من انواع البديع المطابقة وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة فان ذلك من الامور المستغربة التي تستلذ بها النفس فيكتسب الكلام بذلك حسناً وغرابة (قوله) على ما عقد وحل الخ ، متعلق باعائه وقوله وحل بالحاء المهمة لانه المقابل للعقد ولا يخفى ما في ذلك من التعميم فيما يستعان عليه مع اشارة لطيفة الى المقصود من المتن والشرح اذا العقد يناسب المتن والحل يناسب الشرح فيفيد براعة الاستهلال باللفظ عبارة (قوله) لطف الله به ، اللطف جنس يدخل تحته التوفيق وهو لطف الطاعة والعصمة وهي اللطف في ترك المعصية كما ذلك معروف في موضعه فلذا قال في التوفيق الى ما امر به وفي العصمة عما نهى عنه فيكون عطف قوله عليه السلام وجعل له من التوفيق الخ على لطف من عطف التفسير (قوله) من التوفيق يحتمل ان يكون بياناً لقوله قائداً ، وان تكون من ابتداء اي جعل له قائداً ناشئاً من التوفيق وعلى الاحتمالين تقديمه رعاية للسجع وكذا قوله من العصمة ، يحتمل الامرين (قوله) اني ما امر به متعلق بالتوفيق بناء على اعمال المصدر المعرف في الظرف ويحتمل تعلقه بقائداً والاول اولى لعدم الحاجة الى الانتذار عن تقديمه برعاية السجع (قوله) بعد حمد الله ، ظرف لقوله يقول الخ ، وقوله والشهادة الناطقة والصلوة والسلام عطف على حمد الله والظاهر ان الحمد والشهادة والصلوة حصلت بهذه الالفاظ واشئت بها وهي وان كانت متأخرة عن الفعل وهو يقول مع ان مقتضى قوله بعد حمد الله ان يتأخر عنها الا انها لما تقدمت على القول اعني لما كان الخ ، **﴿ ٣٢ ﴾** صح كون القول بعدها بهذا الاعتبار

وقد يقال الظرف صفة لمصدر مأول بمقول فلا اشكال ويقال ايضاً اما الحمد فهو متقدم لتقدم ما يتضمن الوصف الجميل وهو البسملة

الغني (١) باعائه على ما عقد وحل ، (٢) الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد لطف الله به (٣) وجعل له من التوفيق الى ما امر به قائداً ومن العصمة عما نهى عنه ذائداً ، بعد حمد الله على آلائه (٤) المتصلة المدد ، فما تحصر بحد ، ولا تحصى بعدد ، والشهادة

(قوله) لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه ، يريد من وجه خاص بهذا المقام زائد على وجه الالتفات السام اه ح ن قد عرفت ان النكتة العامة باعتبار حال المتكلم وحال المخاطب كافية في الحسن وهي لازمة لجميع موارد الالتفات فلا يضر عدم وجود نكتة خاصة في التفات جزئي اه سيدي محمد بن زيد بن محمد بن الحسن اه ح

﴿ ١ ﴾ وفي الغنى مع العبد ما يلحق بالطباق اذا العبد يستلزم الفقر والفقر يقابل الغنى فيكون من القسم الاول مما يلحق بالطباق وهو الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق اه من خط العلامة حمد بن محمد السبائي (٢) يوصف المجتهد بالعقد والحل لانه يعقد باجتهاده الاحكام الشرعية أي يصححها بالحجج الصريحة والقياسات الصحيحة والتأويلات الصحيحة أي المفصلة ويحل عقد الشبهة المؤدية الى ما يخالف ذلك ببيان ما يتضح به فسادها اه (٣) اللطف في اصطلاح المتكلمين ما يدعو المكلف الى امتثال شيء مما كلف به من فعل او ترك فيشمل أقسام اللطف الثلاثة التوفيق وهو ما يفعل عنده والعصمة وهو ما يترك عنده والمطلق وهو ما قرب من الفعل ويشمل جميع أنواع التكليف : الواجب والندوب والمحظور والمكروه ويخرج ما فعل عنده غير قاصد فاعله كونه مكلفاً لانه لا يسمى ممثلاً اذ لم يفعل على الوجه الذي طلب منه ويخرج الاجاء بقولنا ما كلف به اه من خط سيدي ضياء الدين قدس الله روحه وهو لفظ شرح القلائد للنجوى (٤) آلاؤه هي النعم الظاهرة والنعماء هي الباطنة كالخوارس

(قوله) لقصد هضم النفس ، العبودية والافتقار الى جناب الحق تعالى ليسا من هضم النفس في شيء بل هما تشريف لها لا ترى الى افادة الاضافة التعظيم والتشريف في (اسرى بعده) وفي (ذكر رحمة ربك عبده) فلعن نكتة الالتفات الخاصة الاشعار بالحاجة من وصف العبودية والفقر الى اعانة السيد الغني باعائه على ما عقد وحل ، افاده سيدي ضياء الاسلام اه ح ن (قوله) فيفيد براعة الاستهلال الخ ، وفيه ايضاً اشارة لطيفة ان المتن والشرح له رحمة الله افاده الضياء اه ح ن (قوله) اللطف جنس ، المأخوذ من الفعل فالجنسية في مصدر الفعل اه ح ن (قوله) من عطف التفسير ، انما يتم التفسير اذا بني على انحصار اللطف في القسمين والا فله قسم ثالث وهو اللطف المقرب كما ذلك معروف اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابى الرجال اه ح (قوله) بناء على اعمال المصدر المعرف ، لكن اعمال المصدر المعرف قليل وتقديم معمول الصفة كثير فأولوية الاول غير مسلمة اه ح ن خط سيدي محمد بن زيد اه ح (قوله) وهي وان كانت متأخرة عن الفعل ، التأخر عن الفعل لفظاً لا يقتضي التأخر عنه حصولاً فان اضافة بعد اليه لا فائدة تقدمه اذ المعنى يقول العبد لما كان الخ ، بعد قوله حمد الله والشهادة الخ ، ولا اشكال في ذلك اه ح ن لكن يقال ان كان انشاء الحمد وما بعده بهذه الالفاظ كما اشار اليه المحشي فلا اشكال باق افاده العلامة الجلال اه ح (قوله) الا انها لما تقدمت

(قوله) الناطقة اسناد النطق الى الشهادة مجاز كما في «عيشة راضية» وكذا قوله والمذمنة (وقوله) بان لا اله الا هو محجود لان ذلك اللفظ هو نفس الشهادة وعدل عن الايمان بلفظ الركن الآخر من الشهادة الى قوله والمذمنة الخ لما في الادعاء من اظهار التذلل والاعتراف وما في لفظ النبوة والرسالة من الاستلزام بذكر ذلك وفي قوله لعبد سيدنا من انواع البدع المطابقة ومحمد عطف بيان لسيدنا (قوله) اصول الشريعة ، لا يخفى ما في ذلك من براعة الاستهلال وما في المعتمد من التنورية ومعنى حفظها بالدليل المعتمد انهم لما اوضحوا الادلة وحرروها سلمت الاصول من ان تهديها شبه المبطلين فكانت محفوظة عن ذلك بها (قوله) مادام اعظم معجزاته ، معنى مادام هنا توقيت الصلوة والسلام مدة ثبوت الخبر وهو بدوام الابد لاعظم معجزاته ولعل معنى ثبوت الدوام له كونه ظرفاً له فالبالغ بالعبادة قال في الصحاح الابد الدهر (قوله) لما كانت الحاجة الخ : مقول القول (قوله) لا ابتداء الاحكام ، بالبا الموحدة من اسفل ثم مشنة من اعلى وهو دلة للحاجة الى هذا العلم (قوله) استناد المجتهدين ، دلة ليكون موجبات العناية به عديدة ويحتمل ان يكون الاول دلة لمجموعها والثاني لثاني فقط (قوله) في استنباطها ، انبط الركية واستنباطها وقبيلها امامها وكلما اظهر بمدخها ﴿ ٤ ﴾ فقد نبط واستنبط كذا في القاموس (قوله) وكان علماً أصلياً ، عطف على كانت الحاجة

الناطقية بأن لا اله الا هو الاحد الصمد ، والمذمنة بالنبوة والرسالة (١) لعبد سيدنا محمد ، والصلوة والسلام عليه وعلى آله (٢) حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد (٣) صلاة وسلاماً مادام أعظم معجزاته بدوام الابد ، (لما) كانت الحاجة الى علم اصول الفقه شديدة ، وموجبات العناية به عديدة ، لا ابتداء الاحكام الشرعية عليه ، واستناد المجتهدين في استنباطها اليه ، وكان دائماً أصلياً لا ينتفع به الا اذا عرفت وجوه مسائله وما يلائمها اهمط الخ (١) قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحة للرسالة الالهية انها سفارة بين الحق والخلق تنبيه اولي الابواب على ما تقتصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحبات تهديهم ودوافع شبه تزيينهم قال المصنف في المسيرة واما على ما ذكره المحققون من ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه فلا فرق اه وما قيل في الفرق ان الرسول مأمور بالانذار ويأتي بشرع مستأنف ولا كذلك النبي وان امر بالتبليغ ويأتي الوحي الرسول من جميع وجوهه والنبي من بعضها اه المراد نقله من شرح تحرير ابن الهمام لبادي شاه (٢) كان الظاهر اضافة آل الى الظاهر لانه الوارد في السنة (*) والافراج من منع اضافته الى المضمر عند الكسائي والزبيدي والنحاس قال ابن مالك وقد شد اضافته الى المضمر اه زركشي (*) حيث قال فيها أخرجه البخاري ومسلم من حديث «عبد بن عجرة قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه (٣) يحتمل ان يكون المعنى حفظوها بالدليل المعتمد وهذا ظاهر وهو الذي جرى عليه سيلان ويحتمل ان الوصف

و(قوله) لا ينتفع به الخ ، بيان لما قبله اذ لا يظهر كونه دلة لجمعه عليه السلام المختصر الابهذا البيان اذ لا تقليد في الاصول فلا ينتفع به ما لم تبين ادلته وحاصل كلام المؤلف من قوله لما كانت الحاجة الخ هو بيان ان الحامل شدة الحاجة وكون كتب الاصحاب ذير واقية بالابد منه في هذا العلم او واقية لكن فيها مانع التطويل وكتابه جامع بين الوفاء والخلو عن التطويل (قوله) وجوه مسائله ، ان اريد بالوجوه

على المقول ، المقول نفس القول وتقدمه لفظاً لا يعني فيما اراد اه حن (قوله) اسناد النطق الى الشهادة مجاز

في الاسناد مع ما في الظرف من المجاز اللغوي في الناطقة بمعنى الدلالة اه حن (قوله) وما في المعتمد من التنورية ، فيه تأمل لان شرط التنورية ارادة المعنى البعيد وهو الكتاب ولا يمكن منها اما لفظاً فلانه قد جرى على الدليل وامامه في قاماجته افاده الضياء حن (قوله) اذ لا تقليد في الاصول ، يفهم من هذا انه حمل قوله علماً أصلياً على معنى انه علم اصولي ولم يحمله على ما يقابل الآلي اي ان يكون مقصوداً فلهذا لا آلة لحصول غيره لكن ارادة الاصولي من لفظ الاصولي فيه نبوة اذ صريح النسبة فيه الى الاصل لا الى الاصول وفي كونه أصلياً لا آلياً نظر لانه آلة للاستنباط فهو علم آلي كما ستأتي الاشارة اليه وعلى فرض انه علم اصلي لا آلي لا تظهر عليه احتياجه الى ذكر ادلته وعدم التقليد فيه اذ غيره من العلوم المتصورة لذاتها ليست بهذه المثابة كفروع الدين اذا قلنا انه علم عملي غير آلي والتعليل يانه لا تقليد في الاصول على ارادة كونه اصولياً من قوله أصلياً تعليل الشيء بنفسه اه حن ، اقول لا منازعة بين كونه أصلياً وآلياً فان المراد ههنا انه منسوب الى الاصل الذي هو القاعدة والضابط اهم من ان يكون هذا العلم او غيره فهو من نسبة الاخص الى الاعم فهو علم بقواعد هي آلة لغيرها مثل الامر لاجوب مثلاً ونحو ذلك والله اعلم اه سيدي علي بن ابراهيم بن طاهر حماد الله اه ح

العلل والأدلة لم ينتظم معه قوله بعيون أدلتها كما لا يخفى وكذا ان جعل الكلام استعارة بالكناية واثبات الوجوه تخيلاً لأن الوجوه على حقيقتها فلا ينتظم مع ذلك قوله بعيون أدلتها اللهم الا ان يكون تحريداً ولعله يقال وجوه المسائل هي المسائل نفسها فتكون الاضافة هنا كما في وجه الرأي قال في الصحاح وجه الرأي هو الرأي نفسه (قوله) بعيون أدلتها، عيون الأشياء خيارها ومنه اعيان الناس ذكره في الصحاح وغيره وفي قوله عقد الشبه استعارة بالكناية واستعارة تخيلية لا تخفى ويحتمل ان تكون المقابلة مستعارة مصرحة (قوله) الى حل أي الموصلة الى حل عقد الشبه فهو صفة للطرق وتبسيطها وجمتها حال من الطرق ان كان علمت بمعنى عرفت اذ لو لم يكن بمعنى تعدي بنفسه ولعل المراد بالتفصيل ان لا يقتصر على ان يقول هذه الشبه مدفوعة بكذا بل بذكر وجه حل الطرق للشبه وبالجملة خلاف ذلك (قوله) كالجزري، لابي طالب والحاسوي للامام يحيى بن حمزة والمقنع

للإمام الداعي يحيى بن الحسن سلام الله ورضوانه عليهم أجمعين

(قوله) وغيرها من الكتب: المطولة لأهل البيت وشيعتهم ولعله اراد كالجوهرة للرصاص من كتب الشيعة فان فيها أكثر هذه الاوصاف التي ذكرها المؤلف عليه السلام في المطولة يعرف ذلك بالاطلاع عليها فيتم التقسيم بالنظر الى كتب الشيعة المستفاد من قوله اما مطولة واما مختصرة (قوله) قد جمعت فإوعت، جمع المتاع فإوعاه جملة في ورائه ووهاه بفضله كذا في الكشاف والصحاح وفي هذا اقتباس لا يخفى (قوله) واقتصاص شواردها

بعيون أدلتها وعلمت الطرق الى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها وجمتها، وكانت كتب أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم أما مطولة كالجزري والحاسوي (١) والمقنع، وغيرها من الكتب التي منها مبدأ المباحث واليهما المرجع، قد جمعت فإوعت، وعمت فأغنت، فهي كاسمائها مجزية للناظر بعين البصيرة، مقنعة لمحققها لاطلاعه فيها على الثوائد الكثيرة، حاوية لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة من الأدلة والشبه والاسئلة والاجوبة الا ان طلبه زماننا قد تقاصرت همهم عن استجماع فوائدها وتأمل مقاصدها واقتصاص شواردها واما

لهم بذلك ثابت بالدليل المقتد وهذا أيضاً معنى حسن اه احمد بن محمد السياغي زيادة يسيرة «١» هو الامام يحيى عليه السلام وهو ثلاثة مجلدات وله في الاصول أيضاً اقتصاص مجلدان والمعيار مجلد اه

الشوارد جمع شاردة من شرد اذا تفر وهي الصيد وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية وترشيح

(قوله) لم ينتظم الخ، لانه يصير المعنى الا اذا عرف علل مسائله وأدلتها بعيون العلل والأدلة اه ح ن (قوله) وكذا ان جعل الكلام استعارة بالكناية بتشبيه المسائل بالخرائد مضمراً في النفس على رأي القزويني واثبات الوجوه بمعنى المضمون تخيلاً فانه لا ينتظم معه المعنى أيضاً لأوله الى الاول اه ح ن (قوله) اللهم الا ان يكون تحريداً لعله لا يناسب الا الوجه الاول وهو ان يراد بالوجوه العلل والأدلة ح ن (قوله) ان كان علمت بمعنى عرفت ينظر كيف توجيهه فانه قد جعله حالا في اول الكلام والحال لا يحتاج الى التمدية مع كون العامل علمت بمعنى عرفت اه ح ن عن شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية، حيث شبه الكتب بحل الشوارد تشبيهاً مضمراً الخ، اه ح ن قال من خط شيخنا المغربي يعني به الحسن بن اسمعيل وفيه نظر وذلك لأن الاستعارة مصرحة في لفظ شواردها كما لا يخفى اه من خطه أيضاً،

(قوله) على اختلاف الطرائق حال اوصفة مصدر محذوف والمراد باختلاف الطرائق تنوع الاختصار كما اشار اليه المؤلف عليه السلام بأن بعضهم أغفل الأدلة وبعضهم اقتصر على الاتيان ببعض أدلة المختار وبعضهم لم يورد دليل الخالف في كل مسألة ولم يذكر أيضاً الخالف في كل مسألة (قوله) فمنها ما جمع ، كالفصول (قوله) إيدى الخلافات ، الأيدي جمع يد لكن اذا كانت بمعنى النعمة واما اذا كانت بمعنى الجارحة فانها تجمع على ايد والمراد هنا الجارحة فكان القياس ايدياً هكذا نقل وذكر الشافعي ان الأيدي جمع اليد وهي الجارحة الخصوصية وما قيل ان اليد بمعنى الجارحة تجمع على ﴿٦﴾ الأيدي وبمعنى النعمة على الأيدي ،

مختصرة على اختلاف الطرائق ، وتباين الحقائق ، فمنها ما جمع إيدي الخلافات (١) ورؤس المسائل جمعاً لم يسبق اليه احد من الأوائل ولكنه اغفلها عن وجوه الحجج والدلائل ومنها ما لم يكن فيها ذلك الجمع ، غير انه يأتي ببعض الأدلة من العقل والسمع ، ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار ، ولم يكشف عن غيره شيئاً من الاستدلال ، وكل ذلك لطالب (٢) الفن غير كاف والحاجة الى ابراز معرفة وجوه المسائل كالخارجة الى الاطراف (٣) ﴿عن لي﴾ ان اجمع كتاباً في الاصول كافلاً بما يجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها حاوياً لما يتشبه به الخالف من الشبه وحلها ، معياراً للترجيح بين الاقوال والدلائل ، مجزياً مقنعاً للنظار في اصول القواعد وفصول المسائل ، فاخذت في ذلك مع ما انا فيه من الاشتغال ، باطفاء

يرد عليه ان أصل يد يدى على وزن فعل وفعل لا يجمع على أفاعل ثم قال الشافعي والشافعي استعمال الأيدي في النعم والأيدي في الأعضاء ولا يخفى ما في قوله إيدي الخلافات من الاستعارة بالكناية والتخييل وكذا في قوله رؤس المسائل وجمع إيدي الخلافات ورؤس المسائل كناية عن تيمر جمع الخلاف والاعتدال عليه اذ بادراك هذين العضوين يحصل التمكن من هاقبه وفي قوله رؤس المسائل اشارة الى ان ما أتى به المنتخب هو من لمسائل فان الرأس أشرف الأعضاء (قوله) ومنها ما لم يكن فيه ذلك ، كالكافل

(١) يحتمل ان الاضافة بيانية على ان الأيدي مستعارة من الجوارح المخصوصة للخلافات لمشاركتها لها كما لا يخفى فان المسئلة لا تكل الا بذكر الخلافات كما لا يكل الانسان الا بالأيدي وقس على ذلك قوله رؤس المسائل وقوله وجوه الحجج والدلائل ووجه الشبه بين المسائل والرؤس ان المسائل المقصود الاصل ولذا اقتصر عليها البعض كما ان الرأس هو العمدة في الانسان بالنظر الى الاطراف ووجه الشبه بين الحجج والدلائل والوجوه انه يعرف بالوجوه الاناسي كما تعرف المسائل بالدلائل ويحتمل ان الاضافة في جميع ما ذكر من اضافة الشبه به الى الشبه كالجين الماء والله أعلم (٢) من قوله كل ذلك الى قوله الاطراف نسخة (٣) تشبيهه مقلوب ولعل النكتة فيه المبالغة في الحاجة الى الاطراف حتى كأنها هي الاصل الذي يشبه به

(قوله) غير انه يأتي ببعض الأدلة يعني بالنظر الى مجموع كتابه فان فيه مسائل ذكر في بعضها دليل المختار كمسئلة حجبة الاجماع والقياس وفي بعضها ذكر فيه دليل الخالف كما في اجماع اهل البيت عليهم السلام (قوله) ومنها ما اقتصر ، كالمعيار للامام المهدي (قوله) عن لي ، جواب لما في الصحاح عن لي كذا يمز ويمن بالضم والكسر عننا اي عرض واعترض يقال لا فاعله عن ماني السماء نجم أي ماعرض (قوله) كافلاً وقوله المعتمد ومعياراً ومجزياً ومقنعاً وفصول المسائل والتفصيل والتوضيح والتأويل ، هذه اسماء كتب مشهورة فني ذكره تورية لطيفة

(قوله) نار الفتن ، هو كل حين الماء أي قن كالنار فيكون الاطفاء ترشيحاً للتشبيه ولا يستقيم في هذا اللفظ استعارة بالكناية كما لا يخفى (قوله) العظيمة الاشتعال ، لا يخفى ما بين الاشتعال بالغين المعجمة والاشتعال بالمهمل من الجناس المضارع (قوله) من البغاة ، لعلة حال من نار الفتن أي باطفاء نار الفتن ناشئة او كناية من البغاة يريد بذلك عليه السلام الاشارة الى ما ذكر فيه من ناهية الجهاد في ارض اليمن حتى ظهر الحق واهله وانظمس اثر الباطل وهلك حزبه ولغولف عليه السلام في ذلك المواقف العظيمة والمشاهد الشهيرة والملاحم الكبيرة كما ذلك معروف لمن له ادنى مطالعة في السير فجزاه الله عنا وعن المسلمين أفضل ماجزى به الأئمة الهادين ولقد حوى كتابه عليه السلام من التحقيق والتدقيق مع تلك ﴿٧﴾ الشواغل بما لم يسمح بمثله فكر المتأخرين وما ذلك الا لاطاعة الهية ومواهب

ربانية (قوله) جاء بحمد الله ، جواب لما أي أتى ما جئت حال كوني متلبساً بحمد الله وقوله مع الاستيعاب وحسن الاختصار حال من فاعل جاء أي أتى حال كونه مستوعباً وحال كونه حسن الاختصار أي حسناً اختصار وقوله غير حال منصوب بجاء لتضمنه معنى الصيرورة (قوله) من قوله الله ومبانيه قواعده مسائل كما ذكره الشلبي في قول المطاول جامعاً للفرق اصول هذا الفن وقواعده ومبانيه الفاظه المتعاقبة المتشاكلة كأنها رتق بعضها ببعض رتقاً كما ذكره في شرح المطالع وفي حاشية الشريف المباني الدلائل (قوله) لا وايد الا وايد الوحوش ولا يخفى ما في ذلك من تشبيه المسائل الدقيقة

نار الفتن العظيمة الاشتعال ، من البغاة على اهل التوحيد والعدل ، والنفاة لفضائل اولى الفضل (١) فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور ، بعد مضي أعوام وشهور ، وتقل من تغور الى تغور ، جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير حال عن التفتيح (٢) والتوضيح ، ولا قاصر عما شملت عليه مطولات الاسفار (٣) بما حواه من التلميح والتلويح ، ولكنه دق على بعض الطلبة مادق من معانيه ، وخفي عليهم اشياء من قواعده ومبانيه ، فسألوني ان اوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده ، بشرح مذل لصاحبه ومفيد لأوابده (٤) فاجبتهم الى ذلك ثانياً لعنان العزم الى تحليله وتقريره وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة ، مقتصر في الاغلب على ما يعنيه (٥) لمن تأمله ،

والله أعلم أنه من انظار السيد هاشم رحمه الله (١) يوجد في نسخ بعد هذا ، فكلما توجهت للبحث في الكتب والمطالعة وسرحت النظر في الحواشي للرجعة عرض ما يوجب صرف الوجه نحو الحرب عن حوزة الاسلام والمدافعة ، ولا يخفى ما في قوله صرف الوجه نحو الحرب من اللطافة اه (٢) هو لا بن صدر الشريعة والتوضيح شرحه اه (٣) فيه لطيفة اه (٤) أيد الشيء أي أيد ويأيد ابوداً ثمر وتوحش فهو آيد على فاعل وايدت الوحوش ثمرت من الانس فهي او ايد ومن هنا وصف القرس الخفيف الذي يدرك الوحش ولا يكاد تقوته بأنه فييد الاو ايد لأنه يمنعها من الخلاص من الطالب كما يمنعها القيد اه (٥) ضبطه سيلان بالعين المهمة وفي نسخ بالغين المعجمة اه

الغامضة الخفية في بعدها عن الفهم والادراك بالوحوش النافرة التي لا تدرك فالوايد استعارة مصرحة والتقييد ترشيح (قوله) ثانياً لعنان العزم ككتاب سير اللجام الذي تملك به الدابة قال في الصحاح غنيت الشيء ثباتاً عظمته وثنيته ايضاً صرفته عن حاجته قلت وهو المراد هنا وفي قوله لعنان العزم استعارة بالكناية وتخيسل (قوله) على ما يعنيه بالغين المهمة أي يعني كتابه الموصوف

(قوله) فيكون الاطفاء ترشيحاً للتشبيه صرح بثبوت الترشيح للتشبيه في رسالة الاستعارة اه من خط سيدي احمد بن محمد (قوله) لتضمنه معنى الصيرورة ، غير ظاهر في جاء لأنه لم يمكن ثمة انتقال من حال الى حال فهو بمعنى أتى وغير حال منصوب على الحالية فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخنا المغربي (قوله) فالوايد استعارة مصرحة وازافة الاو ايد الى ضميره «١» على وجه لا يبي على التشبيه لا يخل بالاستعارة المصرحة اه من «١» الضمير عائذ الى الكتاب فتأمل

(قوله) مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل يعني التي ذكرها عليه السلام آتفاً (قوله)
هداية العقول ليطابق اسمه معناه (قوله) قل حسبني الله الخ ، اقتباس من قوله تعالى « قل حسبني
الله لا اله الا هو » الآية وكون المؤلف عليه السلام قائلًا لذلك بناءً على حمل الكلام على التجريد
(قوله) بعد البسملة بحمد الله يتمل ان يكون الظرف اعني بحمد الله مستقراً في موضع الحال من
فاعل المفتح لاصلة الافتتاح أي افتتح كتابه بعد التلبس بالتسمية متلبساً بحمد الله فلا يرد ان
هذه العبارة توهم تعلق الافتتاح بالحمد دون التسمية فيحتاج الى الاعتذار بان المؤلف عليه
السلام نسب الافتتاح الى الحمد فقط اعتناءً بما خفي « ١ » واعراضاً عن ذكر الجلي ويتمل ان الظرف
لغو متعلق بأفتتح معمولاً له فنسبة الافتتاح الى الحمد فقط مع تأخره عن التسمية اشتغال بأفاده
ما خفي واعراض عن ذكر الجلي وتلويح الى ان تأخير الحمد عن التسمية لا ينافي وقوع
الافتتاح فلا تعارض بين حديني الابتداء بالتحميد والابتداء بالتسمية لما ذكر

المؤلف من ان الافتتاح امر عرفي أو حقيقي وإضافي ﴿ ٨ ﴾ « ١ » أي الافتتاح به وهو الحمد فتأمل

مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل ، ونظر في اصلاح احوال كانت قد اعتوتها
عوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه وسميته
﴿ هداية العقول ، الى غاية السؤل ، في علم الاصول ، ﴾ راعياً الى الله ان يهدينا الى
الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم قل حسبني الله لا اله الا هو عليه
توكلت وهو رب العرش العظيم قال (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل
شريعتنا القراء سراجاً وهاجاً في ظلم الضلال) افتتح الكتاب بعد البسملة بحمد الله
سبحانه اداءً لبعض ما يجب واقفاء للكتاب المجيد وعملاً بأحاديث الابتداء ، منها
(١) والا فالتوفيق للحمد والاقدار عليه أيضاً ما يقتضى شكر أو هلم جوا قال الامام محمد بن ابراهيم
الوزير رحمه الله له الشكر حتى على شكره لقد من فيه على الشاكرينا
وفي قوله اداءً لبعض ما يجب إشارة الى وجه تقديم التسمية على الحمد اه

(قوله) اداءً لبعض ما يجب يعني
من شكر انعامه الذي من
تأليف هذا الكتاب أثر
آثاره فقره اداءً معمولاً له للافتتاح
واورد عليه ان اداء بعض ما يجب
يحصل بمجرد الحمد ولو في آخر
الكتاب فكيف يعمل الافتتاح به على
ان قوله الحمد اخبار بثبوت الحمد لله
تعالى والاخبار عن ثبوت الحمد
ليس بالحمد ، واجاب السليبي
عن الاول بأجوبة منها ما حاصله
انه اذا كان الغرض من الحمد

في ابتداء التأليف جلب المزيد من الذمم وهو التأليف لقوله تعالى لئن (شكركم لازيدنكم)
كان تقديم الحمد على الجواب وهو التأليف واجباً فعمل الافتتاح بالاداء المذكور

(قوله) ليطابق اسمه معناه الانصب معناه اولفظ معناه اهو كذا الكلام في قول المصنف قال بسم الله اه
حمد بن محمد مستحق (قوله) يتمل ان يكون الظرف اعني بحمد الله مستقراً ، الظاهر ان الظرف لغو
لانه لغة بفتتح اه قال من خطبته (قوله) فلا يرد ان هذه العبارة الخ ، أي عبارة الشارح
أي حين كاذ الظرف مستقراً لا يرد الخ بل لا يرد سواء جعل الظرف لغواً او مستقراً اذ عبارة
الشارح مصرحة بأن الافتتاح بالتحميد انما وقع بعد الافتتاح بالتسمية فالظاهر جعل الظرف
لغواً اذ على تقدير ان يكون مستقراً لا يفسر التعليل بالاداء الخ اذ المفتح به غير مذكور اه
لا يتم تعليل الافتتاح بالاداء الا على تقدير ان يكون الظرف لغواً أي مطلقاً بفتح واما على
تقدير ان يكون مستقراً فلا يكون تعليلاً للتلبس فافهم اه ح (قوله) أثر من آثارها الغمير
حائذ الى الانعام وهو مصدر فالأولى تذكيره اه ح (قوله) قوله لاذاه معمول له ، ظهور

إتياء الى هذه النكتة ، ومنها وهو أظهرها ان الأطراد والانعكاس غير لازم في العلل والمقتضيات فتعليل الافتتاح بالاداء لا يقدح فيه حصول الاداء بغير هذه الطريقة ، وعن الثاني بأن الاخبار يثبت جميع المحامد لله تعالى عين الحد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وبأن القول المذكور وامثاله اخبار واقع موقع الانشاء اذ ليس المتكلم بصدد الاخبار والاعلام لأن الخاطب به هو الله والمعنى الحمد لله الحمد لك فوضع الظاهر موضع المضمر بل مقصود المتكلم به انشاء تعظيم الله تعالى بوصفه الجليل وإيجاده بهذا اللفظ فيكون الاخبار مستعملاً في غير معناه مجازاً (قوله) معضلاً بفتح الصاد قيل هو ماسقط من سنده ، اثنان فصاعداً كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقول الشافعي قال ابن عمر وسأني للثوئف عليه السلام في باب الاخبار ذكر بعض اصطلاح أهل الحديث في تراجمهم وقد ذكر العلامة المحدث محمد بن يحيى بهران رحمه الله كلاماً مختصراً في اصطلاح أهل الحديث في ذلك حيث قال الحديث المتواتر ما فاد العلم الضروري بنفسه والا فهو أحادي ولو كثرت رواته وهو ينقسم الى حسن وضعيف وصحيح ، فالصحيح ما اتفقت روايته بالعدول الضابطين المتفق على عدالتهم وضبطهم حتى يبلغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان اختلف في ضبط احدهم فهو الحسن وان اختلفت عدالة بعضهم او ضبطه فهو الضعيف وهو ينقسم الى موضوع وهو ما علم

الضعيف وهو ينقسم الى موضوع وهو ما علم

العدالة او فاحش الغلط ثم ان الاحادي أيضاً ينقسم الى مسند ومرسل فالمسند ما اتصل اسناده ولم يسقط احد من رواته والمرسل انواع مرسل ومطلق هو قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومنقطع وهو قول من دون التابعي قال رسول الله

ما أخرجه الخطيب (١) في جامعه عن أبي جعفر معضلاً قوله بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ، ومنها ما أخرجه الحافظ عبد القادر (٢) بن عبد الله الرهاوي في الاربعين عن أبي هريرة عنه بسم الله الرحمن الرحيم قطع ، ومنها ما أخرجه بن ماجه عن أبي هريرة والطبراني في الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه عنه بسم الله الرحمن الرحيم أنه قال كل امر (١) هو احمد بن علي بن ثابت الحافظ الكبير توفي سنة ٤٦٣ هـ (٢) ونقله عنه الاسيوطي

صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومعضل وهو ان يسقط من الاسناد راويان متصلان او اكثر ومن الاحادي ما يسمى الغريب وهو ما ينفرد به احد الرواة والمنكر ما خالف رواية الحفاظ والمعل وهو ما ذكر احد الاثمة فيه علة تمنع من قبوله والموقوف ما كان من كلام أحد الصحابة والمقطوع ما كان من كلام احد التابعين او من دونهم والمسلسل ما اتفق جميع رواته في صيغة او هيئة والمعتمد ما يروي بانقضاء عن والمدلس بفتح اللام ان يقول الراوي قال فلان وهو ممن ادركه فيوم انه سمعه منه ولم يسمعه او نحو ذلك والمعلق بفتح اللام ان يروي احد المصنفين عن شيخ شيخه ويسقط ذكر شيخه مع العلم بأنه لم يدرك شيخ شيخه الذي في ترجمة باب نجوان يقول المصنف باب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا ولا يذكر اسناده ونحو ذلك وتقصيل الكلام في اصطلاحهم يطول (قوله) الرهاوي ، رهاه كهدي بلد ، منه يزيد بن ابي انيسة ويزيد بن سنان والحافظ عبد

العلية حيث الظرف لغو ومع جملة مستقراً بتأويل اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابي الرجال وفي حاشية ومع جملة مستقراً يكون تعليلاً للتقيد وهو متلبساً اه من انظاره أيضاً اه ح (قوله) إتياء الى هذه النكتة لعله يقال هذا اذا كان وضع الديباجة قبل الكتاب واما اذا كان وسطها فبمدفلاً مناسبة لهذا الوجه اه من انظار العلامة الجلال ح (قوله) مستعملاً في غير

التأدير الزهاويون، وكسماء حي من مذبح كذا في القاموس (قوله) ذي بال، البال الخال والشأن ويقال امر ذو بال أي يحتفل به ويهتم به ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل امر ذي بال أي ذي حال وشأن ذكره بن الأثير في النهاية (قوله) والعسكري عسكر محلة بني سابور ومحلة بصر منها محمد بن علي والحسن بن رشيقي العسكريان وبالرمة وبالبرصة ذكره في القاموس (قوله) اجنم، أي مقطوع البركة (قوله) إلى الشروع في البحث فيتسع للابتداء بأمرين أو أكثر (قوله) أو منقسم إلى حقيقي وإضافي الحقيقي قد يطلق على ما يقابل الإضافي فيقال الصفة اما حقيقية او إضافية وقد يطلق على ما يقابل المجازي والظاهر ان الاتيان بالشيء قبل جميع ماعداه انما سمي ابتداء حقيقياً لانه حقيقة الابتداء ولذلك يتبادر منه عند الاطلاق واما الاتيان بالشيء قبل بعض ماعداه فهو مجازي للابتداء ولذلك يحتاج في فهمه منه إلى قرينة فيكون ابتداء غير حقيقي لكن المشهور تسمية الابتداء قبل بعض ماعداه إضافياً فورد عليه أنه لا وجه لتخصيصه باسم الإضافي اذ الابتداء مطلقاً من قبيل الإضافات أي الامور النسبية التي لا تعقل الا بالنزول سواء كان قبل كل ماعداه او قبل بعض ﴿ ١٠ ﴾ ماعداه وكان القياس ان يقال في

ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد اقطع، واخرج ابن حبان والعسكري عن ابني هريرة كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع، واخرج ابو داود والعسكري عن ابني هريرة كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجنم، فان قيل ما اقتنع باسم الله غير مفتتح بالحدود بالعكس فلا يمكن العمل بأحد ابتداء، قلنا الافتتاح أما امر عر في يعتبر من حال الاخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث او منقسم إلى حقيقي وإضافي فيمكن الجمع بتقديم احدهما (١) على الآخر فيكون الاول حقيقياً والآخر إضافياً، والحمد الوصف

في الجامع الصغير اه (١) وانما قدم التسمية اقتفاء لأثر الكتاب والسنة واثار السلف اه مرقندي وعبارة التلويح فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع للمعتقد عليه قال العلوي في حاشيته عليه لعل المراد بالاجماع القولي فانهم يقدمون في كتبهم التسمية على الحمد اه

الثاني ابتداء غير حقيقي أي مجازي وقد يتأول بأن المراد بالإضافة ما يكون بالنسبة إلى بعض ماعداه على قياس الخاصة الإضافية كماش فانه خاصة للانسان بالنسبة إلى النبات وان لم يكن خاصة بالنسبة إلى الحيوان لكن يرد ان القياس ان يكون مقابل الإضافي بهذا المعنى هو المطلق لا الحقيقي فيقال ابتداء مطلق وإضافي أي لا مطلق كخاصة إضافية وخاصة

مطلقة والله أعلم (قوله) والآخر هو الحمد إضافياً وانما قدم التسمية اقتفاء لأثر الكتاب والسنة الوارد في تقديم التسمية واثار السلف وقدمت أيضاً للاحتياط في العمل قال الشلبى لما ان في التسمية جهة التعميد الا أنهم لم يكتفوا بها لأن من أتى بالتسمية لا يقال انه حامد عرفاً ولهذا افتتوا التعارض الظاهري بين الحديثين واحتيج إلى التوفيق بينهما قلت وبما ذكره يندفع ما يقال لا وجه لسؤال التعارض بين الحديثين لأن الحمد قد حصل بالتسمية لاشتغالها على الوصف بالجميل فقد حصل الابتداء بالحمد ووجه الدفع ان التعارض بحسب الظاهر قد وقع اذ لا يقال لمن أتى بالتسمية انه حامد عرفاً فالاحتياج إلى التوفيق بين الحديثين لحصول التعارض الظاهري وان لم يكن حقيقياً كما اشار إليه الفاضل (قوله) والحمد الوصف اعلم ان الوصف، كما ذكره في حواشي شرح المطالع يكون

معناه مجازاً، من باب اراك تقسم وجلا وتؤخر اخرى والسلة فيه المشابهة اه ح قال من خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) مذبح، كجلس بالذال المعجمة اه قاموس (قوله) الحسن بن رشيقي، كأمر محمد اه قاموس (قوله) ولذلك يتبادر منه، أي من لفظ الابتداء اه ح (قوله) اقتفاء لأثر الكتاب والسنة، أي فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه كان يبدأ بالتسمية ثم الحمد اه ح (قوله) قال الشلبى لما ان الخ، تعطيل للاحتياط اه ح

بالجميل والتقييح فقوله بالجميل يخرج الهم والوصف بالجميل يفهم منه كونه باللسان ضمناً كما ذكره فيها أيضاً قال فانك اذا أقبلت وصفت فلاناً بكذا لم يتبادر منه الا فعل اللسان فعدول المؤلف عن قولهم الثناء باللسان الى الوصف مع تضمنه كونه باللسان لئلا يرد ان قيد اللسان مستدرك ويحتاج الى كلمة الاعتذار بما هو معروف، او الى القول بأن اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به كما هو المعلوم من الصحاح والكشاف ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم انت كما أثبتت على نفسك والجواب بأنه محمول على المشاكلة خلاف الظاهر وقيد الوصف بالجميل ليخرج الوصف بالتقييح فيفيد كون المحمود به جيلاً فيندفع عنه ما يرد على قولهم الثناء باللسان من عدم افادته كون المحمود به جيلاً لأن الثناء يستعمل في الخير والشر كما روى انه صلى الله عليه وآله وسلم مروا عليه بجنابة فأنثوا عليها خيراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي الجنة ثم مروا بخيرى فأنثوا عليها شراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي النار، واعلم انه يرد على قول المؤلف عليه السلام الوصف بالجميل ماورد على قولهم الثناء باللسان من خروج الحمد الصادر منه تعالى عن اللسان ويجاب بما ذكره من انه لا يضر خروجه لأن وصفه به مجاز اولاً والمقصود تعريف الحمد الصادر عن البشر واما قوله تعالى « وان من شيء الا يسبح بحمده » وأكثر الاشياء لسان له فيجاب عنه بأن من قال باختصاص الحمد باللسان يحمل امثال ما ذكر على المجاز كما ذكره الشلبي هذا وقد نقل الشريف عن بعض العلماء كلاماً اختار فيه دخول حمد الله في الحمد من غير احتياج الى تأويل بناء على ان الحمد ليس هو الوصف المذكور فقط بل اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل قال وحمد الله وثناؤه من قبيل اظهار الصفات بالفعل فانه حين بسط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليه فوائد لا تتناهي كشف عن صفات الكمال واظهارها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية ومن ثم قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك أنت كما اثنيت على نفسك ومثل ما ذكره الشريف ذكره في شرح المطالع وبنى عليه بعض المحققين من شراح منهاج البياضوي قالوا وهذا هو العرف الخاص أي المستعمل بين ارباب العلوم العقلية واختصاص الحمد باللسان هو العرف العام المشهور وعند أهل اللغة قال في شرح المنهاج الحمد والشكر ليس قول القائل الحمد لله ولا الشكر لله بل الحمد فعل ينبي عن تعظيم المنعم ﴿ ١١ ﴾ من حيث انه منعم سواء كانت النعمة وصات الى الحامد او الى غيره وذلك اما بالقلب وهو

بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى بصفاته الذاتية

ما يدل على تعظيم او فعل الجوارح وهو الاتيان بأفعال دالة على ذلك وكذا الشكر ليس قول القائل الشكر لله بل هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرها ان ماخلق له مثل ان يصرف النظر الى مطانة مصنوعة والسمع الى تالقي ما ينبي عن مرضاته والاجتناب عن منيائه وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر مطلقاً وعمومه النعمة الواصلة الى الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل الى الشاكر (قوله) بالجميل على الجميل ، هذا تصريح بالمحمود به والمحمود عليه فان المشهور ان الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً عليه فانه يعتبر في كل من المحمود به والمحمود عليه ان يكون امراً جيلاً لكن المحمود به لا يجب ان يكون اختيارياً واما المحمود عليه فلا بد ان يكون اختيارياً فلذا عدل المؤلف عن قولهم في تعريف الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها فذل الثناء باللسان لا يفيد كون المحمود به جيلاً الا بتكاف وهو حمله على الفرد الكامل وبقية الحمد لا يفيد المحمود عليه الا بجمل قولهم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها قيدا في التعريف وفيه كما ذكره الشيخ العلامة رحمه الله تعالى ان افادة هذه العبارة التقيد خلاف الظاهر اذ لو قصد التقيد لقل متملقاً بالنعمة او غيرها ونحو ذلك من العبارات المفيدة للتقيد (قوله) للتعظيم ، خروج

(قوله) لئلا يرد ان قيد اللسان الخ ، هذا التعليل مبني على ان النسبة بين الوصف والثناء الزادف فكما ان في الوصف دلالة تضمنية على كونه باللسان كذلك في الثناء فيرد الاستدراك «ع» مغربي (قوله) ويحتاج الى كلمة الاعتذار بما هو معروف ، اي يقال بأن المقام مقام تعريف فيه بالدلالة التضمنية بل لا بد من التصريح لأن المقام مقام توضيح اهـ ح (قوله) محمول على المشاكلة أي بين قوله ثناء في قوله اثنيت على نفسك وبين قوله لا احصى ثناء اذ معنى اثنيت على نفسك دلت ونحوه فعدل الى اثنيت للمشاكلة وهو معروف في علم البدائع اهـ ح (قوله) لأن وصفه به مجاز عن اظهار الصفات الكمالية الذي هو الغاية من الحمد كما قيل أولان الخ اهـ ح قال من خط سيدي احمد بن محمد اسحق (قوله) وحمد الله وثناؤه ، اي حامديته بالمصدر مضاف الى الفاعل اهـ ح (قوله) وبنى عليه بعض المحققين

السخرية والاستهزاء بهذا القيد بناء على ان المراد به القرد الكامل الذي يتطابق فيه الباطن والظاهر كما ذكره وسيأتي قول المؤلف أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً وهو بناء على ان المراد بالتعظيم ما ذكرنا او بناء على ان المراد بالجليل من حيث هو جميل ولا يكون الا مع التعظيم ظاهراً وباطناً (قوله) فالمدح اعم مطلقاً ، اذ المدح هو الوصف بالجليل على الجليل مطلقاً اختياريّاً كان او غيره ونقيض الحمد الذم ونقيض المدح الهجو ونقيض الشكر الكفران (قوله) يستلزم ان لا يكون ثناء الله على صفاته الخ ، الظاهر ان الثناء في عبارة المؤلف مضاف الى الفاعل واما عبارة عصام الدين حيث قال كحمداً فاحتملة للاضافة الى الفاعل او المفعول وكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى حيث قال حمد الله على صفاته وتقرير السؤال ان يقال تقييد المحمود عليه بالاختياري يلزم منه ان لا يكون ثناء الله على صفاته الذاتية حمداً وهو خلاف ما عليه الاتفاق (قوله) قد اجيب عنها بجوابات ، منها ان الحمد مجاز عن المدح كما في قوله تعالى ﴿ وسمى صفاته الذاتية حمداً ﴾ ورد باحتمال ان يكون محمداً حالاً من ضمير يسمك وان جعل نعمنا كما هو الظاهر فالمراد محمداً فيه فلا ينافي مع ما عليه صلى الله عليه وآله وسلم فيه حذف وايصال ، ومنها ما اجاب به ﴿ ١٢ ﴾ شيخ الاسلام من ان المراد بالاختياري ما يكون

متملقاً بذى الاختيار ليخرج حمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤة على صفاتها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقاً من الحمد ، فان قامت يستلزم (١) ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية (٢) حمداً وهو خلاف ما عليه الاتفاق ، قلت قد اجيب عنه بجوابات (٣) أمثلها (١) تقريره انه قد تقرر انه لا اختيار له تعالى في صفاته الذاتية سواء كانت عين ذاته او زائدة والا لزم حدودها وحينئذ فلا يكون ثناء على الله تعالى بصفاته الذاتية حمداً وهو خلاف ما عليه الاتفاق وتقرير الجواب بان المراد من الاختياري اعم من ان يكون اختياريّاً حقيقياً أو بترلة الاختياري اه وهو لفظ الدواني في حاشية التهذيب قوله الدواني هكذا ضبط في خط « لي » بالتخفيف (٢) كالعلم والقدرة والارادة اه شيخ لطف الله على الشرح الصغير (٣) الاول انه لما كان مستقلاً بتلك الصفات وكافياً فيها فكأنه يختار لها الثاني ان المراد من كون المحمود عليه اختياريّاً ان يصدر عن مختار وان لم يكن مختاراً الثالث ان الحمد مجاز عن المدح كما في

متعلقاً بذى الاختيار ليخرج حمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤة على صفاتها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقاً من الحمد ، فان قامت يستلزم (١) ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية (٢) حمداً وهو خلاف ما عليه الاتفاق ، قلت قد اجيب عنه بجوابات (٣) أمثلها (١) تقريره انه قد تقرر انه لا اختيار له تعالى في صفاته الذاتية سواء كانت عين ذاته او زائدة والا لزم حدودها وحينئذ فلا يكون ثناء على الله تعالى بصفاته الذاتية حمداً وهو خلاف ما عليه الاتفاق وتقرير الجواب بان المراد من الاختياري اعم من ان يكون اختياريّاً حقيقياً أو بترلة الاختياري اه وهو لفظ الدواني في حاشية التهذيب قوله الدواني هكذا ضبط في خط « لي » بالتخفيف (٢) كالعلم والقدرة والارادة اه شيخ لطف الله على الشرح الصغير (٣) الاول انه لما كان مستقلاً بتلك الصفات وكافياً فيها فكأنه يختار لها الثاني ان المراد من كون المحمود عليه اختياريّاً ان يصدر عن مختار وان لم يكن مختاراً الثالث ان الحمد مجاز عن المدح كما في

تبعاً لما ذكره السيد المحقق حيث قال لما كانت الذات كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت بترلة افعال اختياريّة يستعمل بها فاعلها ومثله ذكره المحقق عصام وفي هذا الجواب تكلف اذ يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لاطلاق الاختياري في حد الحمد على المعنى الحقيقي وما هو في حكمه وبما ذكرنا ظهر قول المؤلف أمثلها الحمل على المجاز (قوله) أمثلها الحمل على المجاز ، لا يقال ان في الجوابات المتقدمة حمل على المجاز كما عرفت فكيف تصحيح هذه العبارة لانه يقال لعل المؤلف عليه السلام اراد بقوله أمثلها الحمل على المجاز هو المجاز في الايقاع كما يشعر بذلك التعليل بقوله لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختياريّة وكما اشار الى انه من المجاز في الايقاع عصام بقوله والمحمود عليه حقيقة امر آخر والشبلي بقوله فعل اختياري في المثال اه

هو الخلو ان اه (قوله) واما عبارة عصام حيث قال كحمداً ، عبارة عصام في الاطول كحمد الله فينظر اه (قوله) وان جعل نعمنا كما هو الظاهر ، الاظهرية لقربه من الوصف اه (قوله) لعلاقة التشبيه هكذا في النسخ والظاهر انه السببي لما سيأتي له قريباً في قوله ولا يفتي ما فيها مع ان دلالة لما سيأتي على السببي اذ السببي وان كانت حقيقة هناك فهي علامة للمجاز في الايقاع وما فيه علامة للمشابهة فهو مجاز لقوى هنا وهناك مجاز عقلي تأمل والله أعلم اه قال من خط شيخه المغربي ح (١) الصبابة والرشاقة ليستا سبباً فصرح بأنه خلاف ما سبق له هنا اه (قوله) هو المجاز في الايقاع ، قال بعضهم هو من المجاز المرسل من اطلاق السبب وارادة المسبب ولعله الاولى لان الحمد اوقع على الصفات حقيقة لأجل ما نشأ عنها من الافعال الاختياريّة فهي سبب فيها للمجاز في الايقاع هنا غير مترجعه والنقل عن عصام وعن الشبلي لادليل فيها على ان المجاز في ايقاع الحمد على الصفات اه ح

(قوله) فإن قلت ابن الحمود به وعليه ، يعني انه قد تقرر كما عرفت ان الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً عليه فأين الحمود به وعليه (قوله) في وصف الشجاع بشجاعته ، زاد السمرقندي في مقابلة تلك المشجاعة وكأنه مراد المصنف لليم الايراد (قوله) أي مقصوداً به أي بالوصف التعظيم ظاهراً وباطناً هذا القيد وان لم يكن مذكوراً في تعريف الحمد لكنه مستفاد منه لأن المتبادر من التعظيم كما ذكرناه هو الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الظاهر والباطن ولأن المراد من الوصف بالجليل من حيث هو جليل ولا يكون كذلك الا مع قصد التعظيم ظاهراً وباطناً فيشمل حد المؤلف عليه السلام حينئذ على ما اعتبروه في الحمد من اعتقاد اتصاف الحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة احوال الجوارح ما يدل عليه ذلك الوصف من التعظيم وذلك لأن التعظيم الكامل لا يكون الا مع ذلك الاعتقاد ومع عدم مخالفة افعال الجوارح بأن لا يصحب ذلك التعظيم شيء من التحقير (قوله) فان قلت فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان لما عرفت من افادة الحد اعتقاد اتصاف الحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة افعال الجوارح والاركان ومن قوله مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً ووجه ورود هذا السؤال في كلام المؤلف انه قد اعتبر ﴿ ١٣ ﴾ فيه اللسان في الحد لما عرفت من

ان قوله الوصف بالجليل يقتضي من ان الحمد انما يكون باللسان واما وروده في كلام غير المؤلف فظاهر لانهم ذكروا ان مورد الحمد لا يكون الا اللسان فلا يكون الجنان مورداً لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقبل فورده لا يكون الا مجموع اثنين منها او الثلاثة

الجل على المجاز لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية ، فان قلت ابن الحمود به وعليه في وصف الشجاع بشجاعته ، قلت الشجاعة من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحملها محمود عليها فالغبار حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف التعظيم أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً لانه اذا عرى عن ذلك لم يكن حمداً بل استهزاء وسخرية فان قلت فقد (١) اعتبرت في الحمد فعل الجنان

﴿ عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ﴾ الرابع ما ذكره المؤلف عادت بركاته اه (١) نشأ من قوله اي مقصوداً به الخ ، يعني فلا يبق فرق بين الشكر والحمد بحسب المورد فاجاب بما ذكره ويوضح السؤال والجواب ما ذكره الشيخ العلامة لطف الله بن محمد رحمه الله في حواشيه على الشرح الصغير قال ما نفظه ، ويعتبر في الحمد اعتقاد اتصاف الحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة افعال الجوارح لما يدل عليه ذلك اللفظ من التعظيم ، لا يقال كيف يعتبر الوصف المذكور وعدم مخالفة افعال الجوارح في الحمد مع القول بأن مورده لا يكون الا اللسان فان ظاهره يدل على ان الجنان والاركان لا تكون مورداً للحمد لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقبل فورده لا يكون الا مجموع اثنين منها وهو اللسان والجنان حيث لم يكن للجوارح فعل موافق والثلاثة حيث يكون لها فعل موافق ، لانا نقول اعتبارهما في الحمد على انهما شرط لاجزآن

(قوله) وكأنه مراد المصنف الخ ، بل وان لم يرد المصنف فان الكلام صحيح لانه اذا ترتب الكلام على مشتق فقيه دلالة على عليه المشتق

منه اه قال عن خط القاضي احمد بن صالح ابني الرجال (قوله) ومع عدم مخالفة افعال الجوارح ، الذي صح في الاصل احوال اه ح عن ن (قوله) الا مجموع اثنين منها او الثلاثة واعلم انه قد اورد على اعتبار الاعتقاد المذكور ما جرت به عادة الشعراء من الثناء على السلاطين بذكر أشياء لا يعتقدون اتصافهم بها والظاهر ان ذلك حمد قال الشيخ العلامة في حاشيته الا ان يقال لانسلم ان ذلك حمد او يقال انهم يريدون بها معانيها المجازية وفيه ان الظاهر ان الشاعر لا يقصد في كل واحد من تلك الاوصاف معنى مجازياً يعتقد اتصاف المدح به ولا يلتفت اليه أصلاً كيف والمجاز لا بد فيه من قرينة وعلاقة وتأويل قال الدواني وانتفاء تحققها في كل واحد من تلك الاوصاف مما لا ينكره الا معاند قال الشلبي فان قلت اذا اتى واحد على ظالم على ما فعله من نهب الاموال وقتل النفوس بغير حق على قصد التعظيم فظاهر انه حمد ولذا يذم هذا الحمد لأن حمده لم يقع في محله مع انه ليس على الجليل ثم اجاب بانه لو سلم انه حمد فالجليل أنم من ان يكون جليلاً في الواقع او عند المشتبه والظاهر ان الحمد في الصورة المذكورة يعد الحمود عليه جليلاً ويصرره بصورة اه منه ح

(قوله) قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً الخ ، هكذا ذكره الشريف في حواشي شرح المطالع وإذا كان كل منهما شرطاً فهو خارج عن ماعية الحمد وينظر هل يتم هذا مع قول المؤلف عليه السلام أي مقصوداً به التعظيم الخ ، فإن الظاهر أنه اعتبر ذلك جزءاً من الماهية وقد يقال هو قيد لماهية الحمد فقط والله أعلم (قوله) وليس شيء منهما جزءاً منه ، أي من الحمد لعل هذا إذا أريد بالحمد ما هو المشهور في العرف واللغة وهو الوصف بالجميل إذ يكون هذا جزءاً وكل من الجنان والأركان جزءاً آخر إذا لم يكن شرطاً (قوله) ولا جزئياً له : أي الحمد لعل هذا إذا أريد ما عليه العرف الخاص كما عرفت فيكون الحمد جزئيات (قوله) وقيل الحمد كالممدح ، إشارة إلى ما ذكره صاحب الكشف قال السيد في حاشيته عند قوله والحمد والمدح اخوان ما لفظه أي مترادفان يدل على ذلك أنه قال في القائل الحمد هو المدح وهو الوصف بالجميل وأنه قد جعل ما هنا تقيض المدح أي التمدح أيضاً للحمد لا يقال تقيض المدح الهجو لا التمدح لأننا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص أي الوصف بالجميل ويقابله التمدح وقد يخص بمدحاً ثراً ويقابله حينئذ الهجو أي عند المتألم والمقابل في المعنى الأول وبأن صاحب الكشف صرح في تفسير قوله تعالى (ولكن الله حبيب اليكم الإيمان) بأن المدح لا يكون بفعل الغير وتناول المدح بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده مخصوص بالاختيارى وإنما ترك قيد الاختيارى في تفسير الحمد إما اعتماداً على الأمثلة فإنها اختيارية وإما أنه أريد بالجميل الفعل الجميل وهو بالاختيار وقال السعد بل أراد أنها اخوان في الاشتقاق الكثير أو لا كبير لأن الشاعر في كتب المصنف استعمال الأخوة في اثنين يتلاقيان في الاشتقاق (قوله) ومثال التؤولوة مصنوع ، بمعنى قولهم ممدحتنا على صفاتها مصنوع فليس بعربي عند هذا القائل إذ المدح عنده كالحمد في أنه لا يكون إلا على الفعل الاختيارى (قوله) والوصف بصباحة الخ ، ١٤٤ يعني أنه يرد على هذا القائل الوصف بما ذكر فإن هذا الوصف

والأركان ، قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً وليس شيء منهما جزءاً منه ولا جزئياً له ، وقيل الحمد كالممدح ومثال التؤولوة مصنوع ، (١) والوصف بصباحة

ولا جزئياً ذكره سيد المحققين في حواشي شرح المطالع (١) وقد أجيب عن مثال التؤولوة بأنه من قبيل وصف الشيء بشيء ولا يلزم منه أن يكون ممدحاً أو ممدحاً كما تقول رجل جالس في بيته

لا بد أن يكون ممدحاً أو حمداً لأنه بلا شك ليس بدم وهو ليس بحمد اتفاقاً لا شرطاً الجمهور وهذا القائل كون الممدود عليه اختيارياً فتعين أن يكون ممدحاً عند هذا القائل وهو المألوب لأن الممدوح عليه ليس اختيارياً فتغير

المدح والحمد حينئذ فأجاب هذا القائل بأن الوصف بذلك خطأ من الجمهور أو مؤل بأن صباحة الخد ورشافة القد تدلان على الأفعال الاختيارية الجميلة فالمدح على تلك الأفعال الاختيارية في التحقيق وقول المؤلف وهو يدل على الأفعال الجميلة أي الاختيارية وترك التقييد بذلك لأن الفعل الجميل ينسب عن الاختيار كما ذكره الشريف

(قوله) وينظر هل يتم ، الظاهر تمامه مع قول المصنف وإنما اشترط الخ ، أي سيدى أحمد بن محمد اسحق (ح) (قوله) لعل هذا الخ ، يقال هي سألته وهي لا تستدعي وجوداً فالمراد النفي من غير حاجة إلى التكليف (ح) (قوله) لعل الخ ، ينظر كيف توجيه القاضي لطف الله فإن مراد ابن الإمام من كون كل واحد جزءاً أو جزئياً بالنظر إلى الحمد اللغوي المشهور وإما الحمد العرفي الخاص وهو الذي ذكره سابقاً جزئية كل واحد من الجنان والأركان واللسان معتبرة فكيف يقول ولا جزئياً له أي للحمد ، لعل هذا إذا أريد العرف الخاص فينتفي عنه الجزئية الخ كلامه فتأمل فيه ولعل الذي الجاه إلى هذا عدم تحقق الجزئية في الحمد المشهور وتحقيقها في الخاص والله أعلم (ح) قال من خط القاضي أحمد بن صالح أبي الرجال ولفظ حاشية نهي الجزئية للحمد الذي عليه أهل العرف الخاص غير واضح والجزئية ناجية له كما تقدم وكان الحاشي فهم من قول ابن الإمام وليس شيء منهما جزءاً ولا جزئياً منه فإنه أراد بالاولى ما عليه الجمهور وبالثاني ما عليه أهل العرف الخاص وليس به إذ تعريف ابن الإمام للحمد مصرح بأن مراده ما أراد الجمهور من الحمد بتعريفهم كما هو الظاهر فخصيص الحاشي الأول بما عليه الجمهور والثاني بما عليه أهل العرف الخاص سهو لا ينبغي أه املا معنى (ح) (قوله) وتناول المدح الخ ، أي صاحب الكشف بما يأتي قريباً في كلام المؤلف عليه السلام (قوله) في الاشتقاق الكبير ، يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والمجذب والجذب وقوله أو الأكبر بأن يشتركا في أكثر الحروف فقط

(قوله) ولا يخفى ما بينهما، أما مثال اللؤلؤ فلا يشك أحد أنها توصف بصفاتها وهو اما مدح أو حمد إذ ليس
 جزم فلو لم يكن مسلحاً كما ذكرتم لم يكن حمداً أيضاً لترادفها عندكم، ولعله يتم هذا الجواب من غير توقف على ان يسمع مدحها
 على صفاتها حتى لا يرد الاعتراض عليه بأنه مصنوع وأما تحطية الجمهور فلأنها لغير دليل، ولذا قال في حواشي الكشف المدح
 بمنزلة وجه حسن وسحر حسن شائع ذائع في اللغة وأما التأويل بما ذكره نغلاف الظاهر مع أن الصباغة والرشاقة ليستا بسبب في
 الأفعال الاختيارية فلا يكونان علاقة لا يرفع ماللفهم حيث قال التفتازاني أي علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى وبهذا الاعتبار
 في حمد الله على صفاته الذاتية (قوله) والله اسم، الاسم هاهنا يقابل الصفة واللقب والكنية (قوله) للمعبود بحق، هكذا في الكشف
 لكن قد قيد في حواشيه انه علم للذات لا للمفهوم حيث قال التفتازاني أي علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى وبهذا الاعتبار
 كان قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد أي لا معبود بحق إلا ذلك الواحد الحق وكلام الشريف صريح في مثل ذلك والمؤلف عليه السلام
 ترك التقييد بالذات اعتماداً على ظهور المراد فيتحد الكلام، واعلم أنه قد أتحّد كلام السعد والشريف في أنه علم للذات المعينة
 لا للمفهوم وإنما اختلفا في أمر آخر فالعلامة السعد اختار في الإله قبل حذف الهمزة أنه كان اسماً للمعبود بحق أو باطل ثم صار بالعلبة
 اسماً للمفهوم كي هو المعبود بحق لكن لا إلى حد العلمية وأما الله فهو علم للذات ﴿١٥﴾ معين هو المعبود بالحق تعالى والسيد

الخد ورشاقة القد، قيل هو خطأ من الجمهور، وقيل مأول بدلالته على الأفعال الجميلة
 لأنها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الأفعال الجميلة ولا يخفى ما فيها،
 والله اسم للمعبود (١)

أشار إليه في حاشية الشريف على شرح المطالع (١) قال السيد حسن الجلال رحمه الله اسم
 غير علم للذات الواجب الوجود وهو مفهوم كلي انحصر في الفرد، قيل عليه إذا لا يكون لاله إلا الله
 كلمة توحيد قلنا لو لم يغلب في الفرد وقيل بل علم قلنا العلم من العلامة الميزة لشيء ما عن الالتباس
 في نوع، والله يتعالى عن الدخول تحت نوع والحق ان الكلي وضع والوضع تعيين اللفظ للدلالة
 على معنى لا غير ولم يمتز فيه التمييز عن شيء وان سلم فليست كلية والتسمية باعتبار الأغلب اه
 «*» في بعض الحواشي أي علم قال الشيخ لطف الله ان قيل كيف صح القول بأنه علم مع احتياج
 العلم في وضعه بازاء الذات الى سبق تعقل تلك الذات وامتناع كنهه حقيقة لانه وان لم يمكن
 تعقل كنهه حقيقة تعالى لكنه يكفي في وضع العلم سبق تعقل صفاته تعالى على قدر الامكن
 للبشر اه من حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله

فائدة ﴿١﴾ كلام الكشف وحواشيه قاض بأن لفظ الله تعالى من الاعلام الغالبة وكلام الشافعي في بحث العلمية
 من احوال المسند اليه مشعر بذلك وله كلام آخر في بحث قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مشعر بخلافه وهو ان الله
 من الاعلام الخاصة الموضوعة كوضع زيد وعمرو حيث قال فان قلت وضع العلم بازاء المعنى فرع تعقله وحين لم تعلم حقيقة
 تعالى لم يعلم ذلك ثم اجاب بأنه لا نزاع في وقوع تعقله تعالى بصفاته على قدر ما ظهر منها وانما الممتنع تعقله بكنهه حقيقة وهو غير لازم
 في وضع العلم على انه انما يتم ذلك اذا لم يكن الواضع مطلقاً او واضح هذا الاسم هو الحق تعالى اما اذا كان هو الواضع وعلم غيره

كالخلق والخلق والخلق مع اتحاد في المعنى وتناسب اه (قوله) فلا يكونان علاقة لا يقع الخ، أي على زعم هذا القائل اه ح
 (قوله) نظير ماسبق من التأويل، يعنى في الجواب الامثل وحمل هذا على ماسواه يكفي فيه ما مر من التزييف اه ح ن (قوله) يقابل
 الصفة الخ، اذا كان مقابلاً للصفة لم يناف الحكم بكونه اسماً للمفهوم كي بخلاف ما اذا كان مقابلاً للقب والكنية اه ح ن (قوله) لا للمفهوم،
 لعله يعنى اسماً للمفهوم لانه اراد انه علم للمفهوم وكذا في قوله بعيد هذا لا للمفهوم اه ح ن (قوله) الا انه لا يطلق الا على الواحد
 الخ، حصر اطلاقه على الواحد الواجب تعالى لا يستلزم العلمية بالغلبة وهي المماثلة بالعلم الاتصافي وهو المراد هنا فلو قال الا انه

بإلهام أو الوحي فلا إله ونحوه. اشمان ما ذكره الشلبي أن ورود هذا السؤال إنما يتوجه على أنه من الأعلام الخاصة بالموضوعة لا الغالبة وإعلم أن الشيخ العلامة رحمه الله تعالى في حواشي شرح التلخيص قد تابع ما ذكره الشلبي في الموضعين (قوله) المستحق لجميع المحامد، خص بالذكر من صفاته هذه الصفة مع استجماع اسم الله لجميع صفات الكمال إشارة إلى استجماعها على وجه لطيف فإن استحقاق جميع المحامد يستلزم ثبوت جميع صفات الكمال لأن كل كمال يستحق أن يمد عليه فلا شذوذاً من الثبوت له سبحانه لم يكن مستحقاً لجميع المحامد ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة أن يقال الحمد مطلقاً منه صريحاً بحق من هو مستجمع لجميع السمات من حيث هو كذلك فهو كدعوى الشيء بينة وبرهان ولا يمتنع لطفه والمحامد جمع محمداً بكسر الميم الثانية مصدر بمعنى الحمد والوجه في استجماع اسم الله لجميع الصفات أن هذه الذات المخصوصة هي المشهورة بالاتصاف بصفات الكمال فما يكون علماً لها دالاً عليها بخصوصها يدل على هذه الصفات لا ما يكون موضوعاً بالمفهوم كلياً وإن اختلفت بها كل حين فانه موضوع لذات لها الرحمة الكاملة وخص في الاستعمال به تعالى وقد رد هذا بأنه يلزم فهم صفة الظلم من العلم الذي لقرءون كل حين لا شهرار الذات باسم وأجيب بأن دلالة العلم على صفات ما وضع له إنما تتحقق إذا لم يكن له اشتهاؤها في ضمن اسم غير العلم فقط أي لا في ضمن العلم بل في ضمن غيره فقط ومدلول الرمان قد اشتهر بصفة الظلم في ضمن فرعون فقط حتى لا تفهم تلك الصفة من علمه الذي هو الرمان أو ما يوس على اختلاف الروايتين بخلاف ذات الله تعالى المخصوصة فإنها لم تشتهر بصفات الكمال في إطلاق لفظ فقط غير لفظ الله بل هي مشهورة بتلك الصفات في ضمن العلم الدال عليها كلفظ الله حتى لو كان لها علم سوى لفظ الله تعالى كان دالاً أيضاً عليها وإشار المؤلف بقوله جميع المحامد إلى أن اللام للاستغراق أي يستحق كل حمد أي بكل جميل وعلى كل جميل لما عرفت من أن كل كمال ثابت له سبحانه لا يشذ عنه كمال وكل من تلك السمات يستحق عليها حمداً ولا يرد حمد العباد على إلهامهم الحسنة إذ يصدق أن الله حقيق به أما على مذهب الأشاعرة فظاهر وأما ﴿١٦﴾ على مذهب المعتزلة فلأن الامكان منها والأقدار عليها لما كان من الله صرح أن يقال

بحق المستحق (١) لجميع المحامد وأصله الإله حذفتمهمزة وعوض منها حرف التعريف

(١) في بعض النسخ المستجمع قبل إنما عدل عن قولهم المستحق إذ يلزم منه الا يثبت له

السمات يستحق الحمد على تلك الأفعال باعتبار الأقدار عليها والامكان منها ولا يلزم رجوع التمسك

إليه تعالى بالأقدار والتمسك من الشرور والقبائح لأن ذلك ليس بقبيح كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى (بما أغويتني) في سورة الاعراف وتحقيقه في علم الكلام (قوله) وأصله الإله حذفتمهمزة الخ، ودليل ثبوت المهمزة في أصل وجودها في تصاريفه مثل آله واستأله وتأله وظاهره أن الحذف والتعويض بعد دخول حرف التعريف وهو كما صرح به في حاشية الكشاف للسعد فانه قل حذفتمهمزة من الإله وعوض منها حرف التعريف وقد استشكل بأنه جمع بين العوض والعوض وإجاب الشلبي عن ذلك بعد تسليم عدم جواز اجتماع العوض والعوض بجوابين، أحدهما أن المضاف محذوف أي عرضت منها لازمية حرف التعريف إذ لا يقال لاه كما صرح به التفاتني في شرحه المهم الأعلى سبيل الشذوذ (قوله) حذفتمهمزة، أما ينقل حركتها إلى ما قبلها على ما هو قياس تخفيف المهمزة وحيث أنه يكون التزام الإدغام على خلاف القياس لأن الإدغام فيما تحرك المثلان من كلمتين من الجائز لا الواجب نحو سلككم وأما بحذف حركتها فيكون مخالفاً لقياس تخفيف المهمزة ولزوم الإدغام على القياس هكذا في حاشية الشيخ وكلام الشريف في حواشي الكشاف فاض بأن الحذف والتعويض في المنكر حيث قال حذفتمهمزة من الإله حذفاً من غير قياس ويدل عليه وجوب الإدغام والتعويض فإن المحذوف قياساً في حكم المثبت (قوله) وعوض منها حرف التعريف، قال الشريف أي الألف واللام معاً كما هو مذهب الخليل وحيث أنه يظهر قطع المهمزة لأنها جزء العوض عن الحرف الأصلي أو اللام الساكنة وحدها إلا أن همزة الوصل لما اجتمعت للنطق باللام جرت ما هنا مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للمهمزة مدخل في التعويض فذلك جاز قطعها قال السيد وإنما اختلف

لا يطلق الأعلى الواحد الواجب مخصوصه بطريق غلبة العلمية اهـ عن (قوله) ولا يرد حمد العباد، بالإضافة إلى المقبول أي محموديته سواء كان الحمد لله تعالى أو مخلوقاً اهـ عن القاضي أبي الرجال (قوله) وقد استشكل بأنه الخ، لم يتصف أحدهما بالعوض والآخر بالمعوض عنه في هذه فلا جمع إذ هو بيان للأصل فتأمل اهـ عن القاضي أحمد بن أبي الرجال (قوله) وإجاب الشلبي بجوابين أحدهما الخ، والآخر أن حرف التعريف في الإله من قوله أصله الإله من الحكاية قال سيلاني يعني فهي من المشرح لا من المحكي ومرواه أن الله

القطع بالنداء إذ هناك يتمحض الحرف للعوضية ولا يلاحظ عليها شايبة تعريف أصلاً حذراً من اجتماع اداتين للتعريف وأما في غير النداء فيجري الحرف على أصله ويدل على قطعها في النداء لكونها عوضاً للجرد لزومها وصيرورتها جزأهم لما جمعوا بينها وبين النداء في نحو يا ليت قلبى إلخ على الشذوذ لم يجوزوا قطعها وإن كانت جزءاً من الكلمة مضمحلاً منها معنى التعريف وذلك لأن المحافظة على الأصل واجبة ما لم يعارضه موجب أقوى كالتعويض فيما نحن فيه

(قوله) تخميناً، علة لجرد الحذف إذ لو كان علة الحذف والتعويض فلا تخفيف إذا حذف لغير تعويض أخف كما لا يخفى ولم يذكر هذه العلة في حواشى الكشف (قوله) ولذلك لزم، ظاهره لزوم حرف التعريف لهذا الاسم الشريف ويرد عليه وهو الذي في المملاء وفي الأرض له ولعله أراد بقوله لزم أنها قطعت في النداء ولم تحذف كما عرفت (قوله) وتقديم الحمد، قد يوصف بالتقديم ما لم يكن أصله التأخير كما ذكره أهل المعاني فلا يرد أن الحمد هنا مبتدأ ولا أصالة له في التأخير (قوله) لاقتضاء المقام، يعنى أن لكل من لفظ الله والحمد جهة لاستحقاق التقديم فإله بالنظر إلى ذاته والحمد بالنظر إلى المقام ولكن رعاية ما يوجب المقام الصق بالبلاغة لأنها رعاية مقتضى الحال لا رعاية الأمور الذاتية، فإن قيل الحمد لا يتحقق إلا بتجموع قوله الحمد فما قدم وهو لفظ الحمد فقط ليس مقتضى المقام واجب بأن المقام كما يقتضى الاهتمام بالمجموع يقتضى الاهتمام من بين اللفظين بلفظ الحمد (قوله) والعدول إلخ، يعنى أن الشايح استعمال هذه المصادر منصوبة بأفعالها فيكون التقدير حمداً لله وأوحداً لله والفعل الناصب مقدر أي حمدت الله فعدل عن الجملة العملية إلى الاسمية لقصد الدلالة على الدوام فإن الذي يدل عليه أنها هو الجملة الاسمية ولو باستعانة المقام كما ذكره أهل المعاني ولم يرد أن العدول نفسه هو الدال على الدوام كما توهم وهذا بناء على أن الظرف مقدر باسم ﴿١٧﴾ الفاعل كما ذكره الشريف من أن الانصاف

إن المفهوم من زيد في الدار ثابت أو مستقر فيها لا يثبت أو يستقر وإن اسم الفاعل لا يدل الأعلى الثبوت دون التجدد وحينئذ فلا يرد هنا ما قيل إن الاسمية التي خبر المبدأ فيها فعل تفيد التجدد وإن الظرف مقدر بالفعل هكذا ذكره الشيخ في حواشيه (قوله) فهي هنا الذين

تخفيفاً ولذلك لزم وتقديم الحمد لاقتضاء المقام، والعدول إلى الجملة الاسمية للدلالة على الثبات والدوام، والشريعة في الأصل الطريقة (١) الظاهرة التي توصل إلى الماء فهي هنا الدين الموصل إلى ماء الحياة الأبدية والغراء تأنيث الأغر وهو في الأصل ذو الفرة، وهي البياض في جهة الفرس، وقد صار استعارة للشرف والاشتهار مشهورة حتى كان بمنزلة الحقيقة عند العرب كما قال، مبارك الاسم أغر إلا بعد وجود المستحق عليه (١) مصدر بمعنى اسم المكان أي المشرع اه والناسبة بين معنيهما

الموصل إلى ماء الحياة الأبدية، الظاهر أن إضافة الماء أي ماء الحياة إلى ملائسته لكونها ما جراً أي ماء الحياة الأبدية في دار الخلد فإطلاق الشريعة على الدين استعارة مصرحة بجامع الإيصال (قوله) للشرف والاشتهار، اقتصر في شرح التلخيص

أصله إله منكر كما ذكر في تفسير القاضي وإنما دخل حرف التعريف في خبر المبتدأ به إفادة للحصر كما في زيد الأمير إشارة إلى عدم ارتضاء قول سيويه بأنه يجوز أن يكون أصله لاه من لاه يليه بمعنى استتر اه شلبي

(قوله) ويرد عليه وهو الذي في المملاء إلخ، الظاهر عدم الورد لأن المراد الزوم في الاسم العلم لا فيما كان قبل العملية الذي المقصود به مجرد الوصف اه مغربى ح (قوله) ولعله أراد بقوله لزم أنها إلخ، أعاد الضمير إلى الهمزة ولا يخفى ما فيه اه أحمد بن صالح رحمه الله (قوله) كما توهم، هاهنا سقط فالتقدير باسم الفاعل هو الظرف الواقع خبراً عن المبتدأ وهو الله كما ذكره الشيخ لطف الله في حاشية شرح التلخيص فقد وقع الانتقال من متعلق الحمد إلى متعلق الاسم الشريف وهو الله اه عن خط العلامة أحمد بن محمد السبائي رحمه الله (قوله) ثابت أو مستقر فيها، أقول هذا حق إلا أنه لم يبين وجهه، ووجهه أن الخبر بأن زيدا في الدار لا يريد إلا أنه كائن على حقيقة الثبوت أو الاستقرار فيها لأنه أحدث الثبوت أو الاستقرار فيها لأن ذلك يستدعي علم الخبر بالوقت الذي أحدث الاستقرار فيه والاكأن الخبر كذباً غملاً كلامه إذا أخبر بأن زيدا في الدار على أنه ثابت مستقر فيها ذهب إلى الأخذ بظاهر خبره إذ ليس في هذا الخبر والكلام ما يدل على أنه يدعى علمه بوقت استقرار زيد في الدار ولو حملناه على أن المعنى أن زيدا استقر في الدار لنسبنا إليه أنه ادعى علمه بوقت استقراره ولهذا يجوز أن نقول لمن قال إن زيدا استقر في الدار متى استقر وفي أي وقت كان ذلك فافهم اه القاضي أسحق العبدى ح (قوله) بجامع الإيصال،

على معنى الاشتهار وكأنه نظر الى ان وصف اللقب بالشرف ليس له كثير معنى كما ذكره الخطابي حيث قال وليس بذلك وفي حواشي الكشف للسعد الشرف والاشتهار بنى عليه المؤلف ووجهه انه يمكن ان يوصف اللقب بالشرف باختيار حسن لفظه تبعاً لشرف معناه أيضاً كما ذكره الشيخ رحمه الله (قوله) كاجين الماء ، أى من اضافة المشبه به الى المشبه أي الضلال الذي كالظم (قوله) الا الضلال والخيبة ، لعل الحصر فهم من المقام (قوله) المبعوث الخ لا يخفى ما في المبعوث والمنعوت من الجناس اللاحق وما في اعمدة الدين من الاستعارة بالكناية (قوله) لما كان وصول الكمالات العلمية الخ ، قال بعض المحققين من شراح منهاج البياضى جرت عادات المصنفين بعد حمد الله ﴿١٨﴾ بالصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام لأنه سبب حصول كالاتنا لأن الله تعالى في نهاية السكال

اللقب ، والهواج التلالي الوقاد ، وظلم الضلال كاجين الماء ، (وجنبنا بالتوفيق لسالك محبتها البيضاء عن طرق الغواية (١) والوبال) يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى « واجنبني وبني ان نعبد الاصنام » قال جار الله التشديد لاهل الحجاز وتمديته هنا بمن لتضمنه معنى التنحية ، كقوله تعالى « يخالفون عن امره » فانه مضمن معنى يعدلون ، والترقيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وبآه سببيه ، والسالك الدخول يقال سلك السالك وسلك فيه ، والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة التي لا تلتبس على مارتها ، وطرق الغواية هي التي لا تقيد سالكها الا الضلال والخيبة ، والوبال الشدة والنقل والوخامة ، ومنه قولهم طعام ويل ، لا يستمرؤ لنقله ، ولا يخفى ما في ذكر الشريعة ، ومحبتها من براعة الاستهلال ، (والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بأثبت الاديان ، والمنعوت بأشرف الخلال ، وعلى آله اعمدة الدين وامان المسلمين وقرناء الوحي ، بلا اختلاف ولا انفصال) ، لما كان وصول الكمالات (٢) العلمية والعملية من الرفيع شأنه ، العظيم سلطانه ، الى العبد الحقير بواسطة الرسول ﷺ اردف حمد الله بالصلاة عليه ، تشريفاً لشأنه ، مع الامتنان لامر الله سبحانه ، والعمل بما ورد فيها مثل ماخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي كرم الله وجهه عن ابى هريرة عنه ﷺ انه قال كل كلام لا يذكر الله فيه ولا يصلى

ونحن في غاية التقصان مالنا مناسبة الى جنبه تعالى وليس لنا استعداد منه تعالى فلا بد من واسطة لا يكون في غاية كماله تعالى ولا في نهاية نقصاننا وهم أي الوسائط يستفيدون منه تعالى ويقضون علينا فهم بوجه يستفيدون وبآخر يفيدون ولما كان نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم اقضاهم و كماله احسن الكمالات خصومه بالذكر وقد اشار المؤلف الى ما ذكره بقوله من الرفيع شأنه وقوله الى العبد الحقير الخ ، (قوله) لامر الله سبحانه ، قال في شرح منهاج فان قلت ان الله امرنا بالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) الخ ونحن نحيل صلاته على الله في قولنا

الظاهر ان الشريعة في الدين قد صارت حقيقة وما ذكره المصنف رحمه الله بيان للنسبة بين المنقول منه والمنقول اليه لا للعلاقة حتى تكون استعارة اه سيدي زيد بن محمد (قوله) لعل الحصر فهم من المقام ، بل هو مأخوذ من مفهوم طرق الغواية اذ لا تحقق الا بالحصر فتأمل اه املاح ن (قوله) من الجناس اللاحق ، ينظر فيه

المنقول عنه و المنقول اليه انه شبه الشريعة في اتباع مادلت عليه من الاحكام وعدم الرغب عنه بالطريق الواضحة في اقتفاء سالكه جادته وعدم الميل عنه او بالمورد التي يتناوبه كل احد للحاجة العامة اه من حاشية ابن ابى شريف (١) قال في القاموس وغوى يغوى غيياً وغوى غواية ولا يكسر اه وفي ديوان الادب الغواية الضلال من باب فعالة بفتح الفاء اه (٢) في حاشية الشريف على الشرح العضدي كما ان الله نعم لا يتصور احصاؤها كذلك لنبينا عليه السلام بهدايتنا الى سواء الطريق متى لا يمكن استقصاؤها فمن ثمة قرن تبجيله بالصلاة والسلام بتحييد الله سبحانه امتثالاً لامره وقضاء لبعض حقه اه

اللاحق يشترط فيه ان لا يكون أكثر من حرف كما ذكره اهل البيان اه (قوله) من الاستعارة بالكناية ، قد شبه الآل بشيء من لازم الاستعارة بالكناية واثبت لهم الاعمدة تخيلاً لكن لا يخفى ان اصطلاح اهل البيان في الاستعارة ان يكون الشيء المرموز به الى المشبه به باق على حقيقته كما في « واذا المنية انشبت نظارها » فالافتقار باقية على حقيقتها بخلاف الاعمدة اذ هي هنا الادلة اه (قوله) قال بعض المحققين هو الخواني ، وللخطابي نحو هذا الكلام بسط منه والطن اه ح (قوله) لأن الله تعالى في نهاية السكال ، ينظر في صحة جعل هذا لكونه سبب حصول كالاتنا اه ح هو علة وما بعده فالعلة ظاهرة فتأمل اه ح ن (قوله) ونحن نحيل صلاته الخ ، ينظر في هذه

اللهم صل فله فيه نكتة قلت نعم فيه نكتة شريفة كأننا نقول يا ربنا اصرتنا بالصلاة عليه وليس في وسعنا ان نصلي عليه صلاة تليق بجنابه عليه السلام لاننا لا نقدر قدر مانت عالم بقدره عليه الصلاة والسلام فانت تقدر ان تصلي عليه صلاة تليق بجنابه ثم اورد اشكالا في تشبيه صلاة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصلاة ابراهيم مع ان المشبه أقوى وأجاب بأجوبة اظهرها أن مجموع صلاة ابراهيم وآله أقوى من مجموع صلاة محمد وآله صلى الله عليه وآله وسلم لوجود الانبياء في آل ابراهيم ﴿١٩﴾ دون آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقاضي عياض اجوبة

تركناها خشية التطويل (قوله) وهي من الله الرحمة الخ، ومن الملائكة الاستغفار ومن العباد الدعاء والسؤال قال في شرح المنهاج هذا قالوا وانا نقول اذ قلنا اللهم صل على محمد معناه عظيمة في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وإبقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيته في أمته وتضعيف أجره ومثوبته (قوله) والدين في اللغة العادة والشأن، كذا في الصحاح قال * تقول اذا درأت لها وضئى * اهذا دينه ابدى ودينى * (قوله) وفي العرف ما وضعه الله سابقا الخ، هكذا ذكره الشريف وقال ويتناول الاصول والتمروع وقد يخص بالتمروع وفي الصحاح والدين الطاعة دان له اطاعه ومنه الدين وجمعه اديان (قوله) جمع الخلة، بفتح الخاء الخصلة وبالضم صدر مخالة الخليلين قال تعالى ﴿ لا باع فيه ولا خلة ﴾ ذكره في شمس العلوم

الاخالة ذن قولنا اللهم صل على محمد بمعنى اللهم ارحم محمداً وهو من افراد الصلاة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم اذ الصلاة في اللغة الدعاء فمأمل وقد ذكرت بشيخنا فأستحسنه اه ح ن (قوله) تركناه

علي فيه فهو أقطع أكتع (١) ممحوق من كل بركة، ولما كان آله حافظي شريعته وخالفه في امته، اردف الدعاء له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم، ولا مره صلى الله عليه وآله، فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن عنه صلى الله عليه وآله قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد، وغيره مما تواتر معناه، والصلاة الدعاء قال تعالى ﴿ وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم ﴾ وهي من الله الرحمة هكذا في الصحاح، والسلام الامان أي التسليم من النار والامان منها، واينثار الاسمية ليناسب المعطوف المعطوف عليه مع ما سلف هنالك، والسيد الذي يسود قومه أي يفوقهم في الشرف، والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان أي في جيشه الذي بعث معه والدين في اللغة العادة (٢) والشأن وفي العرف ما وضعه الله سابقاً للعقلاء باختيارهم الى السعادات الابدية، وكان دين محمد اثبت الاديان لبقائه ما بقيت دار التكليف، والمنعوت الموصوف، والخلال جمع الخلة وهي الخصلة، والآل اصله اهل بدليل اهمل ولا يستعمل الا فيما فيه

(١) الا كنع من رجعت اصابعه الى كفه وظهرت رواجه صلى الله عليه وآله وكنع اللهم تكتيماً كنعاً صغيراً قطعه قطعاً اه قاموس وفي الجامع الصغير للاسيوطي في حرف الكاف كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله والصلاة علي فهو أقطع. أبت ممحوق من كل بركة. الرهاوى عن ابى هريرة صلى الله عليه وآله في القاموس والواجب مفاصل اصول الاصابع او بواطن مفاصلها او هي قصب الاصابع الى ان قال واحدها راجبة ورجبة بالضم اه (٢) والملة ما شرع الله لمباداة على لسان انبيائه من امالت الكتاب اذا املتته كذا في تفسير القاضي فربي والدين متحدثان بالذات مختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذي ذكره دين من حيث انه يطاع ويتقادله وملة من حيث انه يجمع عليه وقيل من حيث انه على ويكتب وشرع من حيث انه اظهره الشارع وبينه وناموس من حيث انه اوحاه الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس فاطلق اسمه على ما يتحمله من اسرار الوحي يقال نمست المرأى كتمته وناموس الرجل صاحب سره الذي

خشية التطويل، قال في شرح المنهاج والثاني بأن نقول ان في كل لحظة ولحظة صلاة على محمد مثل صلاة ابراهيم او انقص في ازمان متطاولة ولا شك ان صلاة محمد تكون أقوى وأكثر من صلاة ابراهيم بأضعاف غير متناهية وقد اجاب القاضي عياض بأجوبة منها ان ذلك قبل ان يعلم انه افضل من ابراهيم ثم اختار في الجواب احد ثلاثة اوجه احدها ان الكلام قد تم عند قوله محمداً واستأنف وعلى آل محمد تشبيهه بصلاة آل لا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ثانيها ان المراد المشابهة في نفس الصلاة لا في قدرها اي اجمل لمحمد وآله صلاة كما جعلها لابراهيم اه منه ينظر في الثالث (قوله) اذ درأت لما الخ، في شمس العلوم الدين الدأب والعادة قال المتقب العبدى تقول وقد درأت لها وضئى اهذا دينه ابدى ودينى، اه في القاموس وضئ الشيء يفضله فهو موضح ووضئ ثنى بضمه على بهن وضائمه او فضله ووضئ بضمه والوضئ بضمه

(قوله) غالباً ، وقد جاء فيما لا شرف فيه قال العجاج * من ال ضعفوق وأتباع آخر * في الصحاح آل ضعفوق خول بالهمزة (قوله) فهذا غاية السؤل ، ان اريد بغاية السؤل المعنى الاضافي لهذا الاسم كما يدل عليه تفسير المؤلف الذي سيأتي حيث قال وغاية الشيء مده وطرقه والسؤل الامنية احتيج في حمل غاية السؤل على اسم الاشارة الى تأويل كما احتيج اليه في عبارة التهذيب حيث قال هذا غاية تهذيب الكلام فان يزيد جعله من باب زيد عدل او على الحذف وان اريد بغاية السؤل العلم بهذا الفن باحد معانيه الاتية فالحل صحيح بلا تأويل (قوله) هنا ، هكذا في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها كما في حاشية الشافعي ولا بد من ذلك (قوله) المتطورة عن الاضافة ، لعل هذا الوصف للكشف للاحتراز فان التسمية بالغايات لا يكون الا لقطعها عن الاضافة وعيارة الشافعي في شرح خطبة المطول وبعد من ﴿ ٢٠ ﴾ الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة (قوله) حذف منه أم الدلالة انظر فاعلم الكثرة

شرف غالباً ، ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما يحكي في الاجماع ان شاء الله تعالى كانوا اعمدة له والاعمدة جمع عمود وهو ما يني عليه البيت ، وأشار بقوله امان المسلمين الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي امان (١) لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء ، وبقراء الوحي الى اخره الى نحو قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وقوله في بعض الاحاديث وهما لا يختلفان بعدي ﴿ وبعد (٢) فهذا غاية السؤل (٣) في علم الاصول ﴾ بعد هنا من الغايات المقطوعة (٤) عن الامتانة حذف منه اما وعوض (٥) عنها الواو اختصاراً مع الربط الصوري وهي اما مقدرة في نظم الكلام فهي العاملة

استعماله مع بعد (قوله) اختصاراً مع الربط الصوري ، أي مع انه قد حصل بالواو الربط الصوري الحاصل بما في قوله اما بعد فانه كان كذا وكذا وذلك انه يشبه التخلص لان فيه شيئا من المناسبة من حيث انه لم يوث بالكلام الاخر الواقع بعد الحمد والتناء فجاء من غير قصد الى ارتباط بما قبله حقيقة لانه انتقال من الحمد والتناء الى كلام اخر من غير مناسبة وكذا الواو ليس اقصد بها الى العطف لان ما قبلها وما بعدها لا يقتضي اتعاضف بينهما بل انما اتى بها للتكنة اني ذكرت في اما (قوله) وهي أي اما مقدرة يعني انها تلاحظ في الكلام بان تقدر جزءا منه وان لم يسمح ذكرها مع الواو لثلا يجمع بين العوض والمعوض منه فتكون اما هي العاملة في الطرف لنياستها عن العمل المحذوف وهو يكن من شيء كما ذكره في شرح التاميز

يظهر له من باطن امره ما يسه عن غيره اه والله أعلم (١) أخرجه الامام ابو طالب والامام ابو عبدالله الجرجاني اه (٢) في شرح الجلال للتهذيب ما لفظه ظرف مبنى على الضم كثر لومه لاما الشرطية فعذفت ونابت منابتها في الدلالة على الشرط استغناء باللازم عن المزموم فاهذا دخلت القا في فهذا (٣) اقول يجوز ان يقرأ غاية السؤل بالهمزة لان التخفيف ليس يلزم ويكون من السجع المطرف مثل « ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا » وان يقرأ سؤل كما في سؤل أي سؤل من الاساءة ويكون سجعا كالاول مع زيادة زوم مالا يلزم وان يقرأ سؤل جمع سؤل كقراء وقراء ويكون سجعا متوازيا نحو ﴿ فيها سرور رفوعة وأكواب موضوعة ﴾ مع زوم مالا يلزم افاده شيخنا العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله اه من خط العلامة احمد بن محمد السياني رحمه الله (٤) منه كاشفة لما تضمنه لفظ الغايات اذ هي ظروف قطعت عن الاضافة اه مما عا من خط سيدنا علي البرطي رحمه الله تعالى (٥) اودون تعويض كما دل عليه صاحب المفتاح آخر فن البيان حيث جمع بينهما بقوله واما بعد فان خلاصة الاصلين اه من حاشية ابن ابي شريف على شرح النسفي

عريض منسوج من سيور او شعر ولا يكون الا من جلد والجمع وضم اه ح باختصار يسير (قوله) من آل ضعفوق الخ ، تمامه من طالع من لا يتناول الخ اه صحاح (قوله) احتيج في حمل غاية السؤل ، لا يحتاج الى توجيه الحمل على تقدير ان يراد بالصدر اسم المفعول اذ الحمل صحيح وانما يحتاج الى تصحيح الحمل لو كان المصدر بقا على معناه المصدري كما هو باق عليه في متن التهذيب واما حيث يراد به اسم المفعول كما اراده ابن الامام حيث قال والسؤل الامنية والتقدير وبعد فهذا غاية السؤل فلا كلام في صحته اه احمد بن صالح ابن الرجال فيكون فعلا بمعنى : مفعول ح (قوله) ولا بد من ذلك ، ينظر فانه لا يلزم الاتيان بهذا اللفظ الا بعمونة المقام اه احمد ابن صالح ابن الرجال ح (قوله) لانه انتقل ، لتلبيس لعدم الاتيان به فجاءه اه ح (قوله) وهي اما مقدرة ، والفرق بين التبريم والتقدير ان الاول حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيرا ما ادركها في نظرنا وان كان هذا الحكم كذبا وتقدير حكمه بأنها غير مذكورة لكنها مقدرة ومروادة في المعنى اه حاشية شرح السقائد للغبالي ح

(قوله) مثل أقول ، لعل الربط بالواو حينئذ حقيقي لصحة العطف على يقول سابقاً و (قوله) الفاء على توهم أي على توهم أما الكثرة استعمالها مع بعد فيكون كتوهم دخول الجار في خبر ليس فيعطف عليه بالجر ولكن مقتضى التوهم أن لا تكون أما محذوفة ومعوذاً عنها كما توهمه العبارة إذ معناها وهي أي أما المحذوفة المعوض عنها الخ وعبارة غيره هذه الفاء على توهم أما لكثرة استعمالها مع بعد أو على تقديرها (قوله) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن ، قد يظن مخالفة هذا لما سيأتي في شرح قوله ورتبته على مقدمة الخ فإن المؤلف جعل الاشارة الى الكتاب حيث قال والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً والظاهر ان الكتاب اسم لما في الخارج وفيه مخالفة لما ذكره هاهنا من كون الاشارة الى المعقول المرتب أعني الحاضر في الذهن وقد يجب بانه لا مانع من صحة حمل الكتاب على المرتب الحاضر ذهنياً أيضاً يؤيده ان المحقق الشريف صرح بان الكتاب يجري ﴿٢١﴾ فيه أحد المعاني السبعة المذكورة

هاهنا فلا مخالفة وسيأتي نقل كلام الشريف في بحث قوله فان قيل ليس المشار اليه إلا مسائل الاصول لكن لم يذكر الشريف فيها يأتي كون الكتاب هو المرتب الحاضر في الذهن أعني الامر الكلي المعقول الا في بعض هذه المعاني السبعة فينظر والله أعلم (قوله) أو في نقوش الفاظها ، أي المعاني (قوله) أو من ثلاثتها ، هذا تمام احتمالات سبعة كما ترى (قوله) وسواء كان وضع الديباجة الخ ، قال المحقق الدواني مما قيل من أنه اذا كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى الحاضر في الخارج لا يستقيم (قوله) ان ليس المراد وصف ذلك المعين ، أي وصفه بالاوصاف التي ذكرها المؤلف من قوله جافل باقوال العلماء الخ (قوله) ولا تسميته ، أي تسمية ذلك الشخص المتحد المتعين وهو ظاهر (قوله)

فيه والفاء بعده لاجلها أو غير مقدرة والعامل ما يفهم من السياق مثل أقول والفاء على توهمها (١) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة أو الفاظها أو نقوش الفاظها أو المركب من اثنين منها أو من ثلاثتها سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو بعده اذ لا وجود لواحد منها في الخارج ﴿فان قلت﴾ نفى وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس ﴿اجيب﴾ بأن الحاضر من النقوش لا يكون الاشخاصاً ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه (٢) وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعات بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير (٣) فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلاً للمعقول منزلة المحسوس تنبيهاً على ظهوره وترغيباً وتنشيطاً وغاية الشيء مداه وطرفه والسؤال الامنية والطلبية (٤) فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى (١) اجراء للمفهوم مجرى المحقق والواو حينئذ لعطف القضية على القضية وعلى تقدير اما الواو مزيدة بعد الحذف تعويذاً وانما كانت على هذا الوجه مزيدة لانها لا يجتمعان لان كلمة اما للانفصال والواو للعطف الذي يوجب الاتصال واما ماورد في قول صاحب الكشاف فمحمول على التأكيد لا على التفصيل اهـ من حاشية الخيالي وحاشيتها (٢) أي المعنى الكلي اهـ (٣) أي على جميع الاحتمالات السبعة وحمل التقديرات على كون الديباجة قبل التصنيف أو بعده تأباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على مافوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به اهـ من حواشي شرح الدواني على التهذيب (٤) الطلبه ما طلبته من شيء اهـ ديوان من باب فعل بفتح ايماء وكسر العين اهـ

بل المقصود وصف نوعه ، أي المعنى الكلي (قوله) ودو ، أي هذا النوع (قوله) فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير ، قال الدواني ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الاجناس عند التحقيق (قوله) فيكون استعمال لفظها ، أي لفظ الاشارة (قوله) وغاية الشيء مداه وطرفه الخ ، هذا معنى غاية السؤال قبل العدية وهو المعنى الاضافي بين المؤلف عليه السلام ليعرف أن هذا اللفظ يشعر بمدح للملاحظة معناه الاضافي كما ذكرنا نظير هذا في لفظ اصول الفقه علماء هذا الفن

(قوله) لكن لم يذكر الشريف الخ ، لاحاجة لذكره بعدما صرح أن الكتاب يجري فيه أحد الامور السبعة اذ لا تكون الامرتبة في الذهن كما حققه الشارح فتأمل اهـ (ك ح)

(قوله): ليس المشار إليه إلا مسائل علم الأصول ، ينظر في هذا المحصر فانك قد عرفت ان المشار اليه هو المرتب الحاضر في الذهن وهو مشتمل على معان سبعة منها مجرد الانفاظ أو ﴿٢٢﴾ النقوش أو المركب منها وليس مجرد الانفاظ أو النقوش أو المركب منها مسائل علم الأصول

محبوزواكل بمعنى ما كول ﴿ فان قيل ﴾ ليس المشار اليه الا مسائل علم اصول الفقه والظرفية تقتضي تغير الظرف والمظروف قلنا قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد خمسة معان وهي الملكية ، والعلم بجميع المسائل ، وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ، ونفس المسائل جميعا ، ونفس القدر المعتد به ، فاذا لو حظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا (١) يقدر فيها

[illegible]

مع ان مقتضى ماسأى في قوله
ورتيته على مقدمة الخ ان المرتب
الحاضر ذهنيا هو الكتاب المؤلف كما
عرفت قريبا وهو مشتمل على المباني
ونحوها بما ليست من مسائل
الاصول قطعاً والمؤلف عليه
السلام أورد الحصر في عبارته
كما أوردده اليزدي على قول التهذيب
القسم الاول في المنطق حيث قال
ليس القسم الاول إلا المسائل
المنطقية فإ توجيه الطرفية لكن
الحصر في كلامه لا اشكال فيه إذ
القسم الاول هي مسائل المنطق
كما يعرف ذلك بطلانته « واعلم »
ان عبارة المؤلف عليه السلام وهي
قوله هذا غاية السؤل في علم الاصول
بمنزلة هذا الكتاب المؤلف في
علم الاصول كما عرفت من المنقول
عن المؤلف عليه السلام في

(قوله) ينظر في هذا الحصر ،
يقال الحصر المذكور لم يكن المؤلف
قاطعاً بصحته وإنما أوردته لما
عمى أن ينظر ببال السائل وأجاب
عنه بالرجوع الى ماقرره وهذا
دأب المصنفين كالسؤال قبل هذا
وهو **قلت** قلت نفي وجود
النقوش في الخارج خلاف
المحسوس فأوردته على ما ينظره السائل
فتأمل والله أعلم اهـ (ك ح)
(قوله) لا اشكال فيه ، بل فيه

إشكال إذ بحث دلالة الألفاظ ليس من المسائل المنطقية فتأمل وإن شاء علم إجماع قاله إجماع شيخنا ومن خطه (قوله) لكن المحصر في كلامه لا إشكال فيه ، المحصر في الزيدي كالمحصر هنا فافهم ورد هنا ورد هناك إذ القسم الأول من المنطق ليس نفس المسائل وطع المنطق لا غير بل ذكر فيه بحث الألفاظ والدلالة وهي ليست من مسائل المنطق لأن المسائل المنطقية هي المعطيات التصورية والتصديقي (أهـ)

شرح قوله ورتبته على مقدمة الخ وقد وجه السيد المحقق للظرفية في أمثال هذه العبارة بتوجيه لم يتعرض فيه لمصر الكتاب المؤلف في مسائل العلم كما ذكره المؤلف بل ذكر توجيه الظرفية فقط فجعل الكتاب المؤلف مثلاً عبارة عن أحد المعاني السبعة المذكورة إلا أنه اختار منها كون الكتاب المؤلف عبارة عن اللفاظ وجعل العلم عبارة عن المعلومات ثم ذكر أن الكتاب أن كان عبارة عن اللفاظ أو النقوش أو المركب منها فلا اشكال إذ للمعنى هذه اللفاظ أو النقوش أو المركب منها في بيان تلك المعلومات وأن كان عبارة عن المعاني أو عن ما يتركب منها ومن غيرها كان المراد بالكتاب المؤلف مفهوم كلي فكانه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي هذا ملخص كلامه ثم إن السيد المحقق أورد سؤالاً على كون الكتاب عبارة عن اللفاظ كما هو المختار عنده فقال بقي هاهنا أن المختار هو أن الكتاب عبارة عن اللفاظ والعبارات مطروقة للمعاني وقد اشتهر فيها بينهم أن اللفاظ قوالب المعاني فيلزم أن يكون كل منها ظرفاً للآخر ومطروحاً له ثم أجاب بأن ظروف اللفاظ هو بيان المعاني بناء على أن اللفاظ مسوقة لتلك البيان الذي قد يحصل بغيرها فكان البيان محيط باللفاظ وظروف المعاني هي اللفاظ بناء على أن المعاني تؤخذ من اللفاظ وتزيد بزيادة اللفاظ وتنقص بنقصها فكان اللفاظ قوالب تعصب فيها المعاني بقدرها (قوله) حسبها وجده العقل الخ ، فتقدير البيان يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، وتقدير الحصول والتحصيل يناسب السكلي (قوله) فإن قلت مامعنى ظرفية البيان لللفاظ مثلاً ، ينظر في زيادة قوله مثلاً ﴿٢٣﴾ ولم يتعرض المؤلف عليه السلام

مضاف هو أما البيان أو الحصول أو التحصيل حسباً (١) وجده العقل السليم مناسباً ﴿فإن قلت﴾ مامعنى ظرفية البيان لللفاظ مثلاً ﴿قلت﴾ هي مجازية إقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود اللفاظ ولا عكس (٢) (حافل بأقوال العلماء على الشمول) يقال حفل الوادي بالسييل جاء بملء جنبه

(١) قوله حسبها وجده العقل السليم مناسباً وفي بعض النسخ حيثما والاولى اظهر ، اقول تحقيق ذلك أنه لا دخل لاختلاف المعار اليه في اختلاف التقدير وإنما الشأن في ذلك ككون معاني بعض الاصول لا يقبل تقدير البيان وهو الملكة والعلم بجميع المسائل أو باقتدار المعتد به إذ لم يبين في الكتاب شيء منها وبعضه يقبل تقدير التحصيل والحصول لكن تقدير البيان أنسب وعبارة المؤلف ظاهرة في غير المقصود كما لا يخفى وعبارة اليزدي في حاشية التمهيد هكذا فيقدر في بعضها البيان وفي بعضها الحصول أو التحصيل حسباً وجده العقل السليم مناسباً أم اخفش (٢) أي لا توجد اللفاظ بوجود البيان إذ قد يكون البيان بغير اللفاظ كالإشارة ونحوها وقوله عليه السلام على الشمول في محل النصب على أنه مفعول مطلق أي حفلاً على الشمول وقوله أو حال أي من أقوال العلماء أم

ذكر الاعتراض المذكور توقف دفعه على تقدير البيان وعلى بيان معنى ظرفيته وأما المؤلف فلم يذكر ذلك الاعتراض والله أعلم (قوله) إقامة للشمول العمومي ، وذلك أن اللفاظ مسوقة لبيان المعنى فلم يخرج شيء من اللفاظ عن البيان فكان البيان محيط باللفاظ فكان كالعالم الشامل لأفراده هذا مقتضى ما نقلناه عن الشريف في بيان شمول البيان وأما بيانه بقول المؤلف ووجه الشمول وجود البيان بوجود اللفاظ فلم يظهر منه وجه الشمول مع أنه يلزم منه خلاف المقصود إذ لا تكون اللفاظ حينئذ هي المشبهة للظروف ومع ذلك فيرد الاعتراض بما اشتهر كما عرفت مما نقلناه عن الشريف فتأمل والله أعلم (قوله) مقام الشمول الظرفي ، إذ لا يخرج عن الظرف شيء من مطروقة فهو شامل له

(قوله) يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، الظاهر أن العلم لا يناسبه تقدير البيان كالمملكة فتأمل والله أعلم أم (ح) قال من إملاء شيخه وخطه (قوله) في سائر الاحتمالات ، بل قد تعرض لقوله مثلاً فتأمل والله أعلم أم (ح) قال من إملاء شيخه المغربي وخطه (قوله) أم يدفع ، الحصر إضافي أي لا بالمعاني نفسها فتأمل أم (ح) قال من خط شيخه (قوله) فلم يظهر منه وجه الشمول ، ووجهه أنه يوجد البيان بوجود اللفاظ وبغيرها كالكتابة والإشارة والعقل وغير ذلك فكان البيان فيه شمول لعمومه اللفاظ وغيرها كما أشار إليه بقوله إقامة للشمول العمومي وأزوم كون اللفاظ مشبهة للظروف ممنوع إذ المراد أن البيان باللفاظ أخص من مطلق البيان فصلح أن يكون مطلق البيان ظرفاً لللفاظ كما ذكر من الأفادة أم (ح) عن ن (قوله) فلم يظهر منه الخ ، لا وجه للاعتراض إذ دخل بيان الوجه هو قوله

(قوله) فيها هنا استعارة إما مكنية، في الضمير المستتر في حافل العائد إلى الكتاب شبهه بالوادي الممتلئ من الماء (قوله) أو تبعية، يعني في حافل شبه جمعه للأقوال المذكورة بالحفل فقبه اسم الفاعل في ذلك (قوله) أو تمثيلية، يعني بأن شبه الهيئة الحاصلة من امتلاء كتابه بالأقوال والقوائد مع الإحاطة والشمول بالهيئة الحاصلة من امتلاء الوادي بالسيل وإحاطته به لكن مقتضى التمثيل أن يؤتى باللفظ الحقيقي الدال على هيئة المشبه به بغير تجوز في شيء من مفرداته ولم يكن ذلك حاصلًا في لفظ المؤلف وأعله يجب بأن مبي على ما قرره السعد من أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفرداً دالاً على معنى مركب كـ صرح به في قوله تعالى إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً وهنا الحفل قد دل على ذلك وإن كان مفرداً لا على ما ذكره السيد المحقق من أن المستعار في الاستعارة التمثيلية لابد وأن يكون لفظاً مركباً وزيف ما ذكره السعد وحقق الكلام في تفسير قوله تعالى أو لئنك على هدى من ربهم وهذه المسئلة هي التي وقعت فيها المناظرة بينها كما ذكره بعض الفضلاء في رسالة وضعها لتلك المناظرة ويتمثل ما ذكره المؤلف من باب التخيل وهو نوع من التمثيل يفرض فيه حالة حقيقية ويفرض لها ألفاظ حقيقية وتطلق تلك الألفاظ على المدعى الذي يراد تصويره وتخييله كما حققه المحقق سراج الدين في حاشية الكشاف في قوله تعالى ﴿٢٤﴾ إنا عرضنا الأمانة الآية فطالعاً فيه فهو بحث نفيس والله أعلم (قوله) وعلى الشمول في عمله

فهي استعارة إما مكنية أو تبعية أو تمثيلية (١) كما لا يخفى وعلى الشمول في عمله (١) يحقق الكلام هنا في التمثيلية فإن ظاهر قول أهل البيان أن الاستعارة لا تشتمل رابعة التشبيه حتى قالوا في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من التجويز أنها تشبيه لقوله من التجويز وكذا هنا قوله بأقوال العلماء يردها إلى تشبيه التمثيل لا إلى الاستعارة التمثيلية فتأمل والله أعلم ويدل على ذلك الحد لها بقولهم اللفظ المستعمل فيها شبه بعناه الأصلي تشبيه التمثيل مثل أدالك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى إن تردد في أمره

ولا عكس فقط اه كتابه اه (ح) (قوله) لكن مقتضى التمثيل الخ، أقول الظاهر أن الاعتراض غير متعنه وإن كان كلام المؤلف مستقيم على مذهب السيد كما أنه مستقيم على طريقة السعد لأن المؤلف قدس الله روحه أنا قال حافل بأقوال فهي قوله

هذا تركيب ما يكتفي في مثله التمثيلية . أنا يرد عليه الاعتراض لو أطلق الحفل ولم يذكر الأقوال التي وقع بها الحفل فتأمل وعندني أن المؤلف قدس الله روحه هذا بهذا الكلام حذو الكلام الذي ذكره السيد المحقق في حاشية المطول أنه أجوز في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية المكنية والتبعية والتمثيلية تبعاً للعلامة في الكشاف وجعل المدار على الاعتبار لا يرجع فانه مفيد ما اقتضاه اسحق العبدى رحمه الله (ح) (قوله) يفرض تجوز في شيء من مفرداته فهو أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى والمراد بغير تجوز في المفردات لأجل التمثيل المراد بالأقوال أراك تقدم خطوة وتؤخر خطوة كان من التمثيل مع التجوز بخطوة عن الرجل اه (ح) (ن) (قوله) ولم يكن ذلك حاصلًا ، السؤال غير وارد لأن الشريف وأنزهم أن التمثيل لا يجري في التبعية فقد جوز أن يكون قوله تعالى على هدى تشبيهاً لكونه يقول إن نعمه أفاضها عليه يصل فيها الهيئة المستعارة المشبهة بها مرادة وإن لم تقدر في نظم الكلام مع ذكر ما هو العمدة في تشبيهها كمل فكذلك هنا تقدر ألفاظ محصلة للهيئة وقد ذكر منها ما هو العمدة أدنى حافل والمؤلف قد اختار كلام الشريف حيث قال تبعية أو تمثيلية ولم يقل وتمثيلية بالواو وأما المحقق التفتازاني فقد جوز اجتماعها بناء على أن تركيب الطرفين غير مشروط في تشبيه التمثيل الذي تنبئ عليه الاستعارة التمثيلية وإن الهيئة جائز أن يتكفل بتخصيلها لفظ مفرد وقد حققنا الكلام على ما ينبغي في شرحنا على الإيجاز فليطالع اه المولى زيد بن محمد رحمه الله اه (قوله) وهو نوع من التمثيل ، ليس هذا وراء التمثيل بل المراد أن الهيئة لا يلزم أن تكون هيئة أشياء محققة بل كما تكون هيئة أشياء محققة تكون هيئة أمور مفروضة وقد تكرر الكلام في ذلك في مواضع من الكشاف وحواشيه انتهى نقل عن المولى زيد بن محمد قدس سره اه (ح) (قوله) كما حققه المحقق سراج الدين الخ ، قال سراج الدين في التمرق بين المغنيين المذكورين في الآية أن الأول أريد فيه بالأمانة الطاعة المجازية ليتناول الألق بالجمادات والألق بالحيوان المسكف والمرض والاشفاق والاباء عن الحمل أي الخيانة وعدم الأداء كناية مجازات متفرعة على التمثيل ومدار التمثيل على تشبيه الجماد بالمأمور الذي كما ورد عليه أمر سيده المطاع بأمر بالامتنال تعريضاً للإنسان وأنه كان أحق بذلك وهذا نظير الوجه المذكور أولاً في قوله تعالى إئتيا طوعاً أو كرهاً الآية وهو من الجواز الذي يسمى التمثيل وإن الثاني أريد فيه بالأمانة الطاعة الحقيقية ولذلك عبر هنا بما كلفه الإنسان والعرض والاشفاق والاباء على حقائقها والحمل بمعنى الاحتمال لا الخيانة وحقيقة التمثيل ما كشف عنها بقوله مثلث حالة التكليف في صعوبته ونقل عمله الخ والغرض تصوير عظم الأمانة إلى آخره وهذا نظير الوجه المذكور هناك آخراً في قوله ويجوز أن يكون تمثيلاً

النصب الخ ، أي حفلا على الشمول (قوله) أو حال ، أي من أقوال العلماء و (قوله) والشمول بالنظر إلى أشهر الأقوال ، جواب إيراد على الوجهين (قوله) القصور عن الشيء العجز عنه ، في الصحاح قصرت عن الشيء قصورا عجزت عنه وقصر الشيء بالضم يقصر قصرا خلافا طال اه فعبارة المؤلف تقضي بملاحظة المعنى الأول لا الثاني (قوله) استعير للاقتدار الخ ، الضمير يعود إلى الباع أي استعير الباع للملكة والاقتدار فيكون المعنى قصور الملكة والاقتدار تشبيها لها بالباع في التوصل إلى المراد ولو جعل قصور الباع تمثيلا لكان أظهر (قوله) والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل ، قال السيد في حواشي الكشف العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا في نفسه ويسمى علما وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم إلى قسمين ما يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب مثلا وما لا يمكن حصوله إلا بزواله العمل كالخطاطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العامة والوجه في التسمية على العرفين ان حقيقة الصناعة صفة نفسانية راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض على وجه البصيرة بحسب الامكان (قوله) علم عملي آلي ، نسبة إلى الآلة بمعنى أنه آلة لغيره ووسيلة إليه إذ المقصود من هذا العلم هو استنباط الأحكام وظواهرها ﴿٢٥﴾ التقييد أنه قد يكون علم عملي غير

النصب على أنه مفعول مطلق أو حال والشمول بالنظر إلى أشهر الأقوال وأوسعها بحثا واتباعا فلا يرد ترك ما شذ من الأقوال (جامع لادلتها المعقول منها والمنقول) الجمع تأليف المفترق واللام للتقوية والضمير في منها للدلالة والمراد جمع المعتبر من الدلائل لا كل دليل فانها مما لا يفي بها المطولات وللأمرين المذكورين سمي غاية (جمعه مع قلة البضاعة) البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير (وقصور الباع في هذه الصناعة) القصور عن الشيء العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليد استعير للاقتدار والملكية والإطلاع ، والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه إشارة إلى ان علم الأصول علم عملي آلي (راجيا به الجزاء الجزيل عند الملك الجليل) الجزاء المكافاة والمراد جزاء الطاعات بموتة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان الجزاء محضته وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل مثل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشيء يكون محضرة واحد لا يد عليه لغيره (وهو حسبي ونعم الوكيل) أي محسبي وكافي لا أرجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جائز لأن التي لها محل من

يقوله ان لا يرجى إلا هو واستفيد الحصر من تقديم الضمير على محسبي كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى وكلمة هو قائمها وأما السكاكي فإنا يكون تقديم المسند إليه على المشتق مفيدا للتخصيص عنده إذا كان بعد النفي فقط كما ذكره في المطول واعتمده الشيخ رحمه الله تعالى في الإيجاز (قوله) عطف جملة على مفرد ، وذلك لأن حسبي مفرد لأنه بمعنى محسبي وكافي (قوله) وهو جائز ، أي عطف جملة على مفرد سواء كانت الجملة انشائية أو اخبارية وانما جاز لأن التي لها محل من الإعراب أعني نعم الوكيل في موقع المفرد لأنها معطوفة على خبر المبتدأ أدنى حسبي

ومنه ظهر ان التخيل تمثيل خاص وأن التصور لا ينافي كونه تمثيلا وان ما يليح به بعض الفضلاء من الكناية الانشائية وأخذ الزبدة والغرض من غير النظر إلى حقيقة التمثيل شيء لا يطابق الحقيقة والاصطلاح ثم لا يفيهم عن الرجوع إلى هذا التحقيق وهذا أبسطه ووضحه حقق فيه المصنف ما سماه التخيل فليحقق وليحذ على مثاله لئلا يقع الزيغ عن سوء المنهج فيما يرد من أمثاله والله أعلم اهـ (قوله) وكان المؤلف عليه السلام بنى الخ ، جاء المؤلف بنفي رجاء غيره ليكون برهانا على حصر الكفاية عليه لأنه انما انقطع الرجاء من غيره لحصول الكفاية منه اهـ ن (قوله) واعتمده الشيخ ، بل هو مذهبه رحمه الله اهـ

(قوله) ومنه ، أي من عطف الجملة على المفرد فيها له محل من الاعراب لسكونها في موقع المفرد قوله تعالى ويحكم الناس فانه عطف على وجهها فتحله النصب على الحالية فهو واقع موقع المفرد (قوله) فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار ، اما المعطوف عليه فلانه مفرد لاجلة واما المعطوفة فلانها في موضع المفرد (قوله) أما ان اولت الخ ، أشار بهذه العبارة الى أن هذا أظهر من التأويل السابق لأن المعطوف مع هذا التأويل صريح المفرد فلا توقف له على كون ماله محل من الاعراب في حكم المفرد وهو مقول وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى في توجيه هذا العطف وجوهاً ذكر منها هذا الوجه وكذا نعم الوكيل بتأويل مقول في حقه نعم الوكيل فهو أيضاً مفرد (قوله) خبرها ، بناء على عدم تقدير مقول (قوله) أو متعلق خبرها بناء على تقدير مقول لأن قوله نعم الوكيل متعلق بالخبر وهو مقول اذ هو مفعوله (قوله) وأما تصحيح عطف الانشائية على الاخبار فلا حجة له ، يعني بنير تأويل فلا حجة له أشار بهذا الى ما ذكره في معنى اليبس من ان الصغار وجماعة أجازوا عطف الانشاء على الاخبار وبالعكس مستدلين بقوله تعالى « وبشر الذين آمنوا » في سورة البقرة قال أبو حيان وأجاز سيويو به جاءني زيد ومن عمرو العاقلان على أن يكون العاقلان خبراً المحذوف قال ويؤيده قول امرء القيس

وابت شفاثي عبدة مهراقة وهل عند رسم دارس من معول وقوله ، تنافي غزالا عند باب ابن عامر

وكحل اما فيك الحسان بأعد ﴿٢٦﴾ قل واستدل الصغار بهذا البيت وبقوله ،

الاعراب في موضع المفرد ومنه وجهاً في الدنيا والآخرة ومن القرين ويحكم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار اما ان اولت بمقول في حقه نعم الوكيل فن عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جملة هو حسبي بتقدير مبتدأ بقرينه ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية خبرها أو متعلق خبرها فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية ﴿قيل﴾ الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما ان التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كإن زيد وكيف عمرو وكذلك ﴿واجيب﴾ بالفرق فان الاستفهام في نحو أين زيد داخل على النسبة بين المبتدأ والخبر المقدر لا على الخبر وحده فان المعنى أفي الدار زيد أم في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما لم يجب في نحو زيدان هولاء الانشاء فيه وفيما نحن فيه داخل على الخبر وحده ، واما تصحيح عطف الانشاء على الاخبار فلا حجة له

وقال خولان فانكح فتاتهم فان تقديره عند سيويو هذمه خولان وقد اجيب عن ذلك اما عطف « وبشر الذين آمنوا » فلا حجة فيه لان ذلك من عطف القصة على القصة ذكره الزخشي حيث قال ليس المعتمد بالعطف الامر حتى يطاب له مشاكل من أمر أو نهى يعطف عليه انما المعتمد بالعطف جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين فيعتبر حينئذ المناسبة بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيها

فالمعطوف هاهنا مجموع وصف ثواب المؤمنين كما فصل في قوله وبشر الذين الى خالدين على مجموع وصف عقاب الكافرين كما فصل في قوله « وان كنتم في ريب الى اهدت للكافرين » لا الجملة الامرية التي هي بشر ذكره السيد المحقق في حواشي الكشف اذا عرفت ذلك فعطف القصة على القصة وجه للعطف حسن دقيق اعتبره صاحب الكشف لا يلزم منه جواز عطف الانشائية على الاخبار قال صاحب المنى واما ما نقله أبو حيان عن سيويو فقلط عليه ، وأما قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت أو نصبت لانك لا تبني الصفة إلا على من أثبتته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلها بمنزلة واحدة قال الصغار لما منعها سيويو من جهة التعت علم ان زوال التعت يصححها فقدم أبو حيان من كلام الصغار ولا حجة فيما ذكر الصغار لاذ قد يكون الشيء مانعاً ويقتصر على ذكر أحدها لانه الذي يقتضاه المقام ، واما وهل عند رسم دارس من معول ، فهل فيه نافية مثلها في قبل يملك الا اتقوا المتأيقون ، واما هذه خولان فعنائه ثوبه لخولان أو انهاء للسببية مثلها في جواب الشرط واذ قد

(قوله) على جملة عقاب وصف الكافرين ، الى هنا لفظ الكشف ثم قال كما تقول زيد يعاقب باقيد والارهاق وبشر عمر بالعتق والاطلاق ولك أن تقول هو معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يابى تيم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يافلان بنى أسد بأحسن اليهم وفي قراءة زيد بن علي عليه السلام بضم وبشر على لفظ المبني للغير عطفاً على أعدت انتهى لفظ الكشف (قوله) فعنائه ثوبه لخولان ، فالمعطوف عليه أمر في المبني المحسن

استدلاً بذلك فلا استدلاً بقوله تعالى أنا أعطيناك الكوثر فصل لربك ونحوه في التنزيل كثير ، وأما وكل ما فيك فيتوقف على النظر فيها قبله من الآيات وقد يكون معطوفاً على مقدر يدل عليه المعنى أي ما فعل كذا وكل كما في قوله تعالى واهجرني ملياً وقد قبل الشلبي عن التفتازاني أنه أشار إلى جواز عطف الأخبار على الانشاء في قوله ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا قال وإنما ينتهض لو كان قوله ولا نكذب عطفاً على مجموع التثنية لكنه يتمل العطف على نرد والمعنى على تنفي مجموع الأمرين الرد وعدم التكذيب وإن يكون حالا وذلك ظاهر قال الشلبي وقد نص التفتازاني في أول أحوال المسند إليه على جواز ليت زيدا قائم وعمره منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الأولى ورده بأنه لم يستدل على تصحيحه وثبوت نقله عن العرب لأنه إنما قال كما تقول ليت زيدا قائم وعمره منطلق فإراد مجرد التمثيل لا تصحيح المثال (قوله) ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ، المراد ترتيب المقصود في الكتاب فلا يضر خروج الخطبة وأما المقدمة فهي وإن لم تكن مقصودة في العلم فهي مقصودة في الكتاب وأما الأبحاث الثلاثة فهي تابعة للمقدمة كما صرح بذلك المؤلف في أول المقصد الأول حيث قال ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الأبحاث المحتاج إليها في هذا العلم فلما كانت تابعة للمقدمة أطلقت عليها هاهنا تعليقاً لاحتياج المقاصد إليها كما تقدم وقد أشار إلى ذلك المؤلف في شرح قوله وهاهنا أبحاث ، لا يقال إن المؤلف عليه السلام أخرجه عن المقدمة حيث قال فيها يأتي والمذكور في المقدمة حد العلم وغايته وموضوعه فيلزم أن لا يشملها هذا التقسيم لانا نقول قصد بالمقدمة فيها يأتي ماهو المشهور في الاطلاق وهاهنا قصد بها مايشمل ماهو من توابها تعلقاً وتقييد ما ذكرنا قوله فيها يأتي ولما فرغ من الأمور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة أخذ في ثلاثة مباحث حيث لم يقل ولما فرغ من المقدمة (قوله) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته ، هكذا في شرح الرسالة للقطب والسعد ومنه في شرح التلخيص واعترض الشيخ هذه العبارة في حواشيه حيث قال ولا تخلو العبارة عن شيء ولو قال جعل الشيء في مرتبته لكان أليق ولعل وجهه أن الحد يجب صدقه على كل فرد من أفراد الحدود وهو لا يصدق بصيغة العموم ﴿٢٧﴾ على الحدود فإن الترتيب اللغوي يتحقق

بوضع الشيء في مرتبته ولو واحداً وقد اعترضوا بمثل هذا على قول ابن الحاجب في مبادئ اللغة كل لفظ وضع لمعنى واتفرق بين معناه لغة

(ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون بعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير وهو بهذين المعنيين لا يتعدى بعلى

واصطلاحاً أن الترتيب في اللغة يتحقق بوضع شيء واحد في مرتبته التي تليق به وتناسبه أو بوضع شيئين فصاعداً كل في مرتبته وإن لم يطلق اسم الواحد وفي الاصطلاح لا يتحقق إلا بين شيئين فصاعداً مع إطلاق اسم الواحد عليهما من غير اعتبار جعل كل في مرتبته التي تليق به كما صرح بذلك السعد فيها يأتي قريباً إن شاء الله تعالى (قوله) وفي الاصطلاح جعل الأشياء الخ ، المراد ما فوق الواحد كما هو المراد بكل جمع مستعمل في التعريفات وعبارة السعد في شرح الرسالة جعل شيئين فصاعداً الخ (قوله) اسم الواحد أي اسم هو الواحد فلاضافة بيانية (قوله) ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير ، احتراز عن تركيب الادوية فإنه ليس بترتيب ومعنى النسبة لما أن يقال هذا مقدم على ذاك وذلك متأخر عن هذا وإن لم يكن التقديم لمناسبة كما ذكره السعد حيث اعترض في شرح الرسالة على من زعم أن التقديم والتأخير فيها بين الأشياء يكون مناسباً قال السعد لأنه إنما نشأ عن معناه اللغوي قلت لأنه لغة جعل الشيء في مرتبته التي تليق به وتناسبه (قوله) وهو بهذين لا يتعدى بعلى ، بل بنفسه فإن المعنى عليهما رتباً أجزائه الكتاب أي جعلت كلاهما في مرتبته أو جعلتها بحيث يطلق عليهما اسم الواحد الخ فلا يحتاج إلى تعدية هذين المعنيين بعلى وإنما قدرنا المضاف أعنى لفظ الأجزاء لما سألنا من أن الترتيب بهذين المعنيين لا يتعدى إلى ضمير الكتاب بل إلى مضاف مقدر هو لفظ الأجزاء

(قوله) وقد اعترضوا بمثل هذا الخ ، الذي اعترض به على ابن الحاجب زيادة لفظ كل في حد الموضوع ذي التقيد تعدد الأفراد فيصير الحد للأفراد والحد إنما هو للماهية وبالماهية وقد اعترض عليه بمثل هذا الاعتراض على قوله في الكافية كل ثان وقد اعتذر له الشارح الجامي بخلاف ما هنا فإن كل داخلة على متعلق الجعل فلم يصدق الحد لصيغة العموم على الحدود فاعتراضان متغايران فتأمل والله أعلم أه أملا معنى لشيخنا أرحم ن (قوله) لا يتعدى بعلى بل بنفسه ، الترتيب بالمعنى اللغوي والاصطلاح لا يتعدى إلى مفعول ثان لأن نفسه ولا بواسطة حرف جر فتأمل والله أعلم أه إملاء شيخنا خ

(قوله) فهو مضمن إما معنى الاشتغال ، قال الشريف مامعناه التضمن ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك أحمد اليك فلاناً فانك لاحظت فيه مع معنى الحمد معنى الانتهاء ودلت عليه بذكر صلتته أدنى كلمة الى كأنك قلت انهي حمداً اليك وفائدة التضمن اعطاء مجموع المعنيين فالعنوان مقصود ان معاً قصداً وتبعاً فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيداً فيه على انه حال كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ولتكبروا الله حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما في أحمد اليك فلاناً او حالاً كما يدل عليه قوله في الكشاف في قوله تعالى الذين يؤمنون بالتيب أي يعترفون به ولا بد من اعتبار الحال أي يعترفون به مؤمنين إذ لو لم يقدر لكان مجازاً عن الاعتراف لانضميناً قال قيل إذا كان المعنى الآخر مراداً بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضرار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه اجيب بأنه لما كانت مناسبتة للمذكور بمعونة ذكر صلتته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه ومن ثمه كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه اهـ (قوله) وإما معنى البناء ، أي وإما مضمن معنى البناء (قوله) فانه أي البناء يتعدى بعلى الى اسلوبه ، أي اسلوب البناء في الصحاح وغيره الاسلوب بالضم الفن والطريق يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي في فنون منه وطرق جمع أسلوب فالمناسب بهذا أن يكون المراد بأسلوب البناء في كلام المؤلف هيئته وطريقته التي هو عليها من كون الدار مثلاً على طبقة أو طبقتين وعلى شكل مخصوص تشبيهاً لهيئات البناء بفنون الكلام وأنواعه وبأسلوب الكتاب أي هيئته من كونه على مقدمة ومقاصد معروفة معدودة مقدماً ﴿٢٨﴾ بعضها على بعض (قوله) أو يقال ان الترتيب الخ، يعني في الاصطلاح وفي عطف أو

يقال على ما سبق خفاء ولعله عطف على قوله مضمن كأنه قال أو فهو يقال فيكون الضمير للشان (قوله) معنى ترتيب الكل وهو الكتاب جعل أجزائه مرتبة ، ففي هذا الوجه لا يلاحظ في العبارة تقدير الأجزاء بل يوقع الترتيب على الكتاب باعتبار أجزائه بخلاف

فهو مضمن اما معنى الاشتغال لا يقال يلزم اشتغال الشيء على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء فتغايروا واما معنى البناء فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين أو يقال ان الترتيب يتعدى بعلى بناء على ان معنى ترتيب الكل جعل أجزائه مرتبة وهذا يقتضيه على أنحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع عليه والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً وهو بالمعنيين المتقدمين على حذف مضاف أي رتبته أجزائه لا بالآخر

المعنيين السابقين فان المعنى عليها جعل أجزاء الكل في مرتبتها ومعنى الثاني جعل أجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد وأيضاً في هذا المعنى يتعين فيه تقديم ما هو الانسب كالقدمة على المقاصد لان الترتيب يقع على وجوه مختلفة عين المؤلف بقوله على مقدمه ما هو الانسب من تلك الوجوه بخلاف المعنيين السابقين وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله الى النحو المعين الواقع هو عليه وبما ذكرنا لا يرد ما يقال ظاهر العبارة ان هذا المعنى على حذف المضاف وهو لفظ الأجزاء مع انه سيأتي قريباً ان شاء الله تعالى ان اعتبار حذف المضاف انما هو على المعنيين السابقين لافي هذا المعنى الآخر ولم يتعرض الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته لهذا الوجه ولا لتضمنيه معنى البناء بل قال فالوجه أن يضمن الترتيب معنى الاشتغال (قوله) وهذا ، أي جعل أجزائه مرتبة (قوله) والضمير ، يعني في رتبته (قوله) وهو ، أي الترتيب بالمعنيين المتقدمين وما جعل كل شيء في مرتبته وجعل الأشياء المتعددة الخ (قوله) على حذف مضاف ، اذ ليس المراد رتبته الكتاب بمعنى جعلته في مرتبته ولا معنى لجعله بحيث يطلق عليه اسم الواحد وهو ظاهر (قوله) لا فالآخر ، المشار اليه بقوله أو يقال الخ

(قوله) وتارة يعكس ، فيكون التقدير هاهنا على الاول رتبته مشتقاً او مبيناً وعلى الثاني اشتغال أو بنى مرتباً اهـ منه ح (قوله) اذ ليس المراد رتبته الخ ، بل المعنى جعلت أجزائه كلاماً منها في مرتبته اهـ منه

(قوله) وانما رتب أي الكتاب عليها لأن ما يجب أن يعلم الخ ، الظاهر أن الحصر واقع بين الترتيب ومتعلقه أنفي عليها فالمعنى ما رتب الكتاب إلا عليها والمعنى حصر الكتاب في مقدمة وثمانية مقاصد لأن ما يجب الخ فالتعليل للحصر لا للترتيب فانه وإن استقسام كون أول الكلام علة لتقديم المقدمة على المقاصد بناء على أن ما يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه ينبغي تقديمه على المقاصد لم يستقم كون آخره علة لتقديم ما قدم من الأقسام كما لا يخفى فلا بد لتقديم ما قدم منها من دلة أخرى ولهذا احتاج المؤلف عليه السلام لتقديم بعض المقاصد الى تعليل آخر كما يأتي حيث قال في أول المقصد الأول وقدم الكتاب لأنه أصل الأدلة الشرعية والسنة على الإجماع لأنها أصله والإجماع على القياس لسلامته عن الخطأ ولو جعل الحصر واقعاً بين المعلل وعلة له لكان المعنى ما رتب عليه إلا لكذا فيكون التعليل المذكور للترتيب أعنى تقديم بعضها على بعض وليس كذلك كما عرفت « واعلم » أن الحصر مستند من قوله رتب كما ذكر الشيخ مثله في قوله رتب المختصر وكأنه مستفاد من المقام إذ لو كان ثم أمر آخر لذكر لاقتضاء المقام ذكره وقد صرح المؤلف بالحصر حيث قال والحصر في هذه الأجزاء بالاستقراء (قوله) لأن ما يجب أن يعلم الخ ، قيد الوجوب في عبارة المؤلف عليه السلام احتراز عن قسم يصدق عليه قوله أولاً وهو ما لا يتوقف عليه الشروع ولا يكون مقصوداً بالذات وذلك لأن هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار فليس مما يجب أن يعلم فينحصر المراد بقوله أولاً فيما يكون مقصوداً بالذات (قوله) اما ان يتوقف الشروع فيه أي في العلم على بصيرة ، متعلق بالشروع و (قوله) عليه ، متعلق بالتوقف والضمير عائد الى ما يجب أن يعلم وانما قال على بصيرة إشارة الى أن ليس المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم لأن المفهوم من توقف الشروع على الشيء أنه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر أن شيئاً ما ذكر لا يتوقف عليه هذا المعنى أعنى عدم الشروع بدونه ألا ترى أن كثيراً من الطالبين يعمل كثيراً من العلوم الأدبية كالنحو وغيره مع الدهول عن رسومها وغاياتها (قوله) والثاني ، أي المقصود بالذات

وانما رتب عليها لأن ما يجب أن يعلم في هذا العلم اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه أولاً الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض منه استنباط الأحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس أو عما تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولاً فاما عقلي محض وهو الثامن أو يترتب على السمع وهو الخامس أو سمعي منظور في سنده أو متنه وهو الرابع أولاً فاما قول فقط

التعادل والترجيح (قوله) أولاً ، أي لا باعتبار تعارض ما تستنبط هي منه (قوله) فاما عقلي ، التقدير أو البحث عما تستنبط هي لا باعتبار تعارضه فاما عقلي محض الخ وفي العبارة ما لا يخفى ولو قال المؤلف أو عن أحوال ما تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولاً فاما عن أحوال عقلي الخ ثم يقول أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه لكان أظهر والله اعلم (قوله) وهو الثامن ، وهو أحكام العقل (قوله) الخامس ، وهو القياس (قوله) أو سمعي منظور في سنده أو متنه ، وهو الرابع وهذا الرابع يدخل تحته باب الاخبار والأمر والنهي العام والخاص والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ كما يأتي إن شاء الله تعالى فتقدير الكلام أو سمعي منظور في سنده أو متنه أولاً لا يكون منظوراً في سنده أو متنه بل في أحوال له آخر فلو قال أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه أولاً بل باعتبار أحوال قول فقط الخ لكان أحسن هذا وقد عرفت وجه تقديم المقصد الأول على الثاني والثاني على الثالث وأما وجه تأخير الرابع فإنه لا أمور عامة للثلاثة فاللائق تأخيرها عنها واما تقديمه على الخامس وهو القياس فليتنصل بالثلاثة واللائق تقديم الخامس على السادس وهو الاجتهاد لأن البحث في الخامس عما تستنبط منه الأحكام فيقدم على نفس الاستنباط وينظر في وجه تقديم السادس على السابع وهو التعادل والترجيح وتقديم السابع على الثامن

(قوله) مستفاد من قوله رتبته ، مع متعلقه وهو على مقدمة وثمانية مقاصد كما يدل ذلك على هذا قوله وكأنه مستفاد من المقام اه إملا معنى ح عن خط شيخه (قوله) ولو قال المؤلف أو عن أحوال الخ ، تقدير الأحوال مضافة الى ما تستنبط هي منه لا يناسب إذ تصوير الأحوال هي المقسم والتقسيم هو لنفس ما تستنبط هي منه الا في الرابع والسابع فهو له باعتبار حاله فتبقى عبارة ابن الامام على ظاهرها وتعمل على التغليب اه إملا عبارة الشريف في آخر القولة التي أولها قوله والحصر ينادي على أن البحث عن الأحوال اه من خط المغربي فكلام سيلان مستقيم تمت ح عن خط شيخه المغربي

(قوله) وهو الاول ، أي الكتاب (قوله) فاما عن واحد ، أي فاما أن يقع مابعضه قول وبعضه فعل عن واحد (قوله) وهو الثاني ، أي المقصد الثاني وهو السنة (قوله) أو جماعة ، يعني أو يقع عن جماعة وهو الثالث أي المقصد الثالث وهو الاجماع (قوله) وانحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء ، قال في شرح المختصر ومن رام حصرا عقليا فقد ركب شططا لانه لا يتم الحصر بالترديد بين النفي والاثبات لانه يرد المنع على الشق الاخير أعني قوله أولا قال الا ان يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء قال الشريف الحصر اما عقلي مردد بين النفي والاثبات يجوز العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقرائي لا يكون كذلك فيستند انحصاره الى التبع والاستقراء قال وجه التبع هاهنا انه لما كان علما متوسطا بين الاحكام وأدلتها في الاستنباط فلا بد أن يتعلق باحوالها وما ينسب اليه من تلك الخبيثة وقد استقرت فلم يوجد غيرها مع جوازه عقلا (قوله) المقدمة هي لغة صفة النخ ، الذي في شرح التلخيص المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم بمعنى تقدم قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته يعني منقولة عنها المناسبة ظاهرة بينهما فيكون لفظ المقدمة في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب حقيقة اصطلاحية لتحقيق الوضع ثانيا قال ويحمل ان يريد انها مستعارة منها فيكون لفظ المقدمة مجازا فيها ثم أشار الى رده بقوله ويمكن ان لا يلتزم النقل ولا التجوز بان يقال انها في الاصل صفة حذف موصوفا اطلقت على طائفة من المعاني أو طائفة من الالفاظ متقدمة على العلم أو على سائر الفاظ الكتاب وبه يشعر كلام ﴿٣٠﴾ المغرب حيث قال قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش والكتاب قلت وحاصله

وهو الاول أو بعضه قول وبعضه فعل فاما عن واحد وهو الثاني أو جماعة وهو الثالث وانحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء المقدمة هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه قال جابر الله في الفائق الفتح خلف وأجازه هنا بعضهم والوجه ظاهر (١) واللام فيها وفيما يجي من المقاصد للعهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلاثة معان اخر هي تصور العلم بمجده والتصديق بغايته والتصديق بموضوعية موضوعه والشروع في العلم على وجه البصيرة (١) قوله والوجه ظاهر لانه من قدم المتعدي لا غير لان ذكره قبل الشروع من المقاصد يقتضيه اه من حواشي الدواني (٢) وفي شرح الجمع للمحلي مالفظة بكسر الدال لمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وبفتحتها على قلة كمقدمة الرجل في لغة من قدم المتعدي اه

أنها في الاصل صفة ثم غلبت عليها الاسمية وعبارة المؤلف تشعر بالغلبة حيث قال هي لغة صفة وايراده لكلام المغرب يشعر بترجيحه عليه السلام عدم النقل والتجوز لكن لو ذكر مقدمة الكتاب مع مقدمة الجيش كما ذكره الشيخ عن المغرب لكان أظهر (قوله) الفتح خلف ، أي باطل وذلك لان العمل حينئذ لازم (قوله) وأجازه هنا ، يعني في مقدمة العلم والكتاب لافي مقدمة الجيش (قوله) وأجازه هنا بعضهم ، صرح

الدواني بذلك حيث قال يفتح الدال وكسرها قال في حاشيته وما ذكره الزمخشري معارض برجحان الفتح لفظا ومعنى فان الكسر يحتاج الى تكلف بان يجعل التقديم بمعنى التقدم أن بان يعتبر فيها تقديمها لنفسها لما فيها من استحسان التقدم أو تقديم من عرفها على من لم يعرفها بخلاف اطلاق المقدمة بالفتح فانها لا تحتاج الى شيء من التكلف (قوله) والمذكور فيها ، يعني ان القوم يطلقون المقدمة على الالفاظ الدالة على مقدمة العلم للعلاقة الظاهرة بين اللفظ والمعنى (قوله) حد العلم وما يتبعه ، من الكلام على الدليل المذكور في حد العلم وعلى انفعه (قوله) والتصديق بموضوعية موضوعه هكذا عبارة غير المؤلف والمراد بذلك التصديق بكون الشيء موضوعا اذ هو الذي من مقدمات الشروع على بصيرة واحترزوا بذلك عن التصديق بوجود الموضوع لكونه من اجزاء العلوم لامن مقدمة الشروع كذا ذلك معروف والغاية وان كانت كذلك أعني ان الذي من مقدمات الشروع هو التصديق بكون الشيء غاية لا للتصديق بوجودها الا ان التصديق بوجود الغاية لما لم يكن من اجزاء العلوم لم يشيروا بعبارة تخرج كما أشاروا في الموضوع الى اخراج التصديق بوجوده بكونه موضوعا فتأمل

(قوله) فلا بد ان يتعلق باحوالها وما ينسب اليه ، في حاشية الشريف وما ينسب اليها وهي أوضح اه ح (قوله) فانها لا تحتاج الى شيء من التكلفين ، لكن يقال هذا من اثبات اللغة بالترجيح اه منه ح (قوله) يعني ان القوم يطلقون النخ ، ينظر في هذا اه ح قال من املاء شيخه وخطه

(قوله) على الثلاثة المفادة ، وهي العلم بمجده الى آخر ما ذكره (قوله) بلا واسطة ، متعلق بقوله واقف (قوله) وعلى المفيدة ، وهي نفس الحد والغاية والموضوع (قوله) لكونها نظرية ، أي المفادة وهي التصديق بمجده وغايته وموضوعية موضوعه وهذا تمثيل للتوقف اما تصور العلم فلاه اذا كان نظرياً توقف على اكتسابه بالحد وذلك ظاهر واما التصديق بغايته وموضوعية موضوعه فكونه متوقفاً على معرفة نفس الموضوع والغاية لا يقتضي كونه نظرياً إذ قد يتوقف التصديق الضروري على تصور أجزائه كما ذكره في شرح المختصر في المبادي حيث قال التصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضرورياً كان أو نظرياً واعلم ان في قول المؤلف عليه السلام لكونها نظرية ردا لما ذكره الدواني من ان مامن تصور أو تصديق إلا ويمكن أن يكتسب حصوله بلا نظر بل بحس فان صاحب القوة يعلم المطالب كلها بالحدس قال في شرح المواهب في ود مذهب من قال يمكن الاكتساب بغير النظر لا طريق لنا مقدورا الى العلم سوى النظر فان الالهام والتعليم غير مقدورين بلا شبهة وكذا التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج انتهى (قوله) فيصدق تعريف المقدمة المذكورة في التقسيم الخ ، يعني المذكور سابقاً بقوله اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة الخ (قوله) سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني اما المعاني فالتوقف عليها ظاهر واما الالفاظ فلحصول التوقف عليها بواسطة افادتها للمعاني وبهذا تعرف ضعف القول بالفرق المشار اليه بقوله وقيل ان اريد بها الالفاظ الخ « واعلم » ان المؤلف قد دل كلامه على ان ما ذكره هاهنا مقدمة علم حيث قال سابقاً والمذكور فيها حد العلم الخ وخيت قال فيها يأتي « واعلم » انا لا تريد حصر مقدمة العلم في ثلثة الخ ﴿ ٣١ ﴾ وهل يؤخذ من كلام المؤلف في

هذا المقام تقي مقدمة الكتاب كلامه محتمل فان قوله فيصدق تعريف المقدمة المذكورة يحتمل أن يكون اشارة الى تقي مقدمة الكتاب لكن لا لأن اثباتها اصطلاح جديد بل لصديق تعريف مقدمة العلم على الالفاظ ولهذا قال سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني حيث لم يقل فيصدق تعريف المقدمة المذكورة على

واقف على الثلاثة المفادة بلا واسطة وعلى المفيدة بواسطة توقف المفادة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة المذكور في التقسيم سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني أو المركب منهما وهكذا لو اريد بها النقوش وحدها أو مع واحد من الثلاثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد بها المعاني فمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم (١)

(١) الظاهر عدم لزوم اذ المراد بمقدمة الكتاب طائفة من ألفاظ الكتاب فيصح ان يكون الكتاب عبارة عن المعاني اذ الاصل في الاضافة تباين المتضايفين الا ان يكون اضافة الالفاظ الى الكتاب بيانية فيتحقق لزوم المذكور والله اعلم اه املا سيدنا صفي الدين احمد بن صالح بن ابي الرجال رحمه الله

مقدمة الكتاب ويؤيد هذا مقابله عليه السلام لما ذكر بقوله وقيل الخ ويحتمل ان يكون المراد بقوله فيصدق الخ اشارة الى بيان النسبة بينهما لا الى تقي مقدمة الكتاب يعني ان النسبة بينهما على ما ذكره المؤلف هو العموم من وجه لاجتماعهما فيما ذكره لا التباين السكي كما عند القائل باثباتها فان النسبة عنده هو التباين السكي ويؤيد هذا الاحتمال ان مقدمة الكتاب قد تكون بغير الالفاظ الدالة على الحد والموضوع والنهاية وانه يعتبر فيها التقدم لافي مقدمة العلم والله أعلم (قوله) وقيل ان اريد بها الخ ، ذكره السعد وتبه الدواني (قوله) لانها ، أي مقدمة الكتاب ما يذكر قبل الشروع والمذكور نيل الشروع انما هو الالفاظ (قوله) لارتباطها ، أي المقاصد اعتبر الشيخ العلامة رحمه الله في تقدير مضاف في قوله به أي ارتباطها بمعاني ما يذكر قبل الشروع وكذا في قوله ونفعه أي نفع معاني ما يذكر وأشار الشلبي الى عدم اعتباره وتبعه المؤلف لما عرفت من ان الالفاظ مفيدة بواسطة المعاني (قوله) لما سبق ، يعني من التوقف وقد عرفت انه حاصل في الالفاظ وان كان بواسطة (قوله) وهي التصديق بمجده ، الاظهر وهي تصوره بمجده ويدل عليه ما سياتي اه ح (قوله) بواسطة افادتها للمعاني ، وأما النقوش لحصول التوقف عليها بواسطة كونها نقوشاً للالفاظ التي هي قوالب للمعاني اه من أنظار ح (قوله) الى بيان النسبة بينهما ، دعوى لمحيي ان عبارة ابن الامام تحتمل اشارة الى النسبة بين المقدمتين غير ظاهر فلا كلام في ان عبارة ابن الامام انما تستلزم النسبة ستزائماً لا احتمالاً اه (قوله) والمذكور قبل الشروع انما هو الالفاظ ، ينظر في الحصر اذ في الصحاح ما معناه ان الذكر يطلق على الذكر لسانی والله كرا تلي اه ح قال من املاء شيخه وخطه

(قوله) أن لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني ، اذ لو كان عبارة عنها لم تتم هذه الشرطية أعني قوله ان اريد المعاني الخ (قوله) وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول ، اما السعد « بياض في الامهات » وأما الدواني فلانه ذكر ما نقله المؤلف سابقاً من ان الإشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني الى آخر ما ذكره المؤلف هذا والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب على هذا هو القياس السكلي فان مقدمة العلم معاني ومقدمة الكتاب ألفاظ وأما بيان النسبة بين اللفاظ مقدمة العلم وبين مقدمة الكتاب وكذا بين مدلولات مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فذكر في حواشي التلخيص (قوله) اصطلاح جديد الخ ، هذا الاعتراض ذكره الشريف ورد بانه ذكرها صاحب الفائق حيث قال المقدمة الجامعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى أقدم وقد استعير للاول من كل شيء فقبل مقدمة الكتاب وكذا ذكرها صاحب المغرب حيث قال قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب فليس اصطلاحاً جديداً واما الشاذلي وتبعه الشيخ رحمه الله فذكر ان اطلاق المقدمة على الالفاظ لا يحتاج الى اصطلاح جديد ولا الى نقل عليه من كلامهم كما لا يحتاج اطلاق الفن مثلاً على جزء من الكتاب الى الاصطلاح والنقل فان المصنفين كثيراً ما يسمون طائفة من كلامهم فناً أو قسمًا أو باباً أو فصلاً فاطلاق مقدمة الكتاب على الالفاظ المذكورة كاطلاق فن الكتاب وقسمه وفصله على ما جعلت أجزائه (قوله) واعلم انا لا اريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ، يعني لا يتوهم من الاقتصار عليها ومن قول المؤلف سابقاً واقف على الثلاثة ارادة حصر توقف الشروع على بصيرة في الثلاثة لما ذكره من ان البصيرة ليست أمراً مضبوطاً فكون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الحصر في الحد والموضوع والغاية كيف والشروع على بصيرة يحصل بازدياد مما ذكر في أوائل الكتب وبانقضاء كما اعترف به الشريف (قوله) ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة يعني من مراتب ما يحصل به البصيرة لما عرفت من انها ليس لها معنى محصل وينظر ﴿٣٢﴾ في فائدة هذا مع قوله سابقاً لا يزيد حصر مقدمة العلم الخ فان معنى حصر

أن لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول وقيل اثبات مقدمة الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم « واعلم » انا لا اريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة فمن اطالع على رابع خارج يوجب ازدياداً (١) في البصيرة فله ان (١) كباحث الالفاظ فانها توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته بها ولذلك قيل الاولي ان تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله اه من مرآة القهوم

المقدمة حصر ما يفيد كونه على بصيرة ولذا لم تعرض للجمع بينهما في حواشي المطول (قوله) فمن اطالع على رابع ، بل وأكثر من ذلك كما زاد بعضهم استمداد العلم ومعرفة حكمه وكتقسيم العلم والكتاب الى أقسام وأبواب وفصول ليطلب في كل باب ما يليق به وكما قيل

ان مباحث الالفاظ مما يوجب ازدياد البصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته لها قال ولذلك قيل الاولي ان تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله (قوله) يوجب ازدياداً في البصيرة ظاهر هذا وقوله فيما يسأل في شرح قوله وهاهنا البحوث ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة ان المقدمة توجب الازدياد وظاهر ما سبق وقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة ان تفسر البصيرة انما حصلت بها فينظر في وجه ذلك يقال وجه ذلك ان يراد بما سبق وقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة البصيرة الكاملة

(قوله) وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول ، الاظهر ان يقال صاحب هذا القول قد صرح بان مقدمة الكتاب طائفة منه فاذا جعل مقدمة الكتاب انما هي الالفاظ فقد ازم منه كون الكتاب كذلك والله اعلم اه (ح) (قوله) وكذا بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ، أعني الالفاظ التي تدل على الحد والموضوع والغاية كما هو المشهور من جعلها مقدمة العلم وكذا بين تلك المعاني التي هي مقدمة العلم وبين مدلولات مقدمة الكتاب فالعلوم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف وعكس في مقدمة العلم والاجتماع حيث تصدر الكتاب بذكر الحد والموضوع والغاية وصدق مقدمة العلم والفاظها بدون مقدمة الكتاب حيث لم يصدر بذلك والعكس حيث صدر بغيرها اه من خط (ح) (قوله) يحصل بازيد ، كما فعل المؤلف عليه السلام فانه جعل البحوث الثلاثة من توابع المقدمة اه (قوله) فان معنى حصر المقدمة ، في حاشية في الثلاثة اه (قوله) البصيرة الكاملة ، الاحسن في حل عبارة المؤلف ان يقال حصول البصيرة متوقف على الثلاثة وازديادها يحصل بما زاد على الثلاثة فلا حاجة الى حمل البصيرة على الكاملة كما يظهر من كلام المؤلف رحمه الله فتأمل والله اعلم اه (ح)

(قوله) بهذه الحقيقي ، لم يقيد في شرح المختصر الحد الحقيقي والرسمي بالتام بل صرح الشريف بالتعميم حيث قال اما تاماً ان كان تمام حقيقة مسمى العلم أو ناقصاً ان كان بعضها ورجع الى ذلك المؤلف في آخر الكلام حيث قال فان من تصور علماً برسمه حيث لم يقيد بالتام (قوله) فقد عرف خاصته ، كالا يصال الى الاستنباط في اصول الفقه (قوله) وعلم ان لكل مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة هذا في الرسم بناء على انه بخاصة شاملة (قوله) وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسألة الخ ، فان من تصور النحو بأنه علم باصول تعرف به أحوال أواخر الكم من حيث الاعراب والبناء حصل عنده مقدمة كلية هي ان لكل مسألة من مسائل النحو لها مدخل في تلك المعرفة فاذا ورد عليه مسألة معينة تمكن من ان يعلم انها من النحو بان يقول هذه مسألة لها مدخل في معرفة اعراب الكم وبنائها وكل مسألة كذلك فهي من النحو فهذه المسئلة منه هكذا ذكره السيد (قوله) اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحالة اقدمه عليه ، هكذا في حواشي شرح المختصر الشريف ولعل المراد استحالة ذلك في حكم العادة فان من أقدم على محض البحث ككامل التراب ووزن الحجارة عد غير عاقل فيستحيل في العادة اقدام العاقل عليه وقال بعضهم الشروع في الافعال الاختيارية لا يتأتى إلا بزيادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على علم تصوره فلو لم يتصور الشروع فيه أصلاً ولم يعتقد له فائدة ما امتنع الشروع فيه ضرورة (قوله) منها يترتب عليه لعل هذا حال من مالا يعتد به يعني أعتقد مالا يعتد به ﴿٣٣﴾ حال كونه منها يترتب عليه كأن

يشغل بعلم النحو مجرد معرفة اعراب بيت واحد من أشعار العرب فان ذلك وان ترتب على علم النحو فإنه لا يعتد به بالنظر الى تعلم النحو ونحو ذلك (قوله) عد كده عبتاً في نظره ، عبارة الشريف عد كده عبتاً عرفاً وهي أولى فان الطالب اعرف بما ذكرنا من علم النحو مثلاً انما يعد قله عبتاً عرفاً لا بسبب نظره وذلك ظاهر ولا يحسب نفس الامر فانه بمعرفة علم النحو قد حصلت له الفائدة المقصودة من طلبه في نظره وكذا حصلت له الفائدة المستند بها من علم النحو المترتبة عليه في نفس الامر

يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة ما ذكرناه اما الحد فلان من تصور العلم بجده الحقيقي أو رسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالاً فان من تصور علماً برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان لكل مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسألة معينة منه ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه قد علم ذلك واما الغاية فلان من حق كل طالب لعلم ان يجزم بفائدة المترتبة عليه المقصودة منه أو يظنها اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحالة اقدمه عليه وان اعتقد مالا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبتاً في نظره وان اعتقد باطلاً فربما زال اثنا سعيه فكان عبتاً في نظره أيضاً «واعلم» ان كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل تسمى من حيث انها على طرفه غاية ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو ما لاجله اقدم الفاعل على فعله وتسمى علة غائية (١) له وقد تخالف الفائدة الغرض كما اذا أخطأ في اعتقادها (١) والغرض والعلة الغائية يختلفان اعتباراً أيضاً فان الغرض بالقياس الى الفاعل والعلة الغائية بالقياس الى الفعل فان التأديب علة غائية للفعل وغرض للفاعل أه ساعد

وان لم يتعلم علم النحو لاجلها فلا عيب بحسب نفس الامر (قوله) وان اعتقد الخ ، عطف على معنى قوله اذ لو لم يصدق فيكون النقد لان له ولم يصدق ولانه ان اعتقد وهو دلة لقوله المقصودة منه لا لقوله مما يترتب عليه لان مالا يعتد به قد ترتب على علم النحو لكنه ليس بقصود منه وقوله وان اعتقد باطلاً دلة لقوله المترتبة عليه ففي الكلام لف ونشر غير مرتب ولو رتب اكان أظهر (قوله) وان اعتقد باطلاً الخ ، كان يشغل بعلم النحو لاجل الاحتراز عن الخطأ في الفكر الذي هو فائدة علم المنطق (قوله) فربما زال الخ ، أي الاعتقاد الباطل أثناء سعيه هكذا ذكره الشريف وانما زاد المؤلف كونه عبتاً في نظره لأن ما اعتقد به باطلاً عيب عرفاً زال اعتقاده أو لم يزل واما في نظره فانما يكون عبتاً فيه اذا زال الاعتقاد (قوله) كما اذا أخطأ في اعتقادها ، كأن يعتقد الطالب ان غائدة علم النحو الاحتراز عن الخطأ في الفكر

(قوله) بناء على انه خاصة شاملة ، الرسم لا يكون الا بالخاصة الشاملة فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخه المغربي (قوله) لعل هذا حال مالا يعتد به ، يتأمل فالظاهر انه المفعول الثاني لاعتقد والله أعلم اه كاتبه (ح)

(قوله) وبالنظر الى ذاتها ، فائدة هذا القيد اخراج تمايز العلوم بالغايات والاعراض فان العلوم تمايز بحسب تمايز غاياتها لكن ليس هذا التمايز بحسب ذاتها فان الغرض من العلم ليس جزء منه بل خارج عنه (قوله) تمايزا اعتبره القوم بالفعل ، هذا القيد لاخراج تمايزها بحسب المحمول بان يكون طائفة من الاحوال والمحمولات راجعة الى امر كالاعراب مثلا وطائفة اخرى الى امر آخر كالبناء فان العلوم التي تختلف بمحمل مسائلها يصدق عليها انها تمايزت بالنظر الى ذاتها لان محمولات مسائل العلوم من اجزاء العلوم كما ان الموضوعات من اجزائها وقد صرحوا بذلك في علم المنطق في بيان اجزاء العلوم لكن الذي اعتبره القوم بالفعل في تمايز العلوم هو الموضوع ومعنى ﴿٣٤﴾ اعتباره بالفعل انهم جعلوه وجبا لافراد كل من العلوم بالاسم والتدوين كالتدوين

واما الموضوع فلان تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذاتها تمايزا اعتبره القوم بالفعل بحسب تمايز الموضوعات فالف علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكافين من حيث انها تحل وتحرم وتوضح وتقصد وعلم اصول الفقه باحث عن أدلة الاحكام الشرعية من حيث انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه أى شىء هو لم يتميز المطلوب عنده زيادة تمييز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة اصول الفقه (١) القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية اصول الفقه في الاصل (٢) مركب اضافى كما يجي ولما احتجج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافى الى المعنى المخصوص جعلوه علما له على ما عهد في اللغة لاسم جنس له وهو من اعلام

واصول الفقه وغير ذلك لا المحمولات فلم يعتبروها في تمايز العلوم فلم يجعلوها سببا للتسمية والتدوين ببيان ذلك انهم لو اعتبروها لجعلوا مسائل المعربات من علم النحو فتا وأردوه بالتدوين والتسمية وجعلوا المبنيات فتا آخر مقردا بالتدوين والتعليم والتسمية وقس على ذلك ووجه عدم اعتبار المحمولات انها صفات مطلوبة لتدوات الموضوعات فجعلوها مدار الوحدة والتعدد لانها هي المقصودة (قوله) جعلوه ، أى اصول الفقه علما له أى المعنى المخصوص الذي هو مفهوم اصول الفقه أى القواعد الموصلة الخ وامادات اصول الفقه وهويته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل وهذا المفهوم عارض للمسائل كما ذكره السعد والشريف وهو من اعلام الاجناس (قوله) على ما عهد ، من أن المعنى الاضافى اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى الثاني ليقى على عهده ذكره الشريف

(١) فائدة اعلم ان كل حد لابد له من اربع علل العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية مثاله السرير العلة المادية فيه الخشب والعلة الصورية فيه الشكل الذى حصلت من آلاته أعنى الترتيب والعلة الفاعلية التجار والعلة الغائية الجلوس عليه ومثاله في اصول الفقه العلة المادية الاصول الاربعة والعلة الفاعلية المجتهد والعلة الصورية الوصف الذى جعل للمسئلة من الجواز وعدمه والعلة الغائية ارتفاع الجهل ومثاله في النحو الكلمة هي العلة المادية والهئية التى حصلت لها من كونها ماضيا أو مضارعا أو نحو ذلك هي الصورية والتكلم علة فاعلية وعرفن الصحيح من انما سدة غائية ومثاله في علم المعاني والبيان خواص المعاني علة مادية وثباته على حسب مقتضى الحال علة صورية والتكلم علة فاعلية وعرفن انما تصحيح والبليغ من غيرها علة غائية اه ح (٢) لما كانت اسماء العلوم كالأصول والفقه والنحو تطلق تارة بازاء معلومات مخصصة كقولنا زيد يعلم النحو أى يعلم تلك المعلومات الممينة وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات اختلفت تعاريف القوم باعتبار اختلاف المعنيين فن عرف اصول الفقه بالقواعد الموصلة فباعثار المعنى الاول ومن قال العلم بالقواعد فباعثار المعنى الثانى والله اعلم اه (٣) قوله اصول الفقه الخ اقول في عبارته عليه السلام اشكال حاصل من الاستفسار عن المراد بالاصل في قوله اصول الفقه في الاصل الخ فانه ان اراد

(قوله) هذا القيد لاخراج الخ ، يعنى انفسها وبالنظر الى ذاتها كما هو مقرر في بعض الحواشي فحذف قوله وبالنظر على قوله وفي انفسها عطف قصيري اه (ح) (قوله) لانها هي المقصودة ، ولو بالحيشية كالنحو والصرف فان موضوعها الكلمة واختلافها من جهة الحيشية فان البحث عنها في علم النحو من حيث الاعراب والبحث في الصرف من حيث جوهرها اه (ح) (قوله) وهويته ، المراد بالهوية ما به الشىء هو هو اه (ح) (قوله) وهو من اعلام الاجناس ، والحق انه ان قطع النظر عن الحال فهو علم شخص سواء قلنا العلم عبارة عن المسائل والتصديقات المتعلقة بها أو الملكات الحاصلات عن تكرر التصديقات وان لوحظ تعدد الحال فهو علم جنس لان المسمى حينئذ مفهوم كلي انما يتشخص بتشخيص محله لان القائم بذهن زيد فرد منه واقائم بذهن عمرو آخر وهكذا اه من التلويع شرح التنقيح

(قوله) لأن علم اصول الفقه كاليخ، هكذا ذكره الشريف وهو بناء على أن اصول الفقه هو العلم بالقواعد كما اختاره ابن الحاجب لانفس القواعد كما ذكره المؤلف عليه السلام فلا يناسبه ما ذكره سواء جعل اضافة علم في قوله لأن علم اصول الفقه بيانية أي علم هو اصول الفقه أو غير بيانية على أن يراد باصول الفقه القواعد انما يناسب ما اختاره ابن الحاجب ولعل الاضافة في عبارة الشريف تكون بيانية ليوافق ما اختاره ابن الحاجب من أن اصول الفقه هو العلم وما ذكره في شرح المختصر حيث قال واصول الفقه علم لهذا العلم (قوله) الا نادرا، كما ذكره الرضي في شرح الشافية انه قد جاء منه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله نهاكم عن قيل وقال كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهي قضية كلية الخ، هذا الحد أوردته في شرح المواقف واختاره الشيخ العلامة في حاشية شرح التلخيص حيث قال وما أحسن وأظهر ما قيل في تعريف القاعدة قضية كلية تعرف احكام جزئيات موضوعها منها وعدل عن التعريف بأنها حكم كلي ينطبق على جميع جزئياتها لتعرف أحكامها منه لما في بيان معناه من التكلف وقد استوفى الكلام في ذلك بما (٣٥) لا يسهل المقام (قوله) وجمع القواعد

قد تقرر ان الجمع المحلى باللام في الحدود تبطل فيه الجمعية وتكون اللام مجرد الجنس كذا نقل (قوله) فانه، أي البعض كالتقاعدة الواحدة جزء (قوله) والسكل، وهو اصول الفقه لا يصدق على جزئه وهو القاعدة الواحدة (قوله) قواعد مبادي اصول الفقه، المراد بالمبادي ما يحتاج اليه هذا العلم من العلوم كالعربية والمنطق ونحوها كذا نقل عن المؤلف رحمه الله

(قوله) وهو بناء على أن اصول الفقه هو العلم بالقواعد الخ، قاله في نجاح الطالب له قبل رحمه الله في القولة الثانية منه ما نقله قوله العلم بالقواعد الحق أن يقال أن اصول الفقه ونحوه نفس القواعد فن العلم المتعلق الحال في نفس زيد ليس هو حقيقة الاصول كما تقول في سائر الحقائق فليس السيف العلم بالحديد الخصوص بل نفسه فعلي

الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول أفراد متعددة اذ القائم منه زيد غير القائم منه عمرو (١) شخصاً وان اتحد معلوماً ولم يكن اسم جنس له لانه لم يعهد في اللغة النقل الى اسماء الاجناس الا نادرا كما حقق في موضعه بخلاف النقل الى الاعلام فانه أكثر من أن يحصى والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واستخراجها تفريعا وجمع القواعد لثلا يرد بعضها فانه جزؤ والسكل لا يصدق على جزئه ويخرج بقوله الموصلة بذاتها قواعد مبادي اصول الفقه فانها لا توصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول الفقه وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط غيرها

به الاصل في اللغة فاستعمال أهل اللغة لذلك المركب غير مسلم وان اراد به الاصل في الاستعمال فلا يتناول ما يريد بالاستعمال استعمال أهل الاصول فلما اراد بالاصول اصول الفقه بحسب مصطلحهم كما سيذكره بعد هذا فلما اراد بالاصل الاصل بحسب اصطلاحهم لكن تكريراً لما يذكره بعدمع انه لا يساعده على هذه الارادة قوله جعلوه علماً له على ما عهده في اللغة وذلك واضح واما ان يريد به استعمال أهل الشرع فلا مدخل له في موضع مثل ذلك المركب وان اراد بالاصل الاصل قبل التسمية فلا تحقق لمفارقة العلمية له عند ارادة التسمية به لهذا الفن ولا يخلص عن هذا الاشكال وسببه متابعة ابن الامام غيره في مثل هذه العبارة من غير نظر الى ما تنطبق عليه فهو غلط على غلط اللهم الا ان يقال واضح اللغة وضع المفردات وضماً حقيقياً ووضع المركبات وضماً نوعياً كما حققه ابن الامام في بحث الوضع وغيره وحينئذ يصدق على اصول الفقه انه من موضوعات صاحب اللغة بهذا الاعتبار فيتم أن يكون المراد بقوله في الاصل الاصل في اللغة نظراً الى هذه القاعدة والله اعلم بالصواب اه محرره احمد بن محمد بن اسحق (١) وهذا على جهة التجوز اذ اصول الفقه هي القواعد كما تقدم

هذا لا يتحقق الوجود الخارجي لهذه الحقائق المحدودة كما هو شأن سائر الماهيات لكن هذه ليس لها جزئي خارجي كما لاهية الفرس مثلاً لانها أشخاص ومسمى اصول الفقه مثلاً مجموع قواعد بنزلة مائة والف وكون الامر للوجوب والتمهي للحظر مثلاً كافر المائة والالف جزء لمسمى جزئي ذلك الاقب الملتزم من أجزاء كلها عقلية اه (قوله) لما في بيان معناه من التكلف، لكن التكلف في التعبير عن القضية بجزئها الذي هو الحكم اذ القاعدة قضية والحكم جزء منها بخلاف تعريف القاعدة بالتضيق اه (ح) (قوله) اصول الفقه لا يصدق على جزئه، هذا رجوع من المؤلف الى ما اختاره من أن اصول الفقه نفس القواعد لا العلم بالقواعد وقد سبق انه العلم بالقواعد وانه كل وهو بناء على خلاف ما اختاره كما عرفت اه منه اه (ح) (قوله) كذا نقل عن المؤلف رحمه الله، ولم يثبت بخط المصنف قال مؤلف الروض وهو ثابت في نسخة الحسن بن محمد المغربي اه

(قوله) كالأحكام العقلية، كالحكم بان هذا مماثل لذلك أو مخالف (قوله) والشرعية الأصلية، هكذا عبارة غير المؤلف كالشيخ العلامة والشريف بل صرح الإمام الحسن عليه السلام والشيخ أن الاعتقادية الأصلية إنما خرجت بقيد الفرعية وأنها داخلة في الشرعية ويتأمل في ذلك فإن من الاعتقادية الأصلية ما هو عقلي محض لا يستدل عليه بالسمع ولا يتوقف على الشرع ككثير من مسائل علم الكلام إذ معنى الشرعي ما استقيمن ﴿٣٦﴾ جهة الشرع أما بنقله عن أصله أو بتقريره على حد لوقل بدلا عن أمساكه لصح فاما الشريف

كأحكام العقلية والشرعية (١) الأصلية (٢) وقوله عن أدلتها التفصيلية بيان للواقع (٣) إذ الإجمالية لا يستنبط عنها ككون الكتاب حجة وهو متعلق بالاستنباط واعتراض بالمنطق إذ لا يتوصل إلا بقواعده فيكون جزءاً من الأصول واجيب بان وصف القواعد بالإيصال يشعر بمزيد اختصاص لها (٤) بالأحكام * ولما فرغ من حده باعتبار كونه لقباً واللقب علم إذا لوحظ معناه الأصلي اشعر بمدح أو ذم وهذا يشعر باتباع الفقه في الدين على مسماه فهو صفة مدح اخذ في تعريفه باعتبار معناه الإضافي وقدم حده باعتبار كونه لقباً لأنه المقصود الأصلي وإن كان باعتبار الإضافي متقدماً وجوداً فإن ذكره تبع فقال (والأصل) في اللغة ما يبتنى (٥) عليه غيره وهو في الاصطلاح (الدليل) يقال الأصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجح يقال الأصل الحقيقة والمستصحب يقال تعارض الأصل والطارى والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو

له عليه السلام وسيأتى له ما يؤيد هذا في حد الفقه اهـ (١) قال الزركشى في شرح الجمع في تعريف الفقه مالهظة واعلم أن جعل قولهم بالأحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحتز بكل واحد منهما عن شئ طريقة الامام في الحصول ومتابسه والتحقيق أن الأحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه على شئ فإن الأحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو اسم لما سيأتى تعريفه من الخطاب النقسم إلى الإيجاب والتحرير وغيرها وقد صرح امام الحرمين في البرهان بان المراد بالأحكام الشرعية في حد الفقه ذلك فليفتن له فانه نقيس من التفاسير اهـ (٢) كوجوب الصلوة والزكاة ونحوها فإن العلم بها لا يسى فقهاً في الاصطلاح لأنها داخلة في أصول الدين لأن من علم نبوة نبيها صلى الله عليه وآله وسلم علم وجوبها لتواتر بحجية بالتعبد بها اهـ منهاج المهدى عليه السلام (*) وفيه نظر لخروجها بالاستنباط لأن الضروري لا يستنبط اهـ من شرح الجلال على المختصر اهـ (٣) ومتعلق بالاستنباط قيل إنما ذكره لئلا يتوهم أن تلك القواعد أدلة للأحكام اهـ ح شريف على عضد (٤) يعنى هذه القواعد بخلافه فانه يتوصل به إلى هذه الأحكام وغيرها اهـ (٥) من جامد أو نام قيل واكثر ما يستعمل في الناميات كاصل الشجرة وأما الجمادات فيقال فيها أساس اهـ ذكره في الجوهرية (*) هو بصيغة المجهول لأن بنى وأبنتى بمعنى على ما في الصحاح اهـ من حاشية على العضد (*) في التلويح من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلاً من حيث تنبئ على التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لأصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا أنه كثيراً ما يحذف لشبهة أمره اهـ

فقد أشار إلى تأويل ذلك حيث قال وفيه إشارة إلى أن الاعتقادات وإن استقل باتباعها العقل يجب أخذها من الشرع ليعتد بها انتهى واعتمد الإمام الحسن عليه السلام في القسطاس ما ذكره الشريف من التأويل وانقل المؤلف عليه السلام هذا التأويل وكذا الشيخ رحمه الله في شرحه فينظر في وجه ذلك (قوله) إذ لا يتوصل إلا بقواعده، هكذا ذكره الشريف ومقتضى هذه العبارة أنه لا يتوصل بغير علم المنطق وليس كذلك فإن التوصل حاصل بعلم الأصول وبعلم العربية أيضاً وإن كان توصلاً بعيداً لكن لا يتوصل بدون علم المنطق إذ هو الباحث عن قانون الاستدلال وكيفية معرفة شرايط انتاج القياس الافتراضى والاستثنائى مادة وهيئة فالأولى أن يقال لا يتوصل بدون قواعده (قوله) بزيادة اختصاص لها بالأحكام، بخلاف المنطق فانه يتوصل به إلى هذه الأحكام وغيرها (قوله) تعارض الأصل، والطارى في شرح المختصر تعارض الأصل والظاهر

(قوله) كالأحكام العقلية، وليس المراد بأحكام العقل هي التحسين

والتبسيط اهـ منه (قوله) بدلا عن أمساكه، لعل بدلا صفة لمصدر نقل قال ح اهـ من خط شيخنا كالظم فإن العقل يحكم بقبحه ثم إن الشارع قرر هذا الحكم فلو نقل عن هذا التقرير نقلاً بدلا عن أمساكه لصح اهـ (ح) (قوله) لا يتوصل بدون قواعده، وقد يقال أراد التوصل بالفعل اهـ منه وهو بعلم المنطق اهـ منه (قوله) تعارض الأصل والظاهر، وعبارة الكتاب هي عبارة الشريف في حاشيته على العضد حيث قال هذه أربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فإن المرجوح كالجواز مثاله نوع ابتناعلى

(قوله) والدال على تعيين الدليل ، أي على تخصيصه بأنه المراد من بين ما يطلق عليه لفظ الأصل (قوله) اضافته الى العلم ، وهو الفقه في قولنا اصول الفقه أي أدلة الفقه يعني فالمراد بالاصول بالمعنى الاضافي أدلة الفقه لهذه القرينة واما بعد نقل هذا المركب الاضافي الى العالمية فالمراد بالمضاف والمضاف اليه معاً مدلوله العالمي وهو القواعد الموصلة بذاتها كما ذكره المؤلف أو العلم بها كما ذكره ابن الحاجب ولا يفهم من كل واحد من المضاف والمضاف اليه معناه الأصلي كما في الاعلام المنقولة عن المركبات الاضافية (قوله) وهو الناصب لما يرشد به ، فيقال الدليل على الصانع تعالى هو الصانع لانه الناصب للعالم دليلاً عليه (قوله) والذاكر له ، فيقال الدليل على الصانع هو العالم بكماله (قوله) وعلى مابه الارشاد ، أعاد المؤلف عليه السلام حرف الجر تنبيهاً على كونه معطوفاً على المرشد فعلى هذا يكون الدليل في اللغة هو المرشد والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له ويكون الدليل أيضاً في اللغة مابه الارشاد فالدليل ثلاثة معانٍ والمرشد معنيان وهذا معنى على ما ذكره الأمدى في الاحكام وذكر في شرح المختصر وجهاً آخر وهو ﴿٣٧﴾ ان يجعل الدليل للمرشد والمرشد للعاني

الثلاثة ولا يستبعد اطلاق المرشد على مابه الارشاد فانه يقال له المرشد مجازاً كما يسند الفعل الى الآلة فيقال للسكين انه قاطع (قوله) ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لتفسير معنى النظر فيه وهو محتاج الى بيان المراد به هنا فان المؤلف فيما يأتي ذكره ان هذا الحد أعم من وجه من تعريف المنطقيين كما سيأتي وهو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول ولا يظهر ما ذكره لا بتقديم بيان معنى النظر بما ذكره السيد في حواشي شرح المختصر حيث قال واريد بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبته أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه اذا نظر في أحواله

ان الامر للوجوب والدال على تعيين دليل اضافته الى العلم (هو) اي الدليل يطلق لفظة على المرشد (١) وهو الناصب لما يرشد به والذاكر له وعلى مابه الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على تخصيص شيء بشيء اما عند الأصوليين فهو (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري) ذكر الامكن لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه اصلاً (٢) وذكر الصحيح وهو المشتغل على شرائطه (٣) مادة وصورة لاخراج الفساد (٤) لانه

(١) قال ابن أبي الخير يعني في عرف اللغة وأما في أصل اللغة فهو المتقدم الى انقوم ليعرفهم الطريق ولا يخفى ان اطلاقه في اللغة على أحد المعنيين غير مقتدر الى تخصيص احدهما بعرف اللغة والاخرها مطلقة لاتحادها ذا المرشد هو العرف اهـ (٢) يعني ان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظريه اولم ينظر اهـ (٣) وهو ترتيب مقدمات الدليل على الوجه الذي يدل اهـ (٤) النظر انما سداً لا تكمل فيه شرائط المقدمات كما لو ركب من الشكل الاول قولنا لا شيء من الانسان بحجر وكل حجر جسم فان هذا مختل من جهة الصورة لعدم ايجاب الصغرى وامامادة كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فصوره هذا الدليل صحيحة لكن مادته فاسدة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الي ثبوت الصانع وانما ينتقل الي الثبوت من الحدوث اهـ

وصفاته اوصل اليه كالعالم قال وظاهر كلام الشارح المحقق ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شأنها ان يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته وأحواله قال ويجوز ان يجري على عمومته كما أوضحناه فيتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله ولفظ الشارح المحقق «اعلم» ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعند المنطقيين ان العالم حادث وكل حادث له صانع قال السيد ذلك دليل عندهم هاتان القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما «قلت» فيكون النسبة بين التعريفين على كلام الشارح المحقق هو التباين لا العموم من وجه كما ذكره المؤلف فيما يأتي فكلامه عليه السلام مبني على ما ذكره السيد والله أعلم (قوله) مادة ، أي بالنظر الى المادة ومادة اشئ ما يحصل الشيء به بالقوة كقدمات البرهان وسيأتي (قوله) وصورة ، صورة الدليل هيئته الخاصة الحاصلة من ترتيب المقدمات على الصفة المعتبرة كما في الاشكال الاربعة وسيأتي ذلك

الراجح كالحقيقة وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب والمداول الى الدليل وفروع اقامة مبنية عليها اهـ (قوله) كما أوضحناه ، يعني فيها سبق بقوله فيه نفسه وفي صفاته اهـ (ح) عن خط شيخه

(قوله) اذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له ، هكذا عبارة الشريف أي ولا آلة للتوصل الى مطلوب خبري وفائدة زيادة هذا القيد في عبارته الاشارة الى ما عليه الاشاعة من ان حصول النتيجة عن الدليل بطريق المادة ولا استلزام للمطلوب ذاتياً ولا سببية اذ لا موثر الا الله وقد ذكر هذا في شرح المختصر في بحث الدلائل فيكون المعنى في عبارته ولا آلة لحصول العلم ببقاء الله له عادة عند استجماع شرائط الدلائل فهذا القيد يناسب ما بنوا عليه والمختار ان حصول النتيجة عقيب الدليل مكتسب عن النظر الصحيح في المقدمتين فهو السبب في حصوله ولا استيفاء للكلام محل آخر والله أعلم ﴿٣٨﴾ (قوله) وان افضى اليه نادراً فائقاً ، وذلك كالعالم فانه دليل على الصانع

لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري اذ هو ليس في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له وان افضى اليه نادراً فائقاً (١) وتقييد المطلوب بالخبري لاجراجه القول الشارح (٢) ولو قيد بالتصوري لكان حداله ولو جرد لكان للمشارك بينهما اعني الموصول الى المجهول ، ولما كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني (و) ربما قيل الى العلم به اي بمطلوب خبري (فلزوم الظن اشارة) اي فما يلزم عنه الظن يسمى اشارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلاً وجعل ما يحصل عن الاشارة لازماً لها على جهة المجاز (٣) وان لم يكن بين الظن وبين شيء ربط عقلي لاتفائه مع بقاء سببه كما اذا اغيم (٤) الهواء فحصل الظن بحصول المطر ولم يطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم (و) اما عند المنطقيين فقد (قيل هو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول نظري) ولهم تعريفات اخرى ليس هذا مقام ايرادها اتركيب في الاصطلاح (٥) كالترتيب الا انه لا يثبت في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير ويرادفة التاليف وبه يخرج

(١) كقولنا هذا الجدار انسان وكل جدار جسم فان هذا موصول الى قولنا هذا الجدار جسم وهذه النتيجة صادقة لا كاذبة وهو ظاهر فهذا القياس الذي فسدت مادته اوصل الى نتيجة حقة اه شريف على المضد (٢) قد جرت عادة المنطقيين بان يسموا الموصول الى التصور قولاً شارحاً ما كونه قولاً فلانه في الاغلب مركب والقول يراد به واما كونه شارحاً فله شرحه وايضاحه ماهيات الاشياء والموصول الى التصديق حجة لان من تمسك به استدلالاً على مطلوبه حجج أي غلب الخصم من حجج يحج اذا غلب اه فعب (٣) اما على تشبيـه السببية والسببية باللازم واللزوم فاطاق عليه ذلك من باب الاستعارة ويكون وجه الشبه هو ترتب انظن على الامارة كترتب العلم على الدليل والتقريظة على المجازة عقلية والله اعلم اه سيدنا علي بن ابي طالب (٤) قال في الصحاح الغيم السحاب وقد غطت السماء وغطت وتغيبت وتغيبت كنهى عنى وثلثه في القاموس اه (٥) هكذا ضبط بعض العلماء وهو من ماورد بترك الاعلال على الشذوذ وضبط في نسخة على صيغة المجهول لكن مقتضى ما في القاموس وغيره انه لم يرد الا لازماً من خط العلامة البرطي رحمه الله اه (٥) المفهوم من كلام الحق الزيدي في حاشية التهذيب ان التركيب ضم كلمة الى اخرى سواء كان بينهما نسبة ام لا وان التاليف ضم احد الجزئين الى الآخر وبينهما نسبة قال لا ما يؤخذ من الالفه صرح بذلك الحق الشريف في حاشية الكشف اه مختصر آمن خط قال فيه من خط السيد حسين الاخفش

ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر القاسد اما صورة فظاهر واما مادة فبان لا يكون النظر في وجه الدلالة على المطلوب كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع اذ ليست البساطة بما ينتقل الذهن منها الى ثبوت الصانع وان افضى اليه في الجملة فائقاً كما في العالم ذكره في الحواشي (قوله) لكان حداله ، أي القول الشارح وسمي شارحاً لشرحه وايضاحه ماهيات الاشياء ويسمى الموصول الى التصديق حجة لان من تمسك به في الاستدلال على مطلوبه غلب خصمه من حجة اذا غلبه (قوله) لاتفائه ، أي الظن مع بقاء سببه أي سبب الظن يردان السبب العقلي كيف يبقى ولا سبب له وقد اشار الشريف الى هذا في حواشيه فيؤخذ منها ان شاء الله تعالى (قوله) ولهم تعريفات اخرى ، منها قولهم هو المركب من أقوال متى سلمت لزمت منها لذاتها قول آخر وقد اعتمدته المؤلف في بحث القياس كما يأتي (قوله) الا انه لا يثبت في مفهومه ، أي مفهوم التركيب والنسبة بالتقديم والتأخر أي النسبة بين أجزائه

بالتقديم والتأخر كما اعتبر ذلك في الترتيب وقد سبق بيان ذلك في قوله ورتبته على مقدمة فيكون الترتيب أخص من التركيب (قوله) ويرادفه ، أي التركيب وفي حاشية الزيدي تصريح بان التاليف أخص من التركيب والترتيب لانه اختبر في المؤلف المناسبة (قوله) والمختار ان حصول النتيجة الخ ، وهو ماذهب اليه المعتزلة اه (ح) (قوله) أي سبب الظن ، ينظر في الايراد اذ كلام المؤلف في الظن الذي لم يكن بينه وبين سببه ربط عقلي فلا يتوجه الايراد اه من خط شيخه

بين أجزائه قال لأنها مأخوذة من الالة صرح بذلك الشريف في حواشي الكشف وقد ذكر في شرح القاضي زكريا ان الالفاظ الموضوعه الدلالة على ضم شيء الى آخر ثلاثة التأليف والتركيب والترتيب والتركيب ضم الاشياء مؤلفة كانت أولا مرتبة الوضع أولا فهو أهم من الاخرين مطلقا والتأليف ضمها مؤلفة سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعلها بحيث يطلق عليها اسم الواحد يكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وان لم تكن مؤلفة أو لم تكن مرتبة الوضع فهو أهم من الترتيب من وجه وأخص من الترتيب مطلقا وبعضهم جعل الترتيب أخص مطلقا من التأليف أيضا وبعضهم جعلها مترادفين (قوله) المستلزمة لعكسها وعكس تقيضا ، وسيأتي في أول بحث القياس بيان استلزامها ان شاء الله تعالى (قوله) فانها مركبة لكن من المفردات ، أي المحمول والموضوع (قوله) للتأدي الى مجهول ، أي لوصول العقل الى مجهول نظري (قوله) وانما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدي الى مجهول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصيله من الوجه الخ ، يعني فلا بد أن يكون المطلوب مجهولا من ذلك الوجه وقوله وان وجب ان يكون أي المطلوب معلوما بوجه آخر غير ذلك الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله مثلا الانسان يعلم من حيث أنه موجود فلا يطلب من هذه الحيثية ثم يراد تمييزه من بين الموجودات فينظر فيه ليطلع على معان ذاتية وعرضية عامة أو خاصة فيطلب ليمتاز عن غيره هكذا ذكره السعد في المطلوب التصوري ويعرف منه بالمقايسة المطلوب التصديقي والحاصل ان المطلوب لو كان معلوما من كل وجه أو مجهولا من كل وجه استحالة طلبه فلا بد وان يكون مجهولا من وجه معلوما من وجه آخر فينبغي أن يراد بالمجهول في كلامه عليه السلام هو المجهول من وجه فلو قال وانما اعتبر الجهل في المطلوب أي من وجه حيث قيل للتأدي الى مجهول الخ ﴿٣٩﴾ لكن أظهر فقوله وتحصيله عطف على

استعمال أي واستحالة تحصيل المعلوم أي تحصيله بالفعل فيمتاز عن استعمال المجهول ولو قال لاستحالة تحصيله من الوجه الخ لكان أخص وأولى لأن الاستحالة فيه أظهر من الاستعمال وقوله من الوجه متعلق بالمعلوم إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضيم تحصيله للوجه ، هذا وكلام المؤلف اشارة الى اشكال مشهور في استحصال المجهول والى جوابه

المفردات ومن قضيتين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها (١) وعكس تقيضا فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدي الى مجهول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصيله من الوجه (٢) الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوما بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالتصديق (٣) والتقييد بالنظري لاخراج ماركب من قضايا حدسية (٤) وقضايا قياستها معها

(١) نحو كل انسان حيوان عكسه بعض الحيوان انسان وعكس كل انسان حيوان عكس التقييد كل لحيوان لا انسان اه (٢) قوله من الوجه متعلق بالمعلوم إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضيم تحصيله الآخر للوجه اه س مع زيادة توضيح يسير اه (٣) لان المجهول من كل وجه لا يمكن طلبه اه (٤) كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اه

أورد بها ابن الحاجب وشرح كلامه حيث قالوا لا مطلوب من التصور والتصديق لأنه إما ان يكون حاصل معلوما فلا يطلب لكونه تحصيل لا حاصل وإما غير حاصل فلا شعورية فلا يطلب لا متاع طلب المجهول وحاصل الجواب على ما حققه الشريف في حواشي شرح المختصر ان يقال ان اريد بالحاصل ما هو معلوم من كل وجه وبغير الحاصل ما لم يعرف أصلا فالحصر ممنوع اذ قد يكون معلوما من وجه دون وجه ، وحينئذ يريد بالحاصل ما هو معلوم بوجه ولا يخدور في طلبه من الوجه المجهول لأن الوجه المجهول ليس بمجهول مطلقا كمتنع توجه النفس اليه بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم (قوله) لاخراج ماركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها معها ، ذن المراد بالنظري ما حصل عن النظر وهما ليسا بمحصلين عن النظر كما سيأتي وينبغي اخراج المخرجات أيضا فانها من هذا القبيل والمراد بالقضايا التي قياساتها معها القضايا البطرية

(قوله) ذاتية وعرضية عامة أو خاصة ، الظاهر أن يقال ذاتية وعرضية عامة وخاصة اذ التعريف انما يكون بعام ذاتي كالجنس أو عرضي كالعرض العام وخاص كالفصل والخاصة والله أعلم فتنبه اه اح قال عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وضيم تحصيله للوجه ، وبعبارة ميسرة للتأدي الى مجهول بالوجه الذي يطلب بالفكر تحصيله وانما وجب ان يكون معلوما لوجه آخر حتى يمكن طلبه بالاختبار اه (ح) (قوله) وينبغي اخراج المخرجات ، كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اه

كقولنا الاربعة زوج لاقسامها بتساوين فان من تصور الاربعة والزوج والاقسام: بتساوين ترتب في ذهنه قياس هكذا، الاربعة منقسمة: بتساوين وكل منقسم: بتساوين زوج «واعلم» أن المراد بالمجهول النظري هنا هو المطلوب أي النتيجة الحاصلة عن القضايا النظرية المقابلة للقضايا الحدسية وقد وقع الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والفطرية لاعن الحاصل عنها أي النتيجة فالانساب أن يجعل احترازاً عن ما حصل عن القضايا الحدسية والفطرية كما هو مقتضى المقابلة لقوله مطلوب نظري وكما هو مقتضى تمثيلهم للقضايا التي قياساتها معها بقولهم الاربعة زوج فان قولهم الاربعة زوج غير القياس المرتب في الذهن فهو مقابل للمطلوب النظري وكأنه عليه السلام نظر الى ان المجهول النظري لما كان حصوله عن مقدمات نظرية صح الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والفطرية (قوله) ولا يبعد أن يقال الخ لما كان المشهور فيما بينهم ان المشتغل على العلل الاربعة هو حد النظر لاحد الدليل أورد المؤلف عليه السلام هذه العبارة حيث لم يقل وهذا الحد مشتمل الخ وبيان ذلك أنهم عرفوا النظر بأنه ترتيب امور للتأدي الى مجهول قال في شرح الشمسية للسعد قد اشهر فيما بينهم ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربعة قلت لكن قد اعترض جعلهم للترتيب اشارة الى العلة الصورية بأن مفهوم الترتيب المطابق غير الهيئة الاجتماعية لانه كما عرفت جعل شيئاً فصاعداً بحيث يطلق عليهما اسم الواحد الخ واما المؤلف فانه جعل المركب نفسه اشارة الى العلة الصورية فلا اشكال في عبارته (قوله) مشتمل على العلل الاربعة، وفيه كما ذكره في شرح الشمسية ﴿٤٠﴾ لطافة وذلك ان المراد بهذا التعريف بيان حقيقة الدليل وذكر العلل يفيد الحقيقة

ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربعة فان المركب اشارة الى العلة (١) الصورية له مطابقة وهو ظاهر الفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وتعامه الى الغائية كتركيب السري من الخشب للجلوس عليه سواء الان القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانها انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل الظني والقطعي والصحيح والفاقد فهو اعم (٢) من وجه من حدي الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما (١) فان صورة التفكير هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات أو التصديقات كالهية الحاصلة لاجزاء السري في اجتماعها ذكر هذا القطب قال والترتيب اشارة الى العلة الصورية بالمطابقة له (٢) أي تعريف المنطقين وقوله من حدي الاصوليين هما ما يمكن التوصل الخ وما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم به اه

لان علل الشيء اذا وجدت في الذهن يلزم وجود حقيقته، وتحقيق العلل الاربعة على ما ذكره السعد في شرحه للشمسية وغيره ان ما يتوقف عليه الشيء ان كان داخل في ذلك الشيء ذماً ان يكون الشيء معه بالقوة وهو العلة المادية كالخشب السري والحديد أو بالفعل وهو الصورية كالهية السرية وهي الاستطاح وان كان خارجاً عنه فان كان مأمناً الشيء فهو العلة الفاعلية كالنجار وان كان

ملاجه الشيء فهو العلة الغائية كالاضطجاع على السري فسميت الثلاثة الاول اسباباً لتأثيرها في الاضطجاع فلولاء الخشب والحديد ما تساك ولولا الفاعل ما ترتب ولولا الاستطاح ما تأتى الاضطجاع عليه فانه لو كان كزياً أو محدوداً لتعذر عليه الاضطجاع وسمي الرابع سبباً لانه الباعث على هذه الثلاثة فانه لولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة وهذا معنى قولهم أول التفكير آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية دلة العال الثابتة في الازهان ومعلولة العلل الثابتة في الالعيان ولذلك كان التجوز باقظها الى معلولها أقوى من الثلاثة الباقية لاجتماع علاقتين فيها العلة والمعلولة والفراد الثلاثة بعلاقة العلية فقط (قوله) إذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب، لما كان هو الاثر الحاصل عنه الهيئة الصورية معرض لاستلزام التركيب له اذ لو لم يستلزمه لم يظهر كون المركب المشتق من التركيب اشارة الى الصورية وهو بناء على ان قوله بالالتزام قيد للصورية والفاعلية فلا يرد انه قيد للفاعلية فقط فيكني حينئذ ان يقول اذ التركيب لا بد له من مركب (قوله) وصدقها، أي حدي الاصوليين على المفرد هذا بيان لوجه عمومها وذلك انك قد عرفت ان تعريف المنطقين لا يصدق الاعلى المركب وان تعريف الاصوليين شامل للمركب والمفرد بل يرد بالنظر فيه ما يشمل النظر فيه نفسه كما في القضايا المجردة عن الترتيب والنظر في أحوالها وصفاته كما في المفردات كما سبق نقله عن الشريف (قوله) كقولنا الاربعة زوج الخ، عبارة القطب كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج تصور الاقسام: بتساوين في الحال وترتب في ذهنه أن الاربعة منقسمة: بتساوين فهو زوج فهي قضايا قياساتها معها في الذهن اه (ح) (قوله) والفراد الثلاثة الخ، ينظر في افراد الثلاثة بعلاقة العلية مع ما ذكره سابقاً اه (ح) عن تخط شيخه الحسن بن اسمعيل

(قوله) الذي من شأنه إذا نظر فيه نفسه ، الأولى أن يقال إذا نظر في صفاته وأحواله فإن هذا هو المناسب للفرد وأما كما عرفت النظر فيه نفسه فأنما يناسب ما ذكره المنطقيون في تعريف الدليل (قوله) والأول ، أي من حد الأصوليين أعم مطلقاً من الثاني منهما لا اعتبار قيد العلم في الثاني دون الأول منهما (قوله) والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي يقال فقهت معنى قولك زيد من البلغاء خفياته لتوقفه على معرفة البلاغة وما قصد من معانيها ولا يقال فقهت أن المراء فوقنا وقد اعتمد المؤلف عليه السلام إطلاق الفقه عن التقييد بأنه الفهم عن الخطاب وقد صرح بالإطلاق في النصول حيث قال ولو بغير ﴿٤١﴾ خطاب كالعالم بخفي الصناعات بغير تعليم وأشار المؤلف إلى ضعف التقييد

بقوله وقيل هو التعريف بقصد المتكلم وبقوله ولا وجه للتخصيص أي لتخصيص الفقه بأنه الفهم عن الخطاب قال الشيخ في شرحه هذا تقييد للمطلق وهو الفقه بما لا يصح تقييده به فإن احتج له بقوله تعالى قالوا يا شعيب ما تفقه كثيراً مما تقول وقوله تعالى فاهلؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثنا قلنا هذا يدل على أن الفهم عن الخطاب يسمى فقهاً لا على أنه لا يسمى فقهاً إلا ما كان كذلك وقد قال تعالى واتقوا ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها وهذا لا يختص بالفهم من الخطاب بل بعدم الفهم مطلقاً من الأدلة العقلية والسمعية (قوله) ويخرج بالشرعية العلم بالحسية الخ ، كالعالم بأن النار محرقة والاصطلاحية كالعالم بأن التفاعل مرفوع والعقلية كالعالم بأن المثليين والضدين لا يجتمعان (قوله) علم المقلد ، فاعل يخرج أي يخرج علم المقلد (قوله) وما علم من ضرورة الدين الخ ، وذلك أن حصول العلم عن الأدلة مشعر بكونه

على الفرد الذي من شأنه إذا نظر فيه نفسه أوصل إلى المطلوب كالعالم والأول اعم مطلقاً من الثاني * ولما فرغ من تعريف الأصل عرف الفقه فقال (والفقه اعتقاد تلك الأحكام كذلك (١)) وقدم تعريف المضاف وإن كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف إليه نظر إلى سببه في الذكر ، والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص (٢) وفي الاصطلاح ما ذكر وبخرج بالشرعية (٣) العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالشرعية العلم بالأصولية وبقوله عن أدلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين (٤) كالصلوة (٥) والصوم ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام وأما علم الباري فغير داخل (٦) في الجنس والتفصيلية بيان للمواقع كما تقدم، فإن قلت لم جعلت أصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الأحكام فلم تسوينهما (٧) قلت الوجه في ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاح (٨) فإن الأصول في اللغة ما يبتنى عليها الشيء

(١) يعني الشرعية عن أدلتها التفصيلية اه (٢) لأن العلم بخفي الصناعات يسمى فقهاً اه شيخ لطف الله (٣) المأخوذة من قوله كذلك اه (٤) لأن ما علم من ضرورة الدين فهو علم مع الأدلة لا عنهما اه من بعض شروح المعيار * (٥) وقد زيد في الحد العملية وهو يحتز به عن العملية كالعالم بأن الإجماع حجة قطعية وكون الشفاعة للمؤمنين دون المنافقين لانهما حكمان شرعيان لا نوما لا يعلمان الأمن جهة الشرع وكذا العلم بكون القياس حجة شرعية طريقه الشرع فيكون هذا من فروع الدين اه من شرح ابن حابس قال السيد العلامة إبراهيم بن محمد المويدى في شرحه للكفايل ولا حاجة إلى ذكر العملية لانا نقول انه أراد بالشرعية أحد معنيها وهي المتعاقبة بالعمل الذي هو فرع العلم ومثل مسألة ثبوت الشفاعة للمؤمنين ليست فتنة بالعمل اه (٥) فانه وإن كان مستفاداً من تلك الأدلة لكنه حدث بلا تجسم اكتساب فلا يسمى فقهاً اه عضد (٦) يعني قوله اعتقاد تلك الأحكام كذلك اه المسياتى أن الاعتقاد يختص بالعلم الحادث اه (٧) وتجعل الجميع نفس الاعتقاد كما فعل ابن الحاجب اه (٨) لم يثبت قوله والاصطلاح في كثير من النسخ كما هو الظاهر اه بل الظاهر ثبوتها أقوله بعد وفي الاصطلاح الخ اه

بطريق الاستدلال إذ لا يفهم من حصول العلم عنها إلا أنه متوصل إليه بالنظر فيها كما ذكره في الحواشي (قوله) ومنه ، أي وما علم من ضرورة الدين علم جبريل والرسول قال الشريف في الحواشي فانه وإن كان مستفاداً من تلك الأدلة لكنه بطريق الحدس لا بتجشم نظر واكتساب

(قوله) يقال فقهت معنى قولك الخ ، فقه فقهاً من باب تعب إذا علم وفقه بالضم مثله والفقه فهم الشيء اه مصباح (قوله) علم جبريل والرسول ، إن قلت للرسول صلى الله عليه وآله وسلم علم اجتهدى ببعض الأحكام فلا يخرج بهذا القيد قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا

(قوله) والفقهاء فهم المعنى الخفي، فله جعل الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية المنطوية على جزئيات كثيرة كقولنا الحج واجب والوتر سنة لم يطابق المعنى اللغوي (قوله) فإن أريد به المعنى الآخر، وهو إدراك يتجلى به المدرك للمدرك كما سيأتي (قوله) أو الأعم، وهو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده كما يأتي (قوله) واعتراض بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين الخ، بيانه أن الأحكام جمع معرف باللام فما أن حمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل أو البعض المطلق الذي أقله ثلاثة منها لا بعينها وإما الحمل على ﴿٤٢﴾ بعض معين فما لا مساغلة إذ لا دليل هناك على عهده، أن حمل على الاستغراق لم

وفي الاصطلاح القواعد، والفقهاء فهم المعنى الخفي كما عرفت على أن أسماء العلوم (١) تارة تطلق على المعلومات وأخرى على العلم بالمعلومات فلا حرج عن الاقتتان، وترك العلم في حد الفقه إلى الاعتقاد لشموله الظن وأكثر الأحكام مظنونة فلو ذكر العلم فإن أريد به المعنى الآخر خرج أكثر الأحكام أو الأعم (٢) دخل الشك والوهم وليس من الفقه على أن المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ما قيل (٣) أنه قد يطلق على العلم والظن واعتراض (٤) بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فإن أريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وإن

(١) أنت خير بأن اعتقاد تلك الأحكام كذلك لا يكون إلا بعد استنباطها عن أدلتها الجزئية المنصوبة على أعيانها فاذا لوحظ المعنى الإضافي للأصول والفقه كان التقدير هكذا أدلة اعتقاد تلك الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ولا يتبادر من إضافة الأدلة إلى الاعتقاد إلا الأدلة الجزئية المنصوبة على أعيان الأحكام الجزئية المستنبطة فلا يبقى لقوله عن أدلتها التفصيلية فائدة إذا عرفت هذا ظهر لك أن الأولي في تفسير المعنى الإضافي أن يحمل الأصول على الأدلة المثبتة للقواعد الأصولية التي يتمكن بها من اعتقاد تلك الأحكام كذلك ثم نقل إلى المعنى العلمي فجعل أسماء القواعد نفسها أول العلم بها والعلاقة بين المنقول منه والمنقول إليه ظاهرة لا تخفي والله أعلم اهـ (٢) إذ دليل الأصل لا يكون إلا تفصيلاً اهـ (٣) لأنه على ذلك الإطلاق ما خلا عن إطلاق المشترك في التعريف اهـ (*) وليس الاعتقاد مشتركاً تفصيلاً بل متواطئاً اهـ (٤) في شرح الأسنوي لمهاج البيضاوي الألف واللام في الأحكام لا جاز أن تكون للأبعد لأنه ليس لنا شيء مبهود يشار إليه ولا للجنس لأن أقل الجمع ثلاثة فيلزم فيه أن العامي يسي قضيها إذا عرف ثلاث مسائل بادلها لصدق اسم اتفق عليها وليس كذلك ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع وقال لا أدري في ست وثلاثين فأجواب التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة اتفق ولا يلزم من إطلاق اتفق على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لأن قضيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم التفاعل من فقه بكسر القاف أي فهم ولا من فقه بفتحها أي سبق غيره إلى الفهم كما تقرر في علم العربية أن قياسه فقه، فدل أن اتفق يدل على اتفق وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق اتفق ولا يلزم من نفي الإخص نفي الأعم فلا يلزم نفي اتفق عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا من أحسن الأجوبة وقد احتز الأدهم عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبية من الأحكام وهو احتراز حسن اهـ

أن لا يوجد فقيه لأن الحوادث وإن كانت متناهية بانهضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها وعدم اقتطاعها مادامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا تعلم أحكام تلك الحوادث جزئياً فجزئياً لعدم إمكان احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلاً لأنه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافاً لا يدخل تحت الضبط وإن حمل على الجنس الصادق على البعض دخل المقلد إذا عرف بعض الأحكام عن أدلتها التفصيلية لا أن لا يزيد بالمقلد العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد قال في شرح المختصر مع أن المقلد العالم ببعض الأحكام كذلك ليس بفقيه إجماعاً قال السيد يعني في عرف المشرعة فإن الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهياً مع دخوله في الحد إذا عرفت هذا فقول المؤلف عليه السلام واعتراض بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين الخ وكذا قوله وإن أريد الكل وإن أريد البعض مترتب على كون اللام إما للاستغراق أو للجنس فكان الأولى ذكره

أشكول وإما من لم يجعله للاستغراق

وأخرج عنه بهذه العبارة ولا اعتراض وأرد عليه اهـ من حاشية الطيالي على شرح العقائد ومن حاشية له على حاشيته المذكورة اهـ (ح) قوله بلا تجسم نظر واكتساب، وفي حاشي العلامة لأن علم الرسول وجبريل قد حصل بالأدلة ضرورة لاطلاق واكتساباً اهـ (ح) (قوله) فكان الأولى ذكره، ولو قال واعتراض بأن اللام في الأحكام أن حمل على الاستغراق كان المراد جميع الأحكام وهي غير داخلية الخ فيلزم ألا يوجد الفقه الخ وإن حمل على الجنس الصادق على بعض مطلق دخل المقلد لكن أظهر فتأمل والله أعلم اهـ منه من خط (ح)

(قوله) فان المعرفة هنا بمعنى الملكة ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وهو ظاهر في كلامه لانه ذكر في حشد الفقه العلم حيث قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية الخ فاستقام حمل العلم في كلامه على الملكة فان الملكة أحد المعاني التي يطلق عليها العلم كما يقال فلان يعلم النحو ولا يرد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل واما المؤلف فانه عدل عن العلم في تعريف الفقه إلى الاعتقاد لما ذكره آنفاً وأراد بقوله فان المعرفة هنا الاعتقاد المذكور في تعريف الفقه فينظر في صحة إطلاق الاعتقاد على الملكة (قوله) لان الفقيه هو المجتهد ، فهما متساويان صدقاً لكن إذا قلنا بان الفقيه هو المجتهد ورد على قولهم في حشد الاجتهاد استغراق الفقيه ما ذكره السعد من ان قيد الفقه لا وجه له اذ لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد فلا يتصور فقيه غير مجتهد كما هو ظاهر كلام القوم قال إلا ان يرد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة (٤٣) تحقق مجتهد ليس بفقيه (قوله) فلا يتم دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه ،

دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه ، أي الاجماع المذكور في شرح المختصر كما عرفت من أن العالم ببعض الاحكام عن أدائها ليس بفقيه اجماعاً (قوله) لا مع دعوى أن الفقه أخص من الاجتهاد ، بان يرد بالفقه التهيؤ لمعرفة كل الاحكام وبالاكتفاء ما هو أعم فيصدق الاجتهاد على معرفة بعض الاحكام عن أدائها بخلاف الفقه فلا يصدق إلا بالتهيؤ لمعرفة الاحكام فيثبت تحقق مجتهد غير فقيه واجتهاد غير فقه كما عرفت من المنقول عن السعد (قوله) وهو خلاف المشهور ، لما عرفت من أن ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد كما ذكره السعد (قوله) لانه ليس واقفاً في التعريف أي تعريف علم الاصول لكن يقال قد ذكره في تعريف الغاية ولذا عدل المؤلف إلى قوله على ان العلم يطلق على الظنيات الخ والمراد إطلاقها عليها لكونه متواطئاً فلا يرد ان

أريد البعض دخل المقلد (١) واجيب باختيار الاول ، قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه قلنا ممنوع هنا فان المعرفة بمعنى الملكة (٢) التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد ، بيان ذلك ان واضع هذا العلم وضع عدة اصول يحصل من ادراكها وممارستها كيفية بها يتمكن من استنباط أي حكم يريد ، وباختيار الثاني وعلم المقلد ببعض الاحكام عن أدائها يسمى فقيهاً لان الفقيه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام على القول بتجزئه فلا يتم دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه الا مع دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور (وغاية العلم (٣) باحكام الله تعالى) وهو سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقفاً في التعريف على أنه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام صاحب الكشف (موضوعه أدلة الفقه (٤) الكلية) موضوع كل علم

(١) اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نزيد به العلم بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً بكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعاً اهـ عضد (٢) فان المعرفة التي بمعنى الملكة هي العلم لا الاعتقاد الشامل للظن تأمل والله اعلم (٣) في كون الفقه فائدة الاصول نظر لان الغرض من طاب الاصول إنما هو تحصيل ملكة الاستنباط كما ان الغرض من الاستنباط نفسه هو اتقنه واقفه وان كان علة العلة وعلّة العلة الا انهم لا يسبون الفعل الا الى الغرض الاقرب والا لم ان يقال فائدة الاصول دخول الجنة لانه علة العلة والله اعلم (٤) قرل يجب ان تعلم ان مفاد اصول الفقه والغرض المقصود منه هو معرفة كيفية ثبوت الاحكام الخمسة لأفعال المكلفين عن الأدلة الشرعية وهذه المعرفة تتحصل بمعرفة احوال واعراض تعرض لمثبت الحكم لفعل على صيغة اسم الفاعل اعني الدليل واحوال واعراض تعرض لمثبت الفعل على صيغة اسم المفعول اعني الحكم بل ومعرفة احوال تعرض لنفس الاثبات اعني الاجتهاد وهذا لا يمد بعض ابحاث اصول الفقه راجعة الى الأدلة وبعضها الى الاحكام وبعضها الى الاجتهاد وقد سمعت من كلام

الاشتراك اللغوي معيب في التعريفات (قوله) وبه يشعر كلام الكشف ، ذكره في تفسير قوله تعالى فان علمتوهن مؤمنات

(قوله) هذا الجواب الخ ، ولا بد فيه أيضاً من عدم اعتبار الفرق المشهور بين العلم والمعرفة اهـ (ح ن) (قوله) فقيه غير مجتهد ، فيكون فقه الشخص اجتهاده وفيه ان الاجتهاد بذل الوسع فينظر اهـ منه من خط (ح) (قوله) وبه يشعر كلام الكشف ، وانظر الكشف في تفسير هذه الآية فان علمتوهن مؤمنات العلم الذي تلبه طاعتكم وهو الظن الغالب بالخلف اهـ وفيه ان قلت كيف سمي الظن علماً في قوله فان علمتوهن قلت ايذاناً بان الظن الغالب وما يقضي اليه الاجتهاد والقياس جار مجرى العلم وان صاحبه غير داخل في قوله ولا تنف ما ليس لك به علم اهـ (ح)

(قوله) ما يبحث فيه عن عوارضه ، ضمير فيه العلم وضمير عوارضه لما (قوله) والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه ، هذا يشمل ما يعرض لشيء وهو ستة أقسام ثلاثة منها اعراض ذاتية وهي ما ذكره المؤلف وثلاثة أعراض غريبة واحترز المؤلف بالاعراض الذاتية عن الغريبة وتفصيل ذلك ان ما يعرض لشيء اما ان يكون عروضة لذاته أو لجزئه أو لامر خارج عنه والامر الخارج عن المعروض اما مساو له أو أعم أو أخص ﴿٤٤﴾ أو مباين فإما يعرض للذات أو للجزء أو لامر خارج مساو تسمى

ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشيء لما هو هو

المؤلف فيما سبق ان تميز العلوم تميزاً اعتبره القوم انما هو بحسب تمايز الموضوعات وانت تعلم ان الأدلة والاحكام والاجتهاد لا تتحد في ذاتها في شيء فلهذا حاول المؤلف وغيره توحيد الموضوع مراداة لتلك السنة المشتهرة فقال الجمهور منهم موضوعه الأدلة من حيث انها كيف تثبت بها الاحكام الخمسة لأفعال المكلفين فكان البحث عن الاحكام لاجل انها اخذت قيداً للموضوع وصارت من متعلقاته وقال الغزالي موضوعه الاحكام من حيث انها كيف تثبت لأفعال المكلفين عن الأدلة فلاخذ الأدلة قيداً للموضوع بحث عنهما من هذه الجهة ولما كان في هذين القولين من التكلف ما لا يخفى اعرض عنه صاحب التنقيح وجعل الموضوع الأدلة والاحكام نظراً الى انها معظم ابوابه وضم بعضهم الى ذلك الاجتهاد لاتفاقهم على انه من مقاصده هذا ما خص ما حققوه غير انه يجب ان يعلم ان ذلك الاصل الشايع وهو ان تميز العلوم بحسب تمايز الموضوعات انما هو اصل فاسفي وضعته الحكماء ليكون بحثها في علومها عن احوال الامور الموجودة المتصلة في الاعيان ولا كذلك العلوم الاسلامية فان اكثرها اعتبارية سيما الاكية منها فانه لما كان المقصود بها حصول غيرها كان اشتراك عدة من مسائل في الايصال الى غاية واحدة جهة واحدة للعلم كما نحن فيه فان مسائل اصول الفقه انما عادت علماً على حدة لاشتراكها في غاية واحدة هي معرفة الاستنباط فكل مسألة لها دخل في هذه المعرفة تكون من مسائله وان تعددت موضوعاتها فلهذا اعرض ابن الحاجب في مختصر المبتغي عن التعرض لوضع اصول واقتصر على جعل علم الاصول بانه العلم بالقواعد الموصلة الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فاذا بذلك ان جهة واحدة قواعده ومسائله هي الاشتراك في غاية واحدة اعنى الاستنباط مع تصريحه في صدر الكتاب بانه ينحصر في المبادئ والأدلة والاجتهاد والرجوع فلم يبال بتكرار البحوث عنه لما هو ان اترام وحدته اصل فاسفي لاضير في مخالفته حين لا تساعد عليه اوضاع اهل الاسلام واستراح بصنيعه ذلك عن تجشم التكميلات التي ارتكبها الاقوام اه من فوايد الشيخ الشهيد محمد بن صالح السماوي عن خط العلامة المحقق محمد بن احمد الرازي قال نقلت ذلك من خطه المعروف (*) اعلم ان موضوع العلم قد يكون واحداً اما مطلقاً كالمعد لعلوم الحساب فانه موضوع لعلوم الحساب من غير تقييد بجهة وامام قيداً لجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغيير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في الذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي اذا جعلت موضوعات الهندسة فهنا متشاركة في الجنس اعنى السكم المتصل ابقار الذات واما في غرض كالمكتتاب والسنة والاجماع والقياس التشاركية في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه اه

أعراضاً ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما العارض للذات فظاهر واما العارض للجزء فلان الجزء داخل في الذات والمسند الى ما في الذات مسند الى الذات في الجملة واما العارض للامر المساوي فلان المساوي يكون مسنداً الى ذات المعروض والعارض مسنداً الى المساوي والمسند الى المسند الى الشيء مسند الى ذلك الشيء فيكون العارض أيضاً مسنداً الى الذات والثلاثة الأخيرة وهي العارض لامر خارج أعم من المعروض كالحركة للابيض بواسطة أنه جسم وهو أعم من الابيض والعارض للخارج الاخص كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه انسان وهو أخص من الحيوان والعارض للسبب المباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار وهي مباينة للماء تسمى أعراضاً غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى المعروض والعلوم لا يبحث فيها الا عن الاعراض الذاتية اوضاعها قلداً قال المؤلف عليه السلام عن اعراضه الذاتية « واعلم أن السيد المحقق ذكر هاهنا اشكالا وهو ان

العارض للشيء ما يكون محمولا على خارجا عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان «وأجاب» بانهم يتساعون في العبارات كثيرا فيجعلون المحمول هو التعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها (قوله) لما هو هو ، أي لذاته هذا التفسير كما في شرح الشمسية وشرح المطالع وبيان ذلك أن أحد التضميرين سواء كان هو الاول أو الثاني راجع الى ما هو موصولة والضمير

(قوله) والعارض الخارج ، صوابه العارض الخارج للاخص اه (ح)

الآخر الى الشيء وعلى التقديرين معنى لما هو هو لذاته لاننا ان قلنا ان الضمير الاول راجع الى ما الموصولة والضمير الثاني راجع الى الشيء كان التقدير هكذا الذي يلحق الشيء لامر ذلك الامر هو الشيء والامر الذي هو ذلك الشيء ذاته وان قلنا بالعكس من ذلك بان يرجع الاول الى الشيء والثاني الى ما الموصولة كان التقدير الذي يلحق الشيء لامر ذلك الشيء هو ذلك الامر ذكره بعض المحققين (قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، أي يساوي ذلك الشيء (قوله) داخل ، أي يكون جزءا كالنطق فانه جزء من ماهية الانسان (قوله) كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان ، هذا مثال للاول فان لحق ادراك المستغربة للانسان لكونه انسانا وقوله بالقوة هذا كما في شرح المطالع قيل المراد بالقوة ليست هي المقابلة للفعل لئلا يرد انما بالقوة لا يكون بالفعل لكونه قسيلا بل المراد بها الامكان فان الممكن يجوز أن يكون بالفعل كما ذكره في شرح المطالع (قوله) والتكلم ، مثال الثاني فان لحق التكلم للانسان بواسطة أمر يساويه وهو النطق بمعنى ادراكه المعقولات (قوله) والتعجب ، مثال الثالث فان لحق التسجب للانسان بواسطة أمر مساو للانسان خارج عنه وهو ادراك الامور المستغربة (قوله) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها ، أي الاعراض الذاتية قال بعض المحققين من شراح الشمسية فان قلت ما ذكر من ﴿ ٤٥ ﴾ تفسير ما يريد بالبحث عن الاعراض

الذاتية يقتضي أن لا يكون في العلوم شرطية ولا سالبة ثم قال قلت الشرطية تقول الى الحلية والسالبة الى الموجبة المعدولة انتهى (قوله) أو أنواعه ، أي أنواع موضوع العلم (قوله) أو اعراضه ، يعني أو حملها على اعراض الموضوع الذاتية (قوله) أو أنواعها ، يعني أو حملها على أنواع اعراض الموضوع (قوله) والامر يفيد الوجوب ، فالامر نوع من الكتاب الذي هو موضوع العام (قوله) والعام يفيد القطع ، فالعموم عرض ذاتي للموضوع وهو الكتاب وقد حمل عليه افادته للقطع وينظر في وجه الفرق بين الامر العام حيث جعل

او بواسطة أمر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان والتكلم بواسطة النطق، والتعجب (١) بواسطة ادراك الامور المستغربة (٢) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها اماعلي موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم قطعاً والامر يفيد الوجوب والعام (٣) يفيد (٤) القطع (١) فان قلت المعارض للشيء يكون محمولا عليه خارجاً عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان اجيب بانهم يتسامعون في العبارة كثير أفيد كرون مبدأ المحمول كالتعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها اه شريف على القطب (٢) اراد هذا مثالا لما يلحق الشيء لذاته هو الصواب واماجعل مثاله التعجب فليس بجيد لان التعجب لا يلحق الانسان لذاته بل بواسطة ادراك الامور الغريبة فادراك الامور الغريبة يلحق الانسان لذاته فان الانسان عند ادراك الامور الغريبة يعرض له حال يعبر عنه بالتعجب اهمن حواشي حاشية القطب اه (٣) هذا مثال والا فان العام يفيد الظن الا في العاميات اه منه (٤) قال العلوي في حاشية التلويح وانما عدوا الامر من الانواع والعام من الاعراض الذاتية لان مثل العموم والخصوص يلاحظ على انه من احوال الكتاب بخلاف كونه امراً ونهيا فانه لا يلاحظ من هذه الحيثية بل من حيث انه ماهية متحصلة كسائر الانواع مثل القرس والانسان فانهما ماهيتان متحصلتان وهذا بخلاف الاجناس فانها ماهيات مبهمه كما تقرر في الحكمة اه بكنهه والله اعلم (٥) اختار افادة القطع وظاهر كلامهم انه يفيد القطع في العاميات والظن فيما عداها اه واجاب المؤلف

(قوله) الذي يلحق الشيء لامر ، هذا عبارة عن ما في قوله لما هو وقوله ذلك الامر هذا تفسير للضمير الاول العائد الى الموصول اه (ح) (قوله) ذلك الشيء ، تفسير للضمير الاول العائد الى الشيء اه (ح) (قوله) ذكره بعض المحققين هو صاحب اللوامع اه (ح) (قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، لم يتعرض لما يلحقه بواسطة جزئه الأعم كالحقوق الانسان التحيز لكونه جمعا كما في شرح المطالع وذلك لأن شارح المطالع أغفله في آخر كلامه فلم يذكر الا الجزء المساوي واعتمده المؤلف عليه السلام اه منه عن خط (ح) (قوله) أي الاعراض الذاتية ، لكن جعل المثال الاول لا يحمل على موضوع العلم مع ان موضوعه الأدلة فيه مناقشة وذلك لأن الكتاب بعض الأدلة فهو مثال للمحمول على جزء موضوع العلم لا للمحمول على موضوعه الا ان يقال لما كان الكتاب مثبتا لما عداه من الأدلة عده موضوعا للعلم وحده لرجوع سائر الأدلة اليه أو تنزيله منزلة الكل لما كان أعظم الأدلة والله أعلم اه (ح ن) (قوله) قلت الشرطية الخ ، اما الشرطية فالحكم بالتلازم فيها على الموضوع حكم اثباتي وأما السالبة فالحكم على الموضوع للعلم بامثبات السلب اه (ح ن)

الأول نوعاً والثاني عرضاً فإنه اريد بهما الوصف أي الامرية والعمومية فهما جميعاً عرضان ذاتيان وإن اريد نفس ذات الامر والعالم فهما جميعاً نوعان للموضوع وقد ذكر الشيخ في شرحه مثل ما ذكر المؤلف من الفرق بين العام والامر قال وخطاب الواحد اما ان يكون في ذاته وهو الامر والنهي واما في عوارضه من حيث الشمول وهو العموم والخصوص وأما شارح التهذيب فإنه مثل للتحمل على اعراض الموضوع بقوله ألينا سببه المشاهدة أو سببه عدم التركيب فإن البناء عرض ذاتي للكلمة التي هي موضوع العلم ولعل المؤلف قصد مجرد التمثيل وإن لم يطابق الواقع يؤيد هذا أنه عليه السلام أطلق الحكم على العام بأنه يفيد القطع وليس كذلك فإن في افادته القطع كلاماً وتفصيلاً يأتي إن شاء الله تعالى في محله فهذا الحكم إنما هو لمجرد التمثيل (قوله) والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن ، فافادة الظن قد حلت على نوع العرض الذاتي وهو العموم الذي خص منه البعض كما عرفت (قوله) من حيث اثباتها للاحكام قيد بذلك ليخرج اعراض الأدلة لامن هذه الحيثية ككون الدليل مزيداً أو غير مزيد معتلاً أو صحيحاً فصيحاً أو غير فصيحاً لكن سيأتي أن المراد بالادلة هي الكلية أعني موضوع مسائل الاصول كالامر مثلاً في قولنا الامر للوجوب وهو لا يثبت به حكم تفصيلي كوجوب الوتر مثلاً ولعله يقال ﴿٤٦﴾ أنه قد يثبت ذلك بواسطة الدليل التفصيلي المستخرج منها بادنى تصرف وسيأتي

والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن، إذا تمهد هذا علمت ان موضوع أصول الفقه أدلة الفقه الكلية وذلك لان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات وماله نفع انه لم يرد بما ذكر هنا الا التمثيل ومذهبه التفصيل المذكور اه (*) انما جعل الامر من انواع الموضوع ولم يجعل العام من الانواع بل من العوارض الذاتية لأن الامر احد اقسام الكلام اذ هو قسم من الانشاء المقابل للتعبير بخلاف كونه عاماً أو خاصاً فهو عارض للكلام بعد كونه خبراً أو انشاءً اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد الترمي رحمه الله قال على هذا سيدنا ضيفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم حفظه الله الظاهر في وجه التفرقة بين الامر والعام في جعل الأول نوعاً والثاني عرضاً انه لما كان الموضوع هو الأدلة الكلية والدليل هو ما يمكن التوصل به اليه . مطلوب خبري والمراد بالمطلوب هنا احد الاحكام الخمسة وكان الامر يدل على احدها على حسب الخلاف كان نوعاً للامر الكلي الذي هو مطلق الدليل من حيث هو واما العام فلا دلالة فيه على شيء منها وانما هو عارض للدليل بمعنى ان الدليل يعرض له كون الأفراد الذي دل على ثبوت الحكم فيها عامة او خاصة فهذا هو الوجه لاما قيل في توجيهه ان الامر احد اقسام الكلام اذ هذا لا يتم الا على اتقول بان الموضوع الكلام وهو فاسد اذ لو كان كذلك لم يكن اتقياس واحكام اعقل من الادلة الكلية وليس كذلك والله اعلم اه من خط قال فيه اه من املابه وخطه

استغناء الكلام أو يقال المراد انها تثبت الاحكام على جهة الاجمال كما سيذكر ذلك المؤلف فيما يأتي عن بعضهم وستعرف ذلك ان شاء الله ولو قال المؤلف من حيث يوصل العلم بأحوالها الى القدرة على اثبات احكام أفعال المكلفين لكان أولى وأظهر والله أعلم (قوله) هو الاثبات أي اثبات الاعراض الذاتية للدليل ولم يذكر هنا قيد الحيثية استغناء بالتعريف لانه لا عهد أي الاثبات المقيد بها (قوله) وماله نفع ودخل فيه ، أي في هذا الاثبات وذلك كأدلة مسائل اصول الفقه وكالاجابات الثلاثة الآتية وقد أشار

المؤلف عليه السلام الى وجه نفعها وكون لها في الاثبات دخل في شرح قوله وهما هنا أبحاث وأما أحوال الاجتهاد والترجيح فهي كما قال الشريف راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالمتقصد بالذات أحوال الادلة من حيث دلالتها على الاحكام وهذه الحيثية حال وصفة للدليل امام مطلقاً واما باعتبار تعارضها واستنباطها منها فتكون هي موضوع العلم لأن هذه الحيثية حال وصفة للدليل

(قوله) أو غير مزيد معتلاً الخ ، اما كونه مزيداً أولاً ومعتلاً أولاً فليس من الأدلة بل من أعراض ما وقع في الادلة من الاجزاء فلا معنى للاحتراز عنه واما كونه فصيحاً أولاً فباعتبار المفرد لا معنى للاحتراز عنه وباعتبار الفصاحة للكلام أو كون المراد بالفصاحة البلاغة لاطلاقها عاينها فالكلام الفصيح به الاثبات للاحكام ولا يتصور غير الفصيح في الكتاب والسنة وأما الاثبات بالاجماع واتقياس فالحكم يثبت بهما من دون عبارة والله أعلم اه (ح ن) (قوله) وهو لا يثبت به حكم تفصيلي ، يقال اثبات الاحكام الكلية كاف فيما نحن فيه اه (ح ن) (قوله) فتكون هي موضوع العلم ، الظاهر ان حق العبارة فتكون هي من أحوال موضوع العلم فتأمل اه (ح) عن خط شيخه اسمعيل

(قوله) وقيد الأدلة بالكلية ، هذا التقييد كما في الفصول وهو كما المصريح به في شرح الجمع للعللي وأبي زرعة واحتدبه المؤلف عليه السلام عن الأدلة المنصوبة على أعيان المسائل كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى أعني ما يستفاد منها وجوب فعل معين كالصلاة والزكاة نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فإنه لا يبحث في هذا الفن عن أحوال الأمر من حيث كونه منصوباً على وجوب الصلاة والزكاة بل على الوجه الكلّي كما ذكره المؤلف فإن قيل أن هذه الأدلة المنصوبة على أعيان المسائل قد صرح في شرح المختصر باتصافها بالكلية حيث قال فنبطت الأحكام بأدلة كلية تفصيلية أي كل مسألة مسألة بدليل دليل واعتمده الشيخ العلامة في شرح التلويح فكيف أخرجهما المؤلف وصاحب الفصول بقيد الكلية قلنا هذه الأدلة وإن كانت منصوبة على أعيان المسائل فاتصافها بالكلية لا ينافي كونها منصوبة عليها لأن معنى كونها كلية شمولها لأحكام جزئية فإن أقيموا الصلاة شامل لأحكام لا يتناهى كما صرح بذلك الشريف حيث قال بعد كلام شارح المختصر وقد ظهر من تفسيره أن التفصيل لا ينافي الكلية لأن الأدلة الجزئية المنصوبة على أعيان المسائل شاملة لأحكام جزئية فأخرجها بقيد الكلية لا ينافي ما ذكره في شرح المختصر من اتصافها بالكلية بذلك المعنى لأن المراد هاهنا أنها ليست بكلية بغير ذلك المعنى بل بالنسبة إلى ما فوقها من الأنواع التي هي موضوع مسائل الأصول نحو الأمر والنهي مثلاً في قولنا الأمر للوجوب والنهي للتحريم «واعلم» أن الشيخ رحمه الله تعالى لما ذكرنا من اتصاف الأدلة التفصيلية بالكلية قد أشار إلى استبعاد إخراجها بقيد الكلية حيث قال ووصف الأدلة بالكلية كأنه للتنبيه على أنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث خصوصية أعيانها الخ ولم يذكر السعد والشريف تقييد الأدلة بالكلية بل أطلقا كون موضوع الأصول هو الأدلة السمعية ولعله بناء على أن علم الأصول وإن لم يبحث صريحاً عن أحوال الأدلة المنصوبة ﴿٤٧﴾ على أعيان المسائل فقد حصل

البحث عنها ضمناً لأن البحث في القاعدة الكلية عن حال موضوعها الذي هو نوع يدخل تحته الأدلة التفصيلية نحو قولنا الأمر للوجوب فلا يتضمن البحث مثلاً عن أحكام جزئية موضوع تلك القاعدة من نحو أقيموا الصلاة للوجوب وآتوا الزكاة للوجوب ونحوهما مما

ودخل فيه وقيد بالكلية لأنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث خصوصية أعيانها المنصوبة على أعيان المسائل بل على الوجه الكلّي (١) ﴿فإن قلت﴾ لم خصصت الموضوع بالأدلة وهما جعلته الأدلة والأحكام كما كان من بعض الأصوليين فتكون (١) وإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلّي من الجهات المذكورة احتج في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من أصولها اهـ الشريف

لا ينحصر وعدم ذكر أحكام هذه الجزئيات صريحاً لا يخرجها عن كونها موضوعاً لهذا الفن لأنه يحصل استخراج أحكام تلك الجزئيات من القاعدة الكلية بأدنى تصرف كما ذكره السيد المحقق حيث قال وإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلّي احتج إلى استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من أصولها انتهى وهذا كما في سائر العلوم مثلاً البحث في علم النحو عن الفاعل من حيث كونه مرفوعاً بحث عن أحكام جزئياته فتكون الجزئيات من موضوعه فلو قصر الأدلة الكلية هاهنا منها يشمل الأدلة التفصيلية بأن يراد بكونها كلية شمولها لأحكام جزئية كما ذكره الشريف أو كونها أنواعاً تدخل تحتها الأدلة التفصيلية لوافق إطلاق الموضوع في عبارة غير المؤلف ولظهر معنى قول المؤلف سابقاً أن مباحث الأصول راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة من حيث اثباتها للأحكام فإن هذه الحيثية لا يظهر اعتبارها في الأدلة الكلية إلا بواسطة الأدلة التفصيلية إذ لا يتم إثبات الأحكام بمجرد الأدلة الكلية كما عرفت منها ذكره الشريف (قوله) وهما جعلته الأدلة والأحكام قال السيد إذ قد يبحث في هذا العلم عن أعراض الحكم أيضاً مثل أن الوجوب مضيق أو موسع وعلى الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) كما كان من بعض الأصوليين ، هو صاحب التنقيح

(قوله) على الوجه الكلّي ، أعني كون الأمر للوجوب اهـ منه (قوله) لا ينافي الكلية ، وإنما ينافي الإجمالية ككون الكتاب حجة اهـ سيدنا أحمد بن صالح عن خط (ح) (قوله) أو على الكفاية ، ورد بأن الأمر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق اهـ الشريف ومباني اهـ (ح)

(قوله) من تلك الحثية ، أي المتقدمة المشار إليها بقوله من حيث اثباتها للأحكام ويتمثل أن يراد الحثية المسأخوذة من قوله لاستنباط الأحكام فيوافق قوله في موضع المنطق من تلك الحثية فإن المراد حثية استحصال المجهول وعلى الاحتمالين فهذه الحثية لاتصدق على الأحكام (قوله) كما أن المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول عن المعلوم الخ فالادلة هاهنا بمثابة المعلوم في المنطق والاستنباط هاهنا بمثابة الاستحصال هنالك (قوله) والأحكام ، أي العلم بالأحكام ليوافق ماسبق من أن الغاية هي العلم بالأحكام (قوله) ثمرة العلم ، يعني فلا يصدق عليها تلك الحثية فيكون هذا مترتباً على ماسبق ويحتمل أن يكون استدلالاً مستقلاً يعني أن ثمرة العلم خارجة عن مقاصده فلا يكون من الموضوع (قوله) وبعضهم ، يشير الى ما ذكره السعد في التلويح (قوله) لما لم ينظر الى ما ذكرنا ، من تلك الحثية ومن بيان كون الأحكام ثمرة العلم (قوله) بكيفية اثبات الادلة للأحكام اجمالاً ، قد عرفت ان قيد الاجمال لم يذكره المؤلف قبيلاً سبق وقد اعتبره هذا البعض كما هو مقتضى تقييد الموضوع بالادلة الكلية فان الامر مثلاً في قولنا الامر للوجوب دال على حكم هو الوجوب اجمالاً على وجوب فعل معين كالوتر فينبغي ان يمل اطلاق المؤلف فيما سبق على هذا (قوله) وبعضها الى أحوال الأحكام ، مثل ان الوجوب ﴿٤٨﴾ مضيق أو موسع على الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) جعل الموضوع

مباحث الأحكام من المقاصد (١) قلت وجه التخصيص أنه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الأحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحثية كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحثية والأحكام ثمرة العلم وفائدته كما قدمنا فحسن اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ما ذكرنا ورأى ان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للأحكام اجمالاً (٢) بعضها راجع الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الأحكام جعل الموضوع كلا الأمرين وقد تقل عن بعض (٣) المحققين أنه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الأحكام من المسائل قال لان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة الى احوال الادلة تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات فانه اليتق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحديثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات

(١) قال الشريف بعد قوله اذ قد يبحث فيه عن اعراض الحكم ايضاً مثل ان الوجوب مضيق أو موسع وعلى الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك ورد بان مرجعه الى ان الامر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق اهـ (٢) نحو الامر للوجوب فانه دال على حكم هو الوجوب اجمالاً لاعلى وجوب فعل معين كالوتر مثلاً اهـ (٣) هو صاحب التوضيح اهـ

كلا الأمرين ، اذ جعل أحدهما من المقاصد والآخر من الواحق تحكم غاية الامر ان مباحث الادلة أكثر وأهم لسكنه لا يقتضي الاصلة والاستقلال ذكره في التلويح (قوله) مع جعل مباحث الأحكام من المسائل ، أي من مسائل هذا الفن فتح هذا الجمل لا يكون الخلاف في المعنى وانما يكون الخلاف فيه لو لم يعد من مسائل الاصول عندهم لم يجعل الأحكام من الموضوع والله أعلم (قوله) جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة الى أحوال الادلة ، كما أشار اليه السيد في الحواشي فانه جعل أحوال الوجوب من كونه مضيقاً أو موسعاً على الأعيان

أو على الكفاية من أحوال الادلة قال لأن مرجعه الى ان الامر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق أو يدل على الوجوب على الأعيان أو على الكفاية (قوله) تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات ، أي تقليلاً بالنظر الى ذاته بان يكون الموضوع هو الادلة فقط اذ جعل الموضوع هو الادلة والأحكام المتعددان بالذات واعتبر اتحادها بالنظر الى جهة تجمعها كان اتحاد الموضوع بالنسبة الى تلك الجهة لا بالنظر الى ذاته (قوله) فانه ، أي تقابل الموضوع بالذات (قوله) اليتق ، بوحدة العلم فان الموضوع المتحد بالذات يصل به كمال اتحاد العلم لأن البحث يكون عن أحوال ماهو متحد بالذات وحينئذ فتقليل الموضوع بالذات يكون العلم به أقرب الى كمال الاتحاد بخلاف اتحاد الموضوع بالجهات فانه لا يصل به ذلك اذ الجهة الواحدة قد تجمع علوماً كثيرة مختلفة بالذات (قوله) من الوحدة بالجهات والحديثيات ، أي من أن يكون الموضوع متحد بالجهات والحديثيات مع تعدده بالذات قال الشريف موضوعات العلوم ان اتحد فذلك وان تعددت فلا بد من انتسابها في أمر واتحادها بحسبه كموضوعات الطب وهي الاجسام فانها متحدة في الانتساب الى الصفة وكما اذ قيس الموضوع المتعدد الى وحدة الغاية (قوله) كما جعل ، فاعل جعل قوله فيما سيأتي من جعل الموضوع هو الأحكام (قوله) وحينئذ فتقليل الموضوع الخ ، أي حين كون الموضوع المتحد بالذات الخ اهـ ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي

يعنى أن من جعل الموضوع هو الأحكام فقط حاول تقليل الموضوع بالذات فيكون قوله كما جعل متصلا بقوله لتقليل الموضوع بالذات على أنه مشبه به (قوله) راجعة الى أحوال الأحكام من حيث الثبوت ، مثلا كون الامر للوجوب أو كونه عاما بحث متعلق بالدليل فإن كان هذا البحث من حيث أن الدليل مثبت للحكم كان حالا للدليل لأن الاثبات صفة له وإن كان هذا البحث من حيث ثبوت الحكم كان حالا للحكم لأن ثبوت الوجوب بالدليل حال للحكم اذ الثبوت صفة له (قوله) ولم تقيده ، أي الموضوع بالسمعية كما قيده صاحب الفصول حيث قال وأما موضوعه فالادلة السمعية وقرره الشيخ رحمه الله في شرحه للفصول وستأتى الإشارة الى أن ذلك غير بعيد (قوله) بناء على أن العقل أحد مدارك الأحكام ، فلذا أدخله المؤلف عليه السلام في الموضوع وجعل أصحابنا تلمح عن أحواله باب الحظر والاباحة والمؤلف عليه السلام المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب وبين فيه ما يدل عليه من الأحكام الخمسة وبين ما يدل عليه ضرورة واستدلالا (قوله) لانا نقول معناه ، أي اتصاف الأحكام الشرعية أنها مستفادة من الشرع الخ ينظر في وجه اندفاع الإيراد بما ذكر وأعل وجهه ان ما لم ينقله الشرع مع جواز نقله وهو القضية المشروطة لم تبطل فيه حجية العقل وإنما تغيرت تسميته بالعقلي يؤيد ذلك ما سأتى للمؤلف عليه السلام في بحث مسألة التحسين من حيث جعل الشرع في مثل هذا موافقا لحكم العقل ومؤيده له فيتم جعل الدليل العقلي من موضوع هذا الفن مع التقييد بالشرعية اذ التقييد بالشرعية بهذا المعنى لا ينافي اثبات دلالة العقل انما ينافيه ان يراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع لا العقل هذا ما يظهر في توجيه الجواب والمقام مع ذلك لا يخلو عن اشكال مع ان ما ذكرنا من القضية المشروطة اذا لم نقل بان معرقها ﴿٤٩﴾ تسمى فقها كما ان معرفة القضية

راجعة الى احوال الأحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم إن موضوع اصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالادلة ، ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل ، فان قلت لم جعلته عاما ولم تقيده بالسمعية ، قلت بناء على ان العقل أحد مدارك الأحكام ، لا يقال تقييد الأحكام بالشرعية في تعريف الفقه (١) يستلزم تخصيص ادلته بالشرعية لانا نقول معناه انها مستفادة من الشرع اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بامساكها عن نقلها عنه (٢) كذا حقق الكلام في هذا المقام ابو الحسن البصرى (٣) وغيره وعند الشيخ الحسن (١) وكذا في تعريف اصول الفقه اه (٢) وهو مما يصح تغييره اه (٣) قال الناقل لقات من خط من نقل من خط سيدنا العلامة الشرف المغربي رحمه الله عليه هذا الجواب ينبغي

بأحكام الله تعالى مع أنه لا يلزم من اخراج دليل العقل عن موضوع هذا الفن لعدم تسمية أحكامه فقها واجتهادا ابطال حججته والله أعلم (قوله) واما بامساكها عن نقلها عنه ، في شرح الجوهرية أو تقريره على أصله كمنع الشرع عن ذبح البهائم التي لا يمل اكلها وأعل المؤلف عدل عن ذلك لأن الامساك أعم وقد ذكر في شرح الجوهرية شرطا أغفله المؤلف وهو أن يكون التقرير بحكم العقل على حدل ونقله الشرع لصح ليخرج ماورد الشرع مطابقا للقضية المبتوتة فانه لا يصح ان يغيرها الشرع كقبح الظلم وقد اعتمد المؤلف هذا الشرط في الحاصل حيث قال اما ان يصح أن يغيرها أولا الثاني عقلي اتفاقا ، هذا ولا ينبغي ان تفسير الشرعي المذكور لا يشمل ما لم يدرك العقل فيه جهة حسن أو قبح فانه سيصرح المؤلف عليه السلام في مسألة التحسين بانه شرعي فلو قيل اما بامساكها أو نقله الخ أو عدم ادراك العقل فيه جهة حسن أو قبح لشمك ذلك والظاهر انهم لم يتعرضوا له لأن دخوله في الشرعي ظاهر لاختفاء فيه والله أعلم (قوله) كذا حقق الكلام الخ ، أي حقق معنى كون الحكم شرعيا (قوله) وعند الشيخ الحسن الخ ، نسب هذا في الجوهرية وشرح الفصول للشيخ رحمه الله (قوله) وستأتى الإشارة الى ان ذلك غير بعيد ، في كثير من النسخ وستأتى الإشارة الى ذلك الخ اه (ح) من خط شيخه (قوله) وبين ما يدل عليه ، ينظر ما فائدة لفظ بيان اه (ح) عن خط شيخه (قوله) ينظر في وجه اندفاع الإيراد الخ ، غير واضح اذ الاندفاع بما ذكره المؤلف واضح لا غبار عليه ، وما استظهر به الحشى غير واضح انما هو من تنمة باب الاندفاع فليتأمل فان دعوى الخفى غير ظاهر اه سيدنا احمد بن صالح رحمه الله عن خط (ح) (قوله) وهو اتقضية المشروطة ، أي المشروطة بشرط لا يقضى به العقل اه (ح) عن خط شيخه (قوله) لأن الامساك اعم ، من حيث ان التقرير يلزم ان يكون بالفعل بخلاف الامساك اه (ح) (قوله) جهة حسن أو قبح ، هذا

الى صاحب الجوهرة ثم قال وعند الشيخ الحسن الرصاص عقلي فينظر في هذه الرواية (قوله) الثاني عقلي اتفاقاً ، ولا عبرة بمطابقة الشرع له كتبجح الظلم (قوله) الثاني شرعي اتفاقاً ، كذبح ما يؤكل لحمه (قوله) مع زيادة شرط لا يقضي به العقل ، كتحریم ذي الناب من السباع وذی الخلب من الطير فان اعتبار كونهما ذا مخالب وذا ناب زيادة شرط لم يعتبره العقل (قوله) والثاني ، كتحریم ذبح ما لا يؤكل من الحيوان مما لم يعتبر الشرع فيه شرطاً (قوله) مختلف فيه ، فعند أبي الحسين أنه شرعي وعند الشيخ الحسن أنه عقلي (قوله) ازدياداً في البصيرة ، قد ﴿ ٥٠ ﴾ عرفت فيما سبق ان الحاصل بها نفس البصيرة لا ازديادها (قوله) اما

الاول ، البحث الاول وهو بحث المنطق (قوله) فلان هذا العلم ، أي علم الاصول لما كان علماً بكيفية الاستنباط ان أراد بالكيفية كما هو الظاهر من معناها هي الكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الاقتراني والاستثنائي كما يؤيد ذلك ما عرفت فيما سبق أنه لا يتوصل بدون قواعد المنطق فتلك الشرائط انما تعرف بعلم المنطق لا بهذا الفن ولعله يقال تسامح المؤلف في جعل هذه الكيفية تعرف بهذا العلم لما كان هذا العلم طريقاً للمنطقي الى تركيب القياس الاقتراني والاستثنائي لأن مادتهما مأخوذة من هذا العلم وفي عطف قوله وطريقة الأخذ كالتفسير اشعار بذلك . وان أراد بالكيفية ما يحصل من معرفة شروط الادلة الآتية كان معرفتها بهذا الفن وقد ذكر الامام

ما امسك الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لا يقضي بها العقل فهو عقلي (١) والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها او لا الثاني عقلي اتفاقاً والاول اما ان لا يتغير الشرع او لا الثاني شرعي اتفاقاً والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لا يقضي به العقل او لا الاول شرعي اتفاقاً (٢) والثاني مختلف فيه ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة (٣) اخذ في ثلثه مباحث فقال (وههنا المباحث يحتاج اليها) اما الاول فلان هذا العلم لما كان علماً بكيفية الاستنباط وطريقة الاخذ (٤)

بل عن ان لا يجعل المذكور في تعريف الموضوع تاماً بل يقيد بالسبعة فقط قطايق ما قبله من تعريف الفقه وتعريف اصول الفقه مع انه لا يساعد على هذا ما قبله من قوله قلت بناء على ان العقل احد مبادئ الاحكام وكون الراد من جعل الموضوع عامشتمول المدارك العقلية من قصد المؤلف الا ان يقال انه ظهر من هذا المذكور بتمامه التنبيه على محبة الاعتبارين من تقرير ابي الحسين وتحصيل الشيخ الحسن فالتقييد بالشرعية في حد الفقه والاصول لاستفادة الاحكام من الشرع بالنقل والامساك كما ذكره ابو الحسين وعدم التقييد في تعريف الموضوع بصحة كون العقل مدركاً فيما لم يغير الشرع كما حصل للشيخ الحسن فذلك مما يحمل عليه افادة الجواب والله اعلم اه (١) يقال قد افاد ما ذكره في ضمن التقييم والتفصيل كون ما نقله الشرع او امسك عن نقله شرعياً على ما اختاره ورواه عن ابي الحسين فحينئذ لا يتحقق للسؤال والجواب ثمة انهم يمكن تسمية السؤال بان يجعل الجواب ما ذكره المؤلف وتفصيله بما اوضحه السيد شرف الدين الحسن الجلال في شرحه على الفصول ما قلناه وهو مقيد بالسبعة ولكنهم صرحوا في الترجيح بانه عقلي حيث قسموا التعارض الى ما يكون عقلياً وتقليداً وجعلوا العقل هو القياس على انهم قد جعلوا التخصيص بالعقل من اصول الفقه ايضاً وذلك دليل على فاق قياس حذف السبعة ايضاً اه (٢) كالبيع مثلاً فان العقل قاض بحسن المعاوضة واعتبار الشروط الشرعية لا يقض بها العقل اه وكذا يحريم ما صنف من الطير وذی الناب من السباع وذی الخلب من الطير ايضاً فكون الطير يصف او ذا مخالب هو زيادة شرط وكذا في ذي الناب والله اعلم اه يؤكل مادف اي حرك جناحيه عند الطيران كالحمام لا ما صنف كالسوراه قاموس معنى (٣) الصواب ان يقال من الثلاثة التي يتوقف الشروع على بصيرة عليها اخذ في ثلاثة مباحث توجب ازدياداً في البصيرة فتأمل اه مغربي (٤) (قوله) وطريقة الاحزاب الجرجع على كيفية وقوله عن دلائل خاصة هي الادلة

الشرع فلا يحتاج الى تميم ذلك بقوله او عدم ادراك العقل فيه الخ اه (ح ن) (قوله) كتبجح الظلم ، لعله يقال فيبقى النظر في دخوله في الموضوع اذا قلنا انه لا عبرة بمطابقة الشرع له مع اطلاق الموضوع عن التقييد بالشرعية اه (ح ن) (قوله) لما كان علماً بكيفية الاستنباط ، جعل سيلان لقوله علماً محتملاً ان يراد بالكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الخ غير واضح اذ هو يستلزم اخراج العلم عن ما وضع له ولعل الحامل له على ذلك قول ابن الأمام حتى كأنه جزئي من جزئيات المنطق وهذه العبارة صريحة في انه ليس بجزئي انما كأنه الجزئي من حيث الاستنباط والاستدلال بهذا العلم كان عن دلائل خاصة ولهذا لم يقل جزئيات والاولى حملها على ما فسر به ثانياً اه (ح) (قوله) في بيان قول ابي الحسين ، ولفظه هي طرق على جهة الاجمال وكيفية الاستدلال بها اه من خط المصنف

المهدي وصاحب القسطاس عليهما السلام في بيان قول أبي الحسين في تعريف أصول الفقه وكيفية الاستدلال ما يؤيد هذا الاحتمال
 حال في القسطاس أراد أبو الحسين بكيفية الاستدلال كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز وكيفية دلالة الفعل
 والتقرير والاجماع والقياس والاجتهاد والحظر والاباحة وفي المنهاج كيفية الاستدلال معرفة شروط الاستدلال بكل نوع على مائتي
 تحقيقه فان للاستدلال بالنص شروطاً وللإستدلال بالفعل شروطاً وللتقرير والاجماع والقياس والحظر والاباحة شروطاً مخصوصة
 سندكرها ان شاء الله تعالى « قلت » ولو جعل المؤلف عليه السلام وجه تقديم علم المنطق كونه لا يتوصل بدون قواعده كما عرفت
 لكان أظهر ولهذا ذكر أهل حواشي شرح المختصر أن وجه حاجة هذا الفن اليه كونه آلة لجميع العلوم الكسبية فيكون مبدءاً
 لكل علم لان الجزم بالتصديقات إنما يحصل اذا عرف ان الطرق الموصلة اليها صحيحة لا فاسدة وذلك إنما يحصل بعلم المنطق
 (قوله) عن دلائل خاصة ، هي الادلة السمعية (قوله) مطلق الاستدلال ، أي من غير تقييد لكونه عن دلائل خاصة (قوله) شارك ،
 أي هذا العلم (قوله) المنطق ، مفعول شارك (قوله) من هذه الجهة ، أي كونه علماً بكيفية الاستدلال والاستنباط كالمنطق الا
 أن الاستنباط والاستدلال بهذا العلم مقيد بكونه عن دلائل خاصة بخلاف علم المنطق فانه مطلق عن هذا فلهذا كان كالجزئي لعلم
 المنطق ولعله إنما قال كالجزئي لعلم المنطق ولم يقل جزئياً اعتماداً على (٥١) الاحتمال الثاني في تفسير الكيفية اذ

لا يكون هذا الفن جزئياً من
 المنطق بمعرفة كيفية الاستنباط
 المذكور في هذا الفن فتأمل
 (قوله) وادخال بعضها في المقاصد
 الخ ، هذا اشارة الى ما ذكره في
 الحواشي من الاعتراض على ابن
 الحاجب بان كلامه مضطرب لانه
 أورد المباحث المتعلقة بالعربية
 بعضها في المبادي كالحقيقة
 والمجاز والاشتراك وبعضها في

والاستدلال عن دلائل خاصة وكان المنطق علماً بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط
 شارك المنطق وشابهه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من
 فروعه ولا ريب في ان اتقان الاصل وتدبره ادخل لا تقان الفرع والتبصر فيه واما
 الثاني فلان الكتاب والسنة عرييان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من
 حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال
 بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم واما الثالث (١)
 فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونقيها في الاصول

السمعية اه (١) أي الموضوعات اللغوية اه

المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم فاجاب المؤلف عليه السلام بان الوجه في ادخال بعضها في المقاصد
 سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم فلا اعتراض ومعنى كون مباحثها خاصة بهذا العلم ان مباحثها راجعة الى اثبات أعراض
 ذاتية للدلالة من حيث اثباتها للاحكام ولا شك في سعة مباحث ما جعله من المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم
 من هذه الحيثية فلذا دخلت في المقاصد بخلاف الحقيقة والمجاز والمترادف والمشتراك فان مباحثها الخاصة بهذا العلم أدنى المباحث المتعلقة
 بهذه الحيثية قليلة بالنسبة الى تلك التي عدت من المقاصد وان كان مباحثها من غير هذه الحيثية وسعة فان في الحقيقة والمجاز مباحث
 كثيرة مذكورة في غير هذا الفن ليست من هذه الحيثية والله اعلم (قوله) اثبات الاحكام ونقيها في الاصول ، هكذا في شرح المختصر
 وغيره فالاثبات كقولنا الامر للوجوب والنفي لما عدها من الاحكام وقد توهم بعض الناظرين انه لا حاجة الى ذكر نفي الاحكام
 لان ذكر اثبات الحكم يستلزم نفي ما عدها ويجب ان هذا الاستلزام قد لا يتم في النفي كقولنا الامر قد يكون لا للوجوب والذي

(قوله) سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم ، لا ينبغي انها ان كانت جميع المباحث المتعلقة بالعربية مبحوثاً في هذا العلم
 عن عوارضه الذاتية فلا يراد والجواب المذكور ليس بتقييد اذ سعة الكلام بالابحاث الخاصة بالعلم وقصره لا توجب دخوله في
 مقاصده وخروجها عنها وان كان المبحوث فيه عن عوارضها إنما هو بعضها وهو ما عده من المقاصد فقط فلا يراد غير متجه وايضا
 فجوابه غير ما ذكره فتأمل اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق (قوله) فان في المجاز مباحث كثيرة ، ككون المجاز استمارة وغيره مفردة
 ومركبة ونحو ذلك اه منه عن خط (ح)

للوجوب قد تنفى عنه افادة الوجوب لنسخ أو تعارض أو نحو ذلك (قوله) من حيث أنها مدلولة للدلالة السمعية ، في هذا دلالة على أن موضوع هذا العلم هو الادلة السمعية فقط وقد تقدم ما عرفته « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عما ذكره ابن الحاجب وغيره من يجعل وجه ذكر الاحكام في مبادي هذا العلم هو استمداده منها وأغفل ما ذكره من كون هذا العلم يستمد أيضاً من الكلام ويمكن أن يكون وجه عدول المؤلف هو التفصي عما ورد عليهم أما التفصي عما ورد على قولهم أنه يستمد من الكلام فلأنهم ذكروا ان وجه استمداده منه هو توقف الاجالية ككون الكتاب حجة على معرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق وبينوا ذلك بما هو معروف في موضعه فورد عليهم أنهم لم يوردوا في مبادي هذا الفن من علم الكلام شيئاً متعلق بمعرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق بل أورد ابن الحاجب بدل هذه المسائل الثلاث الكلامية مباحث المنطق وقد اعتذر لهم بأن هذه الثلاث المسائل الكلامية في نظر الاصولي بمنزلة البديهي فلم يحتاج اليذكرها والمؤلف عليه السلام أغفل ذكر استمداده من الكلام لأنه لم يستحسن ذكره مع علم ذكر شيء مما يتعلق بعلم الكلام ويحتمل أنه أغفل ذكر الكلام لما اعتذر لهم به من أن ذلك بمنزلة البديهي فلم يحتاج الى التفتيش على أن هذا الفن يستمد منه لحصوله في ذهن الاصولي وأما التفصي عما ورد على ما ذكره من أن هذا الفن يستمد من الاحكام فلأنهم ذكروا أن المراد استمداده من تصور الاحكام ليتمكن الاصولي اثباتها أو نفيها في مسائل الاصول نحو الأمر للوجوب وفي مسائل الفقه أعنى الاحكام المتعلقة بأفعال المكلفين نحو الحج واجب لامن التصديق بالاحكام اما في الاصول فلأن التصديق بها فيه مسائل لامباديه وأما الفقه فلأن ذلك فائدة الاصول فيتأخر حصوله عنه فلو توقف العلم عليه كان دوراً فورد عليهم أنهم لم يقتصروا في مبادي هذا الفن على تصور الاحكام بل ذكروا أحكاماً للاحكام ككون الحكم موسماً ونحو ذلك ليست من مسائل الاصول ولامن مسائل الفقه فلا دور بذكرها وقد أشار شارح المختصر الى هذا الاعتراض بقوله وستقف على ذكره لاحكام الاحكام وهو خارج عن الامرين انتهى وأراد بالامرين تصور الاحكام والتصديق بآثارها في أفعال المكلفين كما في الفقه ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف جعل وجه ذكر الاحكام هو الاحتياج اليها بوجه آخر غير الاستمداد اذ لو جعل وجه الاحتياج هو الاستمداد وقد عرفت ان الاستمداد إنما هو من تصورهما لامن

﴿٥٢﴾

من حيث أنها مدلولة للدلالة السمعية ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلاً كان معناه انه دال عليه ومفيد له

التصديق بها لئلا يلزم الدور لزمه ماورد عليهم لان المؤلف عليه السلام أيضاً قد ذكر تلك

الاحكام التي للاحكام وهي خارجة عن التصور وعن التصديق اللازم منه الدور أعنى التصديق الذي هو من مسائل الاصول والفقه فلما جعل المؤلف وجه الذكر هو الاحتياج دخلت تلك الاحكام التي للاحكام من غير اشكال واستقام التعميم الشامل لغير تصور الاحكام في قول المؤلف احتاج الى بيان أقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن الاصول والفقه وظهر به وجه جعل المنطق من الابحاث الثلاثة لحكم المؤلف بالحاجة الى الجميع لاعلى وجه الاستمداد وقد ذكر وجه الحاجة في بحث البعثين الاولين وأما البحث الثالث أعنى بحث الاحكام ففي تعليل الاحتياج اليها بقوله لما كان مقصود الاصول اثبات الاحكام التي اشكال لانه انما يفيد الاحتياج الى تصورهما فقط ليتمكن اثباتها أو نفيها لا الاحتياج الى أحكامها الخارجة عن الاصول والفقه مثل الوجوب موسع ونحو ذلك فينظر ولو جعل وجه الاحتياج وهو ازدياد البصيرة ليشمل الاقسام والاحكام الخارجة عن الاصول والفقه فتأمل ، وهاهنا بحث وهو ان المؤلف اقتصر على كون مقصود الاصولي اثبات الاحكام ونفيها في الاصول ولم يذكر ان مقصوده اثباتها ونفيها في الفقه أيضاً كما ذكره وكأن وجه الاقتصار ما ذكره السعد في الحواشي من أن ذلك فائدة الاصول لامسائله فلا يلزم الاصولي من حيث هو اصولي تصور الاحكام ليتمكن اثباتها ونفيها في الفقه وحينئذ فريد ان مقتضى اقتصار المؤلف عدم ذكر الفقه في قوله عليه السلام الخارجة عن الاصول والفقه اذ لا دخل له في كلامه وانما يظهر فائدة ذكره في عبارة شرح المختصر لانه لم يقتصر كما اقتصر المؤلف عليه السلام يعرف ذلك مما ذكرناه سابقاً فتأمل

(قوله) او تعارض او نحو ذلك ، كالتقييد والتخصيص اه (ح) (قوله) وجه الذكر هو الاحتياج ، يعنى الاحتياج اليها بوجه غير الاستمداد اه (ح) (قوله) فريد ان مقتضى اقتصار الخ ، أى يلزم ان لا يذكر الفقه اه منه والحال انه قد ذكره في قوله الخ اه (ح)

(قوله) فقد وقع جزءاً من المحمول ، فعدت ان هذا لما يفيد الاحتياج الى تصورها فقط فيعود الاشكال الذي تقضي عنه ولجعل وجه الاحتياج ما ذكرناه سابقاً لشمول قوله وأحكامها أي أحكام الأحكام من كون الوجوب مطلقاً أو مؤقتاً مضيئاً أو موسماً الى آخر ما سبق فان هذه الأحكام خارجة عن مسائل الاصول وخارجة عن مسائل الفقه أثنى المسائل المتعلقة بأفعال المكلفين نحو الحج واجب والقصر في السفر واجب ونحو ذلك (قوله) احتاج الى بيان أقسامها ، أي أقسام الأحكام من كونها تكليفية وورضية وقسمة التكليفية الى خمسة والوضعي الى ثلاثة كما سيأتي ، (قوله) وتعريفاتها ، أي الأحكام وكذا تعريفات الأقسام (قوله) الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ، هذا القيد ليس للاحتراز اذ جميع احكام الاحكام المذكورة في الاصول خارجة عنها اما من الاصول فلانها ليست بأحوال للدلالة كما في مسائل الاصول لأن الأحكام فيها محمولة على الادلة الكلية نحو الامر للوجوب وأما في مسائل الفقه فلان هذه الأحكام التي للأحكام ليست بأحوال لأفعال المكلفين بل هي محمولة على الأحكام فهي خارجة عن الاصول والفقه (قوله) البحث الاول العلم الخ ، لما كان البحث الاول كما عرفت في المنطق وكان مقاصد المنطق هي مباحث التصورات الموصلة الى المجهول التصوري ومباحث التصديقات الموصلة الى المجهول التصديقي وكان لهذه المقاصد مقدمات ذكرها المنطقيون تحصل بمعرفة زيادة بصيرة في مقاصد المنطق وهي تعريف العلم وقسمته الى التصور والتصديق وقسمته الى البديهي والنظري ومعرفة النظر ذكرها المؤلف وأما مباحث الألفاظ وبيان الدلالة وأقسامها فقد عدوها أيضاً في المنطق من ﴿٥٣﴾ المقدمات لتوقف الافادة والاستفادة

عليها فصار النظر فيها مقصوداً بالعرض وأما المؤلف عليه السلام فلم يجعلها من مقدمات المنطق حيث لم يذكرها هاهنا ولم يقلها رأساً بل أوردها في المباحث اللغوية وذلك لأنهم لما صرحوا بأن نظر المنطقي بالذات إنما هو في المعرفة والحجة وهما من قبيل المعاني لا الألفاظ لم يذكرها هاهنا ولم اتوقف الافادة والاستفادة على الألفاظ كما صرحوا بذلك وكان ذكر الألفاظ في المباحث اللغوية أنسب وأوردها

فقد وقع (١) جزءاً من المحمول احتاج الى بيان أقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ﴿البحث الاول﴾ اي هذا البحث الاول والبحث الاول هذا (العلم (٢)) يطلق على معنيين اعم واخص فهو (بمعنى) من ذينك (يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق) المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحمّل النقيض (٣)

(١) اي الحكم وقوله جزءاً من المحمول لان المحمول الجار والمجرور فالحكم جزء من المحمول اه وقوله وأحكامها الخارجة ككون الوجوب مطلقاً أو مؤقتاً موسماً الخ اه (٢) قال سعد الدين في حاشيته على الكشف معلومات العلم ان حصلت بالترن على العمل فربما خصت باسم الصناعة أو مجرد النظر والاستدلال فبالعلم وقد يقال الصناعة لما تدرب فيه صاحبه وتمكن ولما يكون الاصل فيه هو العمل وبالجملة للصناعة تعلق بالعلم ولذا قالوا هي ملكة تشابهية يقتدر بها الانسان على استعمال موضوعات مانحو غرض من الأغراض صادر أعين البصيرة بحسب ما يمكن فيها اه (٣) هذا يناسب قولهم تبديل نقيض الطرفين وما ذكره في النسب بين الكليتين انظر سيلان اه

هنالك ملاحظة للامرين (قوله) فهو ، أي العلم بمعنى من ذينك المعنيين وهو المعنى الاخص يقابل غير الثابت وذلك لأن الاخص كما سيأتي صفة يتجلى بها المذكور ان هي له فالتجلي اخرج غير الثابت أي ممكن الزوال كان مقابلاً لتغير الثابت وهو المعنى الاعم (قوله) يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق ، قال المؤلف في الشرح المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحمّل النقيض الخ هذا مبنى على اثبات النقيض للتصور وهو خلاف ما صرح به في شرح المختصر في حد العلم حيث ذكر في قول ابن الحاجب لا يتمثل النقيض مألوفة وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له قال السيد المحقق لأن النقيضين هما المفهومان المتماثلان لذاتهما ولا مانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللا انسان لا يتماثلان الا اذا اعتبر ثبوتها لشيء فيحصل هناك قضيتان متناقضتان قلت وما ذكره المؤلف عليه السلام هو الموافق لما عليه المنطقيون من اثبات النقيض للتصور حيث ذكروا أطراف القضايا كقولهم تبديل نقيض الطرفين وحيث ذكروا النقيض في النسب بين الكليات وغير ذلك وكأنه عليه السلام اعتمد ما ذكره السعد من الاعتراض على ما في شرح المختصر حيث قال

(قوله) فان هذه الأحكام خارجة الخ ، الا انها تقيد زيادة بصيرة اه منه ح (قوله) فهي خارجة عن الاصول والفقه ، قد مر قريباً في بحث الموضوع نقل كلام الشريف مراراً في ارجاع احوال الأحكام الى احوال الادلة وهو يدفع ما هنا فذكره اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) وهو المعنى الاعم ، ينظر فان المعنى الاعم اعم من غير الثابت لشموله للمعنى الاخص اه ح مغربي

لكن قوله اذا لا يقتضي للتصور ينطوئ كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا سهالا أو بنى عليه السلام كلامه هاهنا على تأويل السيد المحقق لما ذكره المنطقيون فانه تأول كلامهم حيث قال وما ذكره المنطقيون من تقاض أطراف القضايا فعل ان يعتبر نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا أو سلبا ويسمون هذا تقييدا بمعنى السلب مجازا ثم أجاب عما ذكره السعد من لزوم شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة حيث قال فان قلت ماذا ذكره الشارح المحقق يقتضي كون التصورات بأسرها معلوما وهو باطل فان بعضا منها غير مطابق ثم أجاب بان التصورات لا توصف بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا شيئا من بعيد هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فذلك الصورة صورة الانسان وإدراكه له والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالصورة التصويرية مطابقة لدوي الصور سواء كانت موجودة أو معدومة وعدم المطابقة في أحكام العقل بالمقارنة لها انتهى (قوله) فيدخل فيه ، أي في غير الثابت وهو العلم بالمعنى الاعم (قوله) والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب الخ ، قال في شرح المواقف اطلاق العلم على هذه الادراكات كلها وتسميتها علما كما ذهب اليه الحكماء اصطلاح مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق في شيء من استعمالها على الظان أو الشاك أو الوهم أو الجاهل جهلا مركبا أنه عالم كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وإما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لاحتمالية قال في (٥٤) المواقف ولا مشاحة أي لامضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل أن يصطلح

فيدخل فيه من التصورات العلم بالفرد الذي يمكن تغيره (١) والشك والوهم من التصديقات الظن والجهل المركب (٢) واعتقاد المقلد المصيب (وبمعنى) آخر (يشمله) أي غير الثابت (و) هو (بالاول) من معنييه وهو الاخص وقدم الاعم وان كان جزءا منه والجزء سابق على الكل لشهرته (قيل لا يحد) وهذا يختار الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والرازي والطوسي والجويني والغزالي وزاد الرازي (٣) بان ذهب الى ان التصورات كلها

على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى (قوله) واعتقاد المقلد المصيب ، وإما المخفي فهو الجهل المركب (قوله) وبمعنى آخر ، من ذينك المعنيين وهو الذي لا يقابل غير الثابت بل يشمله وهو العلم بالمعنى الاعم وسيأتي تعريفه (قوله) وان كان أي الاعم جزءا منه ، أي من الأخص كون الاعم جزءا من الاخص ظاهر ، اذا عرف الأخص بانه الصورة الحاصلة من الشيء بعينيتها

(١) لا الثابت فانه داخل في العلم بالمعنى الأخص اه (٢) لا للفرد وهو انتفاء العلم بالمقصود بان لا يعلم أصلا ويسمى الجهل البسيط ، والمركب تصور المعلوم على خلاف ما هو عليه وذلك كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ويسمى مركبا لأنه يحصل باعتقاده جهلان جهل المعتقد بما في الواقع وجهله بانه جاهل بخلاف البسيط فليس فيه إلا كونه جاهلا اه فصول وجواشيها (٣) واستدل على امتناع الكسب في التصورات بان المطالب التصوري اما مشعور به مطلقا وطائفة تحصيل الحاصل وهو محال واما غير مشعور به مطلقا وهو المجهول المطلق ولا يمكن توجه النفس

جزما كما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب بزيادة قيد الحقيقة والجزم على تعريف الاعم فيحترز بالحقيقة عن الحاصل خطأ وبالجزم عن الحاصل مع الاصابة بغير جزم وأما على تعريف الأخص بما اختاره المؤلف فيما يأتي من أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن هي له فككون الاعم جزءا منه انما يتم اذا صدق على الاعم جنس الاخص وهو الصفة المذكورة وامتاز الأخص بيباقي القيود فينظر (قوله) شهرته ، علة لقوله قدم على الاعم أي لشهرة الأخص في الاستعمال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف (قوله) وزاد الرازي الخ ، أي لم يقتصر على أن تصور العلم فقط لا يحد لانه ضروري بل ذهب الى ان التصورات كلها أي تصورات سائر الماهيات بديهية لا يجري فيها اكتساب أصلا وهو مدفوع بما ذكره المنطقيون من ان قسمة التصور الى الضروري والمكتسب بديهية لا يحتاج الى تجشم الاستدلال وذلك انا اذا راجعنا وجدانا وجدنا من التصورات ما هو حاصل بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وما هو

(قوله) ويوجب شمول التعريف أي تعريف ابن الحاسب حيث قال واصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اه (ح) (قوله) ثم أجاب بان التصورات ، اراد التصورات المفردة لا ما دخل في التصور من الفردات التي لا اذعان فيها اه ح ن (قوله) وسيأتي تعريفه ، بانه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده اه منه (ح) (قوله) فينظر ، نعم يصدق فان الصفة قدر مشترك اه من انظار السيد عبدالله الوزير ح

حاصل بالنظر والفكر كمتصور حقيقة الملك والجن والعقل (قوله) فالجوني والغزالي لما يجني ان شاء الله تعالى ، من الاستدلال على ذلك لمصر تحديد بناء منها على انه ليس ضروريا كما ذكره الآخرون (قوله) بالكنه ، الكنه هو الحقيقة في اصطلاحهم فإضافة كنه الى الحقيقة في قولهم كنه الحقيقة للبيان (قوله) أي حاصل بلا نظر (٥٥) واكتساب فمر الضروري بما ذكر

لأنه هو المشهور في تفسير الضروري حيث وقع صفة للعلم كما فيما نحن فيه وكما في قولهم علم ضروري وأما حيث وقع صفة لمعلق العلم وهو المعلوم كالوجود بان يقال وجود ضروري فيقال في تفسيره أي معلوم بالضرورة ولا يقال أي حاصل بلا نظر واكتساب وفي حواشي المختصر كلام على الغلط في تفسير الضروري الواقع صفة للعلم بما هو تفسير للضروري الواقع حقيقة للمعلوم وهو بسيط لا حاجة الى إيراد (قوله) وهذا علم خاص ، لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده كما هو المفروض والالتماسه لمعلوم علم يكون علما خاصا أيضا نظر الى العلم المطلق (قوله) ذاتي لمقيدته قال في شرح المختصر الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات كالكونية للسواد والجسمية للإنسان (قوله) قلنا الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم ، أي الجزئي ليس تصوره مبنى هذا الجواب على الفرق بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره وكلام المستدل إنما هو في العلم المطلق الذي هو جزء لهذا (قوله) بالكنه ، قيل معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون متمثلا

بديهية لا يمر فيها اكتساب اصطلاح اختلوا (١) في الوجه فالجوني والغزالي لما يجني ان شاء الله تعالى والآخرون (لأنه) أي العلم (ضروري) تصور (٢) ماهيته بالكنه وذلك (لوجين الأول ان علم كل أحد بوجوده) أي بأنه موجود (ضروري) أي حاصل بلا نظر واكتساب (وهذا علم خاص) لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده (فالعلم جزء منه) لأنه مطلق والمطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء (٣) سابق على العلم بالكل) لتوقف حصول الكل على حصول جزئيه ضرورة (والسابق على الضروري بالضرورة) أي بان يكون ضروريا (أولى) من المسبوق فالعلم المطلق ضروري (٤) وهو المطلوب (قلنا) جوابا عن هذا الوجه (الضروري حصول علم جزئي) متعلق (بوجوده (٥) وحصول ذلك العلم لكل أحد بلا نظر (ليس تصوره) أي العلم (ولا مستلزما (٦) له) أي لتصور

نحو المجهول المطلق قال ولا يقال يكون معلوما مشعورا به من وجه دون وجه لأن الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فيعود المنع مطلقا واجيب بان الوجه المجهول للمطوب التصوري هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الذاتية الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له أو عرضيا كما نعلم الملك مثلا بأنه شئ له حيوة وحر كقوله وراء ذلك حقيقة مخصوصة فغلب تلك الحقيقة المخصوصة له من خطمولا نا ضياء الدين رحمه الله عليه (١) فهذا كلام القائلين بان العلم لا يحد وان اختلفوا الخ اه (٢) فاعل ضروري له (*) وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال ويحجب عنه بان كونه العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبل هو نفس الحصول والذي هو مفروض الضرورة فانه يتمتع ان يكون حاصل بالضرورة والاستدلال لتنافيهما اه عضد من باب الاخبار لان ضرورة تصور ما او تصديق ما لاتنافي كسبية التصديق بكون هذا التصور او التصديق ضروريا لتغاير محلي الضرورية والاكتساب اه سعد (٣) وهو الأعم وقوله سابق على العلم بالكل وهو الاخص وقوله لتوقف حصول الكل وهو الاخص على حصوله جزئه يعني الأعم اه (٤) والمراد بالعلم المطلق في عبارته عليه السلام هو العلم بالعلمي الاخص الذي هو بصدد الكلام عليه وعلم الانسان مثلا بنفسه جزء من جزئياته فافهم فانه ربما يسبق الى بعض الافهام ان المراد بالمطلق هو العلم بالعلمي الأعم الذي هو قسم العلم بالعلمي الاخص وليس كذلك لأنه يأتي الكلام عليه اه (٥) أي بوجود شخص ذلك العالم بوجود نفسه اه (٦) وذلك أنه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يبلغ تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطا لحصوله وإذا كان كذلك جاز الانكسار فتغاير فلا يلزم من كون أحدهما ضروريا كون الآخر كذلك هذا كلام الحق العضد باقظه اه

في الذهن والتصور بالوجه لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه اه من حواشي شرح التجريد ح (قوله) حيث وقع صفة للعلم ، وفي شرح المختصر قال السعد قوله معلوم بالضرورة هذا التفسير للضروري إنما يكون حيث يقع صفة لمعلق العلم وأما حيث وقع صفة لاعم فلا يفهم منه سوى انه حاصل بلا نظر واكتساب اه ح (قوله) بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره ، لا بين حصول العلم المطلق وبين تصوره اه ح

العلم الجزئي حيث قال فالعلم جزء منه الخ فلا يتم الجواب بما ذكره المؤلف الا بضم مقدمة ذكرها في المواقف وشرحه للشرية
 حذفها المؤلف والشرية في حواشي شرح المختصر أجاب بالفرق بين حصول العلم المطلق وبين تصور ماهيته فاندفع به كلام المستدل
 من غير حاجة الى ضم تلك المقدمة وبيان المقام محتاج الى نقل الحواشي فنقول لفظ الشرية في حواشي شرح المختصر والجواب ان
 الضروري هو حصول ماهية العلم له في ضمن هذا الجزئي الحاصل له ضرورة وهو غير تصور ماهيته الذي هو المتنازع فيه وذلك
 لانه لا يلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله فان كثيراً من الملكات حاصلة للنفس وليس يتبع تصورها حصولها
 انتهى وهذا الجواب هو الملائم لقوله عليه السلام قيساً يأتي وأيضاً فاعلم ان لو كان العلم ذاتياً لما تحته فان الذاتي لما تحته هو العلم
 المطلق لا العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك ظاهر ولفظ المواقف والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان
 هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر وحصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم لتصوره اذ كثيراً ما نحصل لنا علوم جزئية
 بمعلومات مخصوصة ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون
 حصولها عين تصورها ولا مستلزماً له واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلاً فضلاً عن
 أن يكون تصوره ضرورياً انتهى ثم قال في شرح المواقف بعد هذا ويجوز أن يجاب عنه بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتياً لما تحته
 وكان شيء من أفراد متصوراً بالكنه يديه وما ممنوعاً اذا عرفت هذا ظهر أمور منها ان المؤلف نقل ما ذكره عن المواقف الا أنه
 حذف ما هو مدار الشبهة وهو قوله (٥٦) واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق

العلم اذ كثيراً ما نحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تتصور شيئاً من تلك
 العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في ابتداء تصورها الى توجه مستأنف اليها نجد
 ذلك من انفسنا ضرورة (وايضاً (١)) لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم

الخ اذ لا رسام ماهية العلم الجزئي
 في ذهن حتى يدعى ارتسام صورة
 العلم المطلق حينئذ ومنها أن ضمير
 غير تصوره وغير مستلزم لتصوره
 في عبارة المواقف طائد الى العلم
 الجزئي وهو مستقيم في عبارة
 وعوده في عبارة المؤلف عليه السلام
 اليه أيضاً كما هو مقتضى السياق
 ومقتضى قوله بعد ذلك اذ كثيراً
 الخ غير مستقيم الامع ذكر المقدمة
 المحذوفة يظهر ذلك بادي تأمل ومنها
 ان قوله في شرح المواقف ويجوز

(١) قوله فاعلم ان كونه ضرورياً لو كان العلم ذاتياً لما تحته من الاجز اعلم ان يكون هو جزء منها مقوما
 لها كالحیوان الذي هو جزء من مفرداته التي هي الانسان والفرس وغيرهما لا بد مع ذلك ان يكون تصور
 شيء من افراد العلم التي هي علم احدنا بوجوده او بحصول كذا ونحو ذلك بحقيقته وكنهه
 بديهي ضرورياً فاذا يلزم ان يكون العلم المطلق ضرورياً لكن الامر ان ممنوعاً اما الاول فتوقفه على
 كون العلم معنى واحداً مشتركاً ذاتياً لما تحته من الافراد وانه غير مقطوع به لجواز ان يكون
 عرضاً عاماً لما تحته او خاصة لها كالماشي لما تحته من اجناس الحيوانات والضحك لافراد

أن يجاب عنه الخ جواب غير مبنى على تسليم ان الحصول هو التصور وذلك ان جواب المواقف لما كان مبنياً على نفي تصور العلم
 الجزئي حيث قال واذا لم يكن الجزئي متصوراً لم يكن الخ وكان مقتضاه انه لو تصور العلم الجزئي لم تصور العلم المطلق وانه يتم بذلك
 استدلال الخالف وليس كذلك اجاب في شرحه بجواب لا يكون مقتضاه ذلك ولا ان الحصول هو التصور، حاصله ان
 استدلال الخالف ببداهة حصول علم جزئي على بداهة ماهو جزؤه وهو العلم المطلق لا يتم بتجرد تصور العلم الجزئي كما هو مقتضى ما في
 المواقف بل انما يتم اذا كان المطلق ذاتياً لحصول العلم الجزئي وكان شيء من أفراد العلم وهو ذلك الذاتي فانه فرد من العلم المطلق
 متصوراً بالكنه بديهية فقوله متصوراً أي ذلك الفرد بالكنه بديهية يعني ليتصور العلم المطلق بديهية بتصور ذلك الفرد
 (قوله) ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم، وذلك ان تصور الشيء وجوده في النفس وجوداً غير متأصل بمعنى ان يرسم في النفس مثال
 (وله) في ضمن هذا الجزئي، الظاهر ان المراد في ضمن حصول هذا الجزئي وقد افاده بوضفه بقوله الحاصل له ضرورة اه (قوله) ويجوز ان يجاب
 عنه الخ، اقول بل هو مبنى على تسليم ان الحصول هو التصور لكن بالوجه لا بالكنه كما يدل عليه سياق الجواب وكما يدل عليه ما نقله القاضل
 الشافعي في حواشيه من الايراد على جواب المواقف حيث قيل سيجي في بحث العلم من الالاهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات
 ولهذا ظن ان العلم بالشيء غير العلم بالعلم والعلم بالعلم لا يتوقف على الالتفات بل على الالتفات الى العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات
 بالوجه لا يضر اذ النزاع انما هو في تصور ماهيته بالكنه كما صرح في صدر هذا البحث من شرح المواقف وشرح الغاية فليتأمل اه سيدي
 المقام بن الحسين بن اسحق ح (قوله) واذا لم يكن الجزئي متصوراً لم يكن الخ، عبارة شرح المواقف المقدمة فلا يلزم الخ اه (ح)
 (قوله) وليس كذلك، اذ لا يتم الا بكونه ذاتياً الخ اه (ح) (قوله) وهو ذلك الذاتي، صوابه الجزئي وهو ظاهر اه (ح)

مطابق له وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجوداً متصلاً بالكرم والبخل والايان والكفر وهذا يوجب الاتصاف لا التصور
والاول بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالفكر ولا يتصوره ذكره السعد في الحواشي ومثله في شرح المواقف
(قوله) فانما يتم الخ، اي مذكره من الاستدلال حيث قالوا والمطلق ذاتي للمقيد (قوله) لتوقفه، اي كونه ذاتياً لما تحته على كونه
العلم معنى واحداً مشتركاً الخ اذ لو كان العلم معاني متعددة كما في المشترك اللفظي لم يكن هناك علم مطلق مشترك بين جزئياته ولو كان
عارضاً لم يلزم من تصور افراد العلم بالكنه تصور عارضها اصلاً «واعلم» ان هذا التعليل اعني قوله لتوقفه الخ لم يذكره شارح المواقف
في بحث العلم كما عرفت انما ذكره في بحث الوجود اذ الوجود هو الذي ذكر فيه الخلاف في كونه مشتركاً لفظياً واما العلم فلم يذكر فيه
هذا الخلاف والمؤلف نقل هذا التعليل من بحث الوجود الى بحث العلم وبيان ذلك انه ذكر في شرح المواقف اختلافهم في الوجود هل
يحد اولاً يحد قبيل لا يحد لانه بديهي من حيث ان الوجود المقيد كوجودي مثلاً متصور بالديهية والمطلق جزء من هذا المقيد وجزء
المتصور بديهية بديهي ثم اجاب بان هذا يتم اذا كان الوجود معنى واحداً مشتركاً ذاتياً لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركاً لفظياً فليس
هناك وجود مطلق حتى يتصور بدهية او كسبا واذا كان عارضاً لافرادهم يلزم من تصور افرادهم تصور عارضها اصلاً ثم ذكر اختلافهم
في الوجود هل هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات او هو مشترك لفظي دال على معان متعددة كما في سائر الانفاظ المشتركة
اشتراكاً لفظياً ثم اورد من الكلام ما لا يحتمله المقام ولو قال المؤلف ولو سلم فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته وهو ليس بمجزوم
به لتعمير الاطلاع على الذاتيات في اكثر الاشياء او لانتشار ما عليه المتكلمون ﴿٥٧﴾ من ان العلم امر اعتباري هو التعلق

بين العالم والمعلوم كما يأتي وهذا
التعلق ليس بذاتي لكان اظهر
(قوله) فانما يتم، اي مذكره
من كون السابق ضرورياً (قوله)
لو كان تصور شيء من افرادهم
بالكنه بديهياً، أي افراد العلم
المطلق في العلوم الجزئية الخاصة
الحاصلة بديهية كما هو المفروض وانما
قال بالكنه بديهياً ليم كونه ماهو

له (فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته) وهو غير مسلم لتوقفه على كون العلم معنى واحداً
مشتركاً ذاتياً لما تحته وهو ليس بمجزوم به (١) (و) لو سلم كونه ذاتياً لما تحته فانما يتم لو
(كان تصور شيء من افرادهم بالكنه بديهياً) وهو غير مسلم ايضاً لان التصديق بانه
موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه

الانسان واما الثاني فلما مر من انه لا يلزم من كون حصول التصديق بانه موجود ضرورياً ان
يكون تصور ذلك العلم الجزئي الذي حصل به الاذعان والقبول لكنه ضرورياً كما انه لا يلزم
من ضرورة التصديق ان يكون تصور طرفيه بالكنه المحكوم به والمحكوم عليه ضرورياً
(١) لتعمير الاطلاع على الذاتيات في كثير من الاشياء لجواز كونه غير متحد او عرضاً اه

ذاتي بديهياً وهو تصور تلك العلوم الحاصلة فيحصل بتصورها بديهية تصور العلم المطلق بديهية (قوله) وهو غير مسلم
ايضاً لان التصديق اي حصول التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه اعني تصور ذلك التصديق بالكنه
فانه بعض من تلك الافراد الجزئية بل يحصل هذا التصديق لمن لم يتصوره بالكنه قطعاً واذا لم يكن مستندعياً لتصور هذا البعض

(قوله) معنى واحداً مشتركاً الخ، قد ذكر في هذا التعليل كونه ذاتياً وفيه توقف الشيء على نفسه فلو قال مشتركاً فيكون ذاتياً لمسلم
من ذلك اه منه (قوله) في كونه مشتركاً لفظياً، في المقاصد وشرحه في بحث العلم ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم يقال في الاصطلاح
على معان منها ادراك العقل الخ كلامه وحينئذ لا يتم انه نقله ابن الامام من بحث الوجود الى بحث العلم فتدبر اه سيدى احمد بن محمد
بن اسحق رحمه الله (قوله) واما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف، لعل المؤلف عليه السلام بنى على ان العلم مشترك بين اليقين
والظن لما ذكره فيما سياتي ان شاء الله في تعريف النظر بانه ملاحظة العقول حيث قال عدل عن المعلوم الى العقول تحزراً عن استعمال
المشترك وسياتي الكلام والله اعلم اه منه (قوله) امر اعتباري، الذي تحته من الجزئيات وهو متعلق العلم الخاص بالمعلوم الخاص
امور اعتبارية ايضاً فلا مانع من ان يكون ذاتياً لما تحته اه املا (ح) عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل (قوله) من افرادهم بالكنه،
الكنه بالضم جوهر الشيء وغايته وقدره ووقته ووجهه اه قاموس (قوله) الحاصلة بديهية، ليس جميع الجزئيات حاصلة بديهية
فينظر في قوله الحاصلة بديهية اه ح من خط شيخه يقال انما هو المفروض كما استدرك اه (قوله) وهو تصور تلك العلوم، الظاهر
عوده الى ذاتي ولا يستقيم الا على جهة الاستخدام بان يراد بالذاتي المعنى الاخص وهو ما كان داخلاً في قوام الذات ويعود الضمير الى معنى
الاعم وهو ما يقال على غير العرض فيصدق على النوع فيستقيم المعنى والله اعلم اه املا ح من خط شيخه

من تلك الافراد بديهية لم يحصل تصور العلم المطلق بديهية وانما لم يقل المؤلف لا يستدعي تصور ذلك التصديق لان المقصود عدم استدعاء تصور اي فرد اما التصديق او تصور العلم بالمحكوم عليه او بالمحكوم به او بالنسبة اذ لو استدعي التصديق تصور أي فرد من هذه العلوم بديهية لم مراد المستدل من تصور العلم المطلق بديهية (قوله) كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه اي اطراف هذا التصديق وهي المحكوم عليه وبه والنسبة وانما لم يكن مستدعياً لتصور احد هذه الاطراف بالكنه بل يكفي تصويره بوجه ما فبالاولى ان لا يكون مستدعياً لتصور العلم باحد هذه الاطراف الذي هو فرد من افراد العلم المطلق بالكنه وينظر في زيادة قوله بعض افراد (٥٨) (قوله) وهما ممنوعان ، فيما نحن فيه اذ يحصل العلم بوجوده أي التصديق به ولا تصور شيئاً

كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه وهذا معنى قوله (وهما ممنوعان (١)) الوجه (الثاني لو كن كسبياً فلما ان يعرف بنفسه أو بغيره الاول بطلانه ضروري والثاني) بطلانه (نظري لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور (٢)) لتوقف

(١) قال في نظام الفصول في هذا ولو علم قائماً يستلزم حصول الجزئي تصور المشترك بعد تحقق امرين احدهما بداهة تصور ذلك الجزئي لا بداهة حصوله فقط وثانيهما كون العلم الذي هو جنسه ذاتياً له فتكون بداهة الاخص مستلزماً لبداية الأعم وكل من الامرين ممنوع ، اما الاول فلما قررنا من ان حصول امر لا يستلزم تصور ماهيته فضلاً عن بداهة التصور ولما الثاني فلان معنى كون الشيء ذاتياً لشيء انه جزء لا كله والا لما تقاربا او كونه جزءه يستلزم تركيب ذاته منه ومن غيره وتركيب الذوات انما يكون في العنصرات لافي البسيط قائماً انما تعدد باعتبار جهة التعلق فان ارادة العلوم انما تتميز عن العلم من جهة تعلقهما به تعلق محبة بحصوله كما ان العلم يتعلق به تعلق احاطة به والا فبما في انفسهما لا يتميزان ومن ثمة حكموا بان البسائط انواع حقيقية غير اضافية اي لا تندرج تحت جنس واشترنا في تحقيق ذلك في شرح التهذيب وذهب اهل البيت الي ان صفات الله ذاته وانما تعددت اسماءها لتعدد جهات تعلق الذات المقدسة وايضا لو تركبت ذاته لم يكن تصور هاضوريا اذ كل مركب مكتسب ولا شيء من المكتسب بضروري ينتج لاشيء من المركب بضروري اذ لا معنى للضروري الا البسيط فكل ضروري بسيط ولا تنعكس كلية لجواز كسب البسيط بلوازم خارجة عن ذاته اه من نظام الفصول لعلامة الجلال رحمه الله (*) لا يقال نحن لا نقصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا بذلك انه عالم كذلك والعالم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون السابق على التصديق بالبديهي اولى ان يكون بديهي لاننا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الي تصورهما بالكنه كما يحكم على جنس معين مشاهد من بعد بانه شاغل لخير معين مع الجهل بحقيقة الخير والشغل بل تحكم بان الواجب تعالي اما نفس اولا وان لم تعلم حقيقتهم بل باعتبار امر عام عارض لهما لكونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم تصور مطلق العلم بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه بل في تصوره بنفس الحقيقة اه المراد من المواقف وشرح الشريف عليه (٢) مثلا جنس العلم وقصه لا يعلمان

من تلك العلوم فلو كان العلم ذاتياً لما تحته لم تحصل تلك العلوم بديهية الا وقد حصل تصور ماهو ذاتي لها بديهية وأما المؤلف عليه السلام فانه بنى هذا الجواب على تسليم كون الحصول هو التصور فان ازاد بالحصول حصول العلم المطلق لم يلائم قوله فيما سبق قلنا الضروري حصول علم جزئي الخ وان أراد بالحصول حصول العلم الجزئي لم يلائم قوله لو كان العلم ذاتياً لما تحته الا مع ضم تلك المقدمة التي أغفلها ولم يحتج الى قوله لو كان شيء من افراده متصورا بالكنه اذ حصول علم كل أحد بوجوده بديهي قطعاً فبعد تسليم أن هذا الحصول هو التصور ثبت تصور فرد من افراد العلم بديهية فتأمل والله أعلم (قوله) الاول بطلانه ضروري ، لانه تعريف الشيء بنفسه (قوله) لان غيره ، اي غير العلم كالجنس والفصل مثلاً الماخوذ في تعريف العلم (قوله)

انما يعلم به ، اي بالعلم (قوله) فلو علم ، اي العلم بغيره وهو جنسه وقصه (قوله) لزم الدور ، قال في شرح المختصر لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري انتهى فيندفع بما ذكره ما يقال لا يلزم من امتناع كونه كسبياً ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بالكنه ممتنعاً

(قوله) فبالاولى ان لا يكون الخ ، استفيدت الاولوية من جملة مقياس عليه حيث قال كما لا يستدعي الخ اه منه (ح) (قوله) وينظر في زيادة الخ ، يقال المقصود منه الباطنة لانه اذا كان الطرف مركباً تركيباً اضافياً او غيره ولم يستلزم التصديق تصور بعض افراد اطرافه فبالاولى لا يستدعي تصور الطرف فتأمل اه املاح عن خط شيخه

(قوله) إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به أي بالغير قال المحقق الشريف العبارة المحررة أن يقال تصوره موقوف على تصور غيره وهو علم جزئي متعلق به انتهى (قوله) فإن الجمهور أي الجمهور من الناس (قوله) لأن اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم المحدود على حصول علم جزئي بذلك الغير وهو العلم بالجنس والفصل المذكورين في حد العلم مثلاً أعني صفة يتجلى الخ كما سبق وحصوله أي هذا العلم الجزئي (قوله) يستلزم حصول حقيقة العلم ، عبارة المحقق الشريف يتوقف على حصول الخ (قوله) ضرورة توقف حصول الكل وهو العلم بالجنس والفصل على حصول أجزائه ومن أجزائه حقيقة العلم فيتوقف تصور حقيقته أي العلم على حصولها أي تلك الحقيقة في ضمن بعض جزئياتها وهو العلم بالجنس والفصل وحصولها أي الحقيقة لا يتوقف على تصورها للمعرفة من أن الجمهور يعلمون أشياء ولا يتصورون حقيقة العلم (قوله) وهذا التقرير أي تقرير المؤلف لاستدلال المخالف بقوله وحصوله يستلزم (٥٩) حصول حقيقة العلم في ضمنه الخ

الكلام (قوله) بناء على أن حصول الشيء وهو العلم المطلق بهوية العينية أي الشخصية أعني حصوله في ضمن العلم المتعلق بالجنس والفصل مثلاً يستلزم حصول أجزائه العقلية التي هي نفس ارتسام مثال العلم وصورته في النفس إذ لو لم يكن التقرير مبنياً على ذلك لم يحتاج المؤلف إلى التعرض لقوله وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم ولا إلى دفعه بقوله وحصولها لا يتوقف على تصورها لأن الموجع إلى ذلك هو التنبيه على منشأ توهم لزوم الدور وهو القول بذلك الاستلزام ولولا ذلك تم الجواب وانحلت الشبهة بأن يقال غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق بالغير وحصوله لا يتوقف على تصور حقيقة العلم لأن الجمهور الخ ولذا قال السيد المحقق

معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (قلنا) جواباً عنه (غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق (١) به (لا بتصور حقيقة العلم) فإن الجمهور يعلمون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي يريد علمه بغير العلم بتصور حقيقة العلم فلا دور) لأن اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل (٢) على حصول أجزائه فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف على تصورها (٣) فلا دور ، وهذا التقرير بناء على أن حصول

إلى آخر ما في شرح الشيخ للفصول (١) قوله متعلق به أي بالغير وقوله لا بتصور حقيقة العلم أي المطلق وقوله فإن الجمهور يعني من العقلاء وقوله والذي يريد علمه أي لفظ أن يحصل على ذلك التقدير وقوله تصور حقيقة العلم يعني لا حصول جزء منه وقوله فلا دور يعني للاختلاف (٢) من شرح المواقف وغيرها (٢) الذي هو العلم الجزئي المتعلق بالغير لأنه مركب من حصول العلم المطلق وتعلق بالغير (٣) قوله لا يتوقف على تصورها أي لأن الحصول غير التصور (٤) وحاصل حل الشبهتين افرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لأن منشأها عدم افرق بينهما في الشبهة الأولى بخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصل بالضرورة في ذهنه قائم بالنفس أيضاً وهذا معنى كون الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية بخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول متعلق بالذير ولا شك أنه متوقف على حصول ماهية في ضمنه دائمة بالذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر إذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما أن يرسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وليس تصورهما مستلزماً له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تصورهما والثاني أن يرسم فيها بمثلها وصورتهما وهذا هو تصورهما لا حصولهما على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصافه النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية أهم من شرح المواقف للسيد

(قوله) علم جزئي متعلق به ، هنا فائدة ذكرها في حاشية شرح المختصر

قال العلم الجزئي المتعلق بالغير هو تصور ذلك الغير بعينه أه وإذا كان كذلك حصل تصور العلم المطلق بتصور الغير وحينئذ يقول المؤلف عليه السلام إنما يعلم بحصول علم جزئي لا بغيره عليه إذ حصول العلم الجزئي هو نفس تصور ذلك الغير وكان في قول السيد المحقق العبارة المحررة إشارة إلى أن تصور الغير هو الزاد من حصول العلم بالغير فتمام اهـ مع زيادة يسير (قوله) أي تقرير المؤلف لاستدلال المخالف ، تحقق هذا أهم مقوله ، لعل وجهه أنه كان الظاهر أن يقول الخشني رد استدلال المخالف كما ذلك ظاهر من صريح كلام الأصل الخشني عليه ، والله أعلم اهـ عن خط سيدي أحمد بن زيد ، في بعض الحواشي أي تقرير احتجاجهم والرد عليه ، وهو أولي كما يظهر بالتأمل لا كما ذكر الخشني الأول فتنبه اهـ قال من خط شيخه عطاء الله (قوله) بهويته ، أعلم أنما به الشيء هو يسمى باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أهم من شرح المقاييد (قوله) التي هي نفس ارتسام ، كان الظاهر أن يقول التي بها ارتسام مثال العلم الخ والله أعلم اهـ (ح) عن خط شيخه

في حواشي شرح المختصر بعد ان اجاب بما ذكرنا وبهذا القدر من الجواب انكشف الحال واندمر الاحكال قال وانما زيد في الجواب بانه ما توقف عليه غير العلم تنبيها على ﴿٦٠﴾ منشأ توهم الدور فانه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق بذلك الغير وعلى

الشيء بهويته العينية يستلزم (١) حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه فيكون اندفاع الدور اظهر (٢) (وقيل) لا يحد لا لكونه ضروريا بل (لغير تحديده (٣)) وهذا رأى الجويني والغزالي الموعود به سابقا قالوا (وانما يعرف) اي العلم على صيغة المجهول من المعرفة (بالقسمة او المثال) اي يتميز بهما عما يلبس به من الاعتقادات (٤) اما القسمة فكان يقال الاعتماد اما جازم اولا (٥) والجازم اما مطابق اولا والمطابق اما ثابت اولا فقد خرج (٦) عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلبس به من الاعتقادات التي هي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين وهو بهذا المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين (٧) واما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة (٨) (قلنا) القسمة والمثال (ان افاد تمييزا) لما هيته العلم عما عداها (صلحا معرقا) (٩) وحدها اذ لا يزيد بتحديد ما هنا سوى تعريفها (والا لم تحصل بهما معرفة) لا امتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه كذا قرر الكلام في هذا المقام « واعلم » ان الغزالي صرح في المستصفي بانه

السند قدس سره (١) على رأى الحكماء في وجود الكل الطبيعي في ضمن اشخاصه والحق خلافه اه (٢) لان العلم الجزئي لم يقتض به حصول الكل الطلوبي تصوره اه (٣) عمر الامر عمرا مثل قرب قربا وعسارة بالفتح فهو عمر اي صعب شديد وعمر الامر عمرا من باب تعب تعباً اه مصباح (*) في المواقف وربما نصر بالدليل الثاني اه وانما قال ربما لان النصرة تخيلية الا ترى انه ان تم دل على امتناع التمهيد دون عمره وان لم يتم لم يدل على شيء اه ح مواقف (*) يعني بالسكنه اه شيخ لطف الله وفي القصول لفاء جنسه وقضه اه (٤) اذ لا خفاء لتمييزه عن الارادة والقدرة وسائر الصفات النفسية وانما التباسه بالاعتقادات والله اعلم اه (٥) وغير الجازم ليس علم بل هو الظن والشك والوهم اه عضد (٦) اي حصل وقوله التي هي الظن تميز عنه بالجازم وقوله والجهل المركب تميز عنه بالمطابقة وقوله واعتقاد المقلد تميز عنه بالثابت اه (٧) وما كونه بمعنى يقال غير الثابت والمعنى الاخر هو الذي يشمل وجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاول هو انه بذلك المعنى يشمل التصور الذي لا يمكن تميزه ولا يشمل بهذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما سيأتي عن قريب واما وجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاخر فهو ظاهر اذ هو اخص من المعنى الاعم والله اعلم اه (ح) عضد (٨) او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين اه شرح مواقف (٩) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تمييزاً صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو افادنا لازما بينا وليس المحصلة بالقسمة مثلا لو ازم بينه والالم يجهل احد وبهذا يظهر جواز كون الشيء طريقا الى معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لا انتفاء شرايطه وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه واذ ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مال المثال الى التعريف الرسمي ليس شيء منها على اطلاقه اه شلي في حاشية شرح المواقف وقد ذكر العضد في شرح المختصر معنى هذا الكلام وانقله في المواقف هو والشارح والله اعلم واحكم وصلى الله على سيدنا محمد واله

بحصول ماهية العلم في ضمنه فكانه لم يفرق بين حصوله وتصوره انتهى واما ذكرنا يعرف كون انتفاع الدور على ما هو الحق اظهر اذ لا يحتاج مع البناء عليه الى قوله وحصوله يستلزم الخ كما احتيج اليه مع البناء على غير هو الله اعلم (قوله) والحق خلافه والا لزم فيمن حصل له العلم بهويته بان وجد فيه وجود امتصلا ان تحصل في ذهنه اجزا والمعرفة متميزة بعضها عن بعض فيتصوره وليس كذلك قال في شرح المواقف بين الجنس والفصل تمايز في الحصول الشخصي بان يكون للجنس وجود والفصل وجود بل هما متحدان بحسب الخارج (قوله) كما قرر في موضعه وقد عرفت ذلك من المنقول عن شرح المواقف من أن علم تميز الاجزاء العقلية في الحصول الشخصي انما يتميز في العقل قالوا استلزم حصول الشيء بالهوية حصول اجزائه العقلية لتمييز الاجزاء في الهوية وليس كذلك فتأمل والله اعلم (قوله) من المعرفة فيكون بتخفيف الراء في يعرف لامن التعريف والا لكان بتشديد ما (قوله) اما جازم اولا لوقال وغير الجازم ليس علم بل هو الظن والشك والوهم لكان أولى ولهذا قال المؤلف فيما يأتي قريبا من الاعتقادات التي هي الظن الخ (قوله) وهو العلم بمعنى اليقين أي ذلك الاعتقاد الجازم الخ (قوله) اخص

منه بالمعنيين السابقين وما كونه بمعنى قابل غير الثابت وكونه بمعنى اخصيته بالوجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاول ان المعنى الاول يشمل التصور الذي لا يمكن تميزه بخلاف هذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما يأتي واما وجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاخر وهو العلم بالمعنى الاعم فظاهر

(قوله) ثم قال لكننا نقدر، الى قوله هذا تلخيص كلامه لعل هذه نسخة بدل عن قوله وذكر أي الغزالي التقسيم والمثال الى قوله يفهمك حقيقته (قوله) فظهر انه انما أراد الى قوله لا مطلق التعريف، أي ما يفيد امتيازه عن غيره (قوله) جار في غير العلم كما اعترف به، أي الغزالي حيث قال لتسمره في أكثر الأشياء فليس عسر التحديد الحقيقي يختص بالعلم بل يجري في غيره لصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات ذكره الشريف فلاطلاع على ذات الماهية لما كان في غاية الصعوبة نظروا في آثارها الفايضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية وسماوا المستنبعات العامة أجناساً وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها اعراساً عامة والمستنبعات الخاصة فصولاً وتوابعها خواص وعرفوا بتلك المستنبعات (قوله) إدراك يتجلى به المدرك، التجلي في حق الله تعالى غير لائق فلو قيل إدراك ظاهر لمدرك من مدرك الخ

(قوله) فلاطلاع على ذات الماهية الخ، فانهم لما نظروا في ذات الانسان وجدوها مستتبعة للحيوانية والناطقة وهما المسميان بالانوار الفايضة على الذات أي اللاحقة لها ونظروا ثانياً في هذه الانوار فوجدوا منها ماهو عام وما هو خاص قسموا ما كان عاماً جنساً وما كان خاصاً فصلاً ثم وجدوا هذه الانوار مستتبعة لتوابع عامة وخاصة

يصير تحديد العلم بمباراة جامعة للجنس والفصل الذاتيين لتسمره في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف لا يصير في الادراكات الخفية ثم قال لكننا نقدر على شرح العلم بتقسيم او مثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالطائفة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلاً بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتميز (١) يكاد ان يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه، واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيهه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صورة العقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد (٢) للمرآة وغير زتها التي بها تنهى القبول الصور أعني العقل بمنزلة صقالة المرآة واستدارتها وحصول الصور في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا تلخيص كلامه في المستصفي وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما اراد تسمر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضاً كما اعترف به (وقيل) بل (يحد) لانه نظري ولا يصير حده (فهو) معروف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضها ولها (اعتداد جازم مطابق ثابت) الاعتقاد كالجنس (٣) شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل الاول الظن والثاني الجهل المركب والثالث اعتقاد المقلد المصيب (٤) الحاصل بلا برهان (و) هذا الحد (ليس) بجامع لخروج علم الله تعالى (٥) عنه فان الاعتقاد يختص بالعلم الحادث (و) لخروج (التصور) عنه لعدم اندراجها في الاعتقاد ايضاً مع انه علم تقول علمت حقيقة الانسان ومعنى المثلث (والاولى) في تحديده ان يقال (ادراك يتجلى به المدرك) بفتح الراء (للمدرك) بكسرها الادراك جنس شامل للتصورات

(١) في نسخة والتميز لك ان ترسم وكتب عليه في العضد يكاد يرسم اه (٢) في حاشية السعد حديدة اه (٣) لا جنس حقيقة لخروج علم الله عنه والتصور مع كونهما علمين والجنس شامل لافراد ماهو جنس له (٤) قال المحقق عبد الحكيم في حاشيته على حاشية الخبالي ويخرج اعتقاد المقلد المصيب لعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان تزول بتقليد اخر اه (٥) وقد اوجب عنه بان القصد الي تحديد العلم المكتسب فلا ضير في خروج علم الله تعالى لكنه يبقى الاعتراض عليه بالتصور فلا يكون هذا الجواب دافعاً للاشكل بكلامه فالصواب ان يجعل هذا جواباً عاماً او رد على الحد الثاني اعني قوله ادراك يتجلى به الخ لانه اورده عليه المشي ان التجلي في حق الله تعالى غير لائق ولو قيل ادراك ظاهر المدرك من مدرك الخ لكان اولي اه كلام المشي

قسموا ما كان عاماً معرضاً عاماً وما كان خاصاً خاصة كالشيء والضحك فان الشيء تابع للحيوانية والضحك تابع للناطقية اد (ح)

لكن أولي وينظر هل الظهور ينفيد ما أفاده الانكشاف التام ليكون مانعاً أم لا (قوله) وليست أي ادراك الحواس من العلم على ما هو الحق
 إشارة الى ما ذكره المؤلف عن أبي (٦٢) الحسن الأشعري من أن ادراك الحواس الظاهرة عنده علم بتعلقها فلا ادراك

بالساعة علم بالمسموعات وقس باقيها
 من الباصرة واللامسة والذائقة
 والشماعة وقد خالف الجمهور من
 المتكلمين قالوا فانا اذا علمنا شيئاً
 كاللون مثلاً علمنا تماماً ثم رأيناه فانا
 نجد بين الحالين فرقة ضرورياً ونعلم أن
 الحالة الثانية غائبة للحالة الاولى بلا
 شبهة ولو كان الابصار عالماً بالمبصرات
 لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق
 بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين
 العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم
 بهذه الرائحة وشمها واجيب بان
 هذا الفرق لا يمنع كون ادراك
 الحواس علماً مخالفاً لساير العلوم
 المستندة الى غير الحواس فيكون
 العلم حقيقة نوعية متناولة لافراد
 متخالفة بالهويات وأيضاً فاما يصح
 استدلال الجمهور لو أمكن العلم
 بتعلق الادراك الحمي بطريق اخر
 غير الحس ليقم قولهم فانا اذا علمنا
 شيئاً الى آخره وهو باطل لان الحس
 (قوله) وينظر هل الظهور يفيد الخ ،
 لا يفيد لانه من حيث الافادة مشترك
 بين معنيين اصطلاحيين ولعمري
 كما سيأتي في بحث الظاهر والمأول
 اه سيدي عبد الله الوزير (قوله)
 وليست ، لعل التام في ليست
 باعتبار اكتساء الادراك له من
 المضاف اليه اه سيدي احمد (ح)
 (قوله) عن ابي الحسن الاشعري ،
 وقد قيل عن الاشعري انه رجع عن
 هذا القول لان البهائم احساساً أي
 ادراكاً بالحواس وليست من اولي
 العلم عرفاً ولا لغة وجعل احساس
 العقل علماً دون احساس البهائم محض
 اصطلاح اه ح (قوله) فالادراك بالساعة علم بالمسموعات ، وهو رأي البغدادية من المعتزلة واختاره المولي ص بالله في الاساس اه ح

والتصديقات والتجلى الانكشاف (١) التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم
 ممكنه ومسحيله والمفرد والركب والكلّي والجزئي ويخرج عنه ممكن (٢) الزوال
 من تصور او تصديق سواء كان مطابقاً او غير مطابق إلا أنه يرد (٣) ادراك الحواس
 الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما هو الحق فلا يطردها اما الاشعري
 (١) قال العلامة الشلبي في حواشي شرح المواقيت مامعناه فان قلت التجلي هو
 الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتام عناء في التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالتبادر من المطلق
 الكامل منه وحل التعريف على التبادر واجب نعم والمراد من التام مالا دغدغة (٢) فيه لاحالاً ولا
 مالا فلا يرد التقليد والجهل المركب اذ قد علمنا فيهما انما هو حالاً فقط ان قلت فيما يعلم انتفاء
 الدغدغة مالا قلت يعلم منه عدم احتمال التقيض بوجه من الوجوه اه معنا كلامه (٣) في القاموس
 ما لفظه دغدغه بكلمة طعن عليه والدغدغة الزغزغة في معانيها الخ اه (*) انما قيد
 التجلي بهذا ليخرج الظن والجهل المركب واعتقاد التقليد المصيب كما صرح بذلك في شرح
 المواقيت وفيه انه ان خرج به ما ذكر فانه يخرج به بعض التصورات ايضاً مع تصريحهم بدخولها
 في المحدود وذلك كتصور الانسان بوجه الضاحك او بعنوان الناطق مثلاً فان ذلك ليس انكشافاً
 تاماً له كتصوره بالحيوان الناطق اذ يجب ان يراد بالتام مالا اتم منه كما يفيد قوله الذي لا اشتباه
 فيه وكما يقتضيه اخراج ما ذكر اذ لو لم يرد به ذلك لما خرج ما ذكر ، وقد بوجه ذلك
 على رأي من قال ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور ذلك الشيء حقيقة بل هو المرتسم صورة
 مطابقة لنفس الوجه لا للشيء ، مثلاً اذا تصورنا الانسان بوجه الضاحك فلا شك ان المرتسم
 فينا صورة مطابقة لما هيته مفهوم الضاحك لكن له نسبة الى الانسان فيقال انه تصور له مجازاً
 كما يقال لجالس السفينة متحرك وقد حقق هذا الرأي بعض المتأخرين لمحروقه عفي الله عنه كما
 وجدت وقيل ان كلام الرئيس يفيد اه (٢) كالظن والجهل المركب واعتقاد التقليد المصيب ايضاً
 لانه في الحقيقة عقدة على القاب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تتجلى به العقدة اه شريف
 من شرح المواقيت (*) اعلم ان خروج الجهل المركب والتقليد مبني في هذا الكتاب وفي
 غيره من كتب المحققين على ان كلا منهما ممكن الزوال بخلاف اليقين الذي هو العلم بالمعنى
 الاخص فانه ليس بممكن وفيه بحث ذكره الفاضل الدواني في حواشيه على الحواشي اشرفية
 على الشرح المضدي وهو ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا شك ان زوالهما ممكن بالذات
 وزوال اليقين ايضاً كذلك اذ ليس شيء منهما واجباً بالذات ولا متمتعاً بالذات وان اريد
 امكان اتصاف الموضوع بالمحمول بشرط الوجود وهو معنى القضية الممكنة التي يعتبرها المنطقيون
 في مقابلة الضرورية المطلقة التي مضمونها ضرورة ثبوت المحمول الموضوع بشرط وجوده
 فلا يظهر ان التقليد والجهل ضروريان لشيء من النفوس بهذا المعنى كيف والاستعدادات متفاوتة
 جداً ومن الجاز عقلاً رسوخ التقليد والجهل المركب في بعض النفوس ولو في بعض العقائد
 بحيث يتمتع زوالها عنه بل ذكر الشيخ الرئيس في بعض المواد من الاشارات ان الذي يقتضي خلود آهو
 الجهل المركب وهذا شعر بعدم الزوال المراد اهملخصاً من كلام طولي اه (٣) أي على هذا الحد ادراك
 الحواس الظاهرة وهي خمس والباطنة ايضاً خمس وقد جمعها من قال مبتدئاً بالحواس الباطنة
 خيال ثم وهم ثم فكر * وذكر ثم حفظ فبني خمس
 وسمع ثم ابصار وشم * وذوق ثم خامسهن اس

اصطلاح اه ح (قوله) فالادراك بالساعة علم بالمسموعات ، وهو رأي البغدادية من المعتزلة واختاره المولي ص بالله في الاساس اه ح

لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس لا يقال نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لو ان جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتنا ضروريا فقد صح امكان العلم بتعلق الادراك بطريق آخر غير الحس لانا نقول هذا غلط نفيا من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يمتحن على ذي مسكة (قوله) لان المراد بالمعنى ما يقابل العين ، يعني ليس المراد بالمعنى الصورة الذهنية الكلية لانه مغل بالنعكاس الحد اذ يخرج العلم بالجزئيات بل المراد بالمعنى الصورة الذهنية كلية كانت أو جزئية قلنا قال المؤلف فيشمل الكلي والجزئي (قوله) أي ما يدرك باحدى الحواس الخمس ، تفسير للعين لا للمعنى (قوله) الادراك مجاز ، أي المذكور في تعريف العلم (قوله) اجيب باشتهاره ، أي اشتهار هذا المجاز أي اشتهار التجوز بالادراك في المعنى الاعم يعني ﴿٦٣﴾ انه مجاز مشهور في العلم بالمعنى

الاعم الذي هو جنس للعلم بالمعنى الاخص وقد توهم بعض الناظرين ان الضمير في اشتهاره للعلم الاعم واعترض على المؤلف بان الاشهر استعمال العلم في المعنى الاخص كما سبق وهو مدفوع بما ذكرنا (قوله) ينكشف بها لمن هي له ، أشار بتقديم هذا الى أنه متعلق بالتجلي أي يتجلي لمن تلك الصفة ثابتة له مامن شأنه ان يذكر (قوله) مامن شأنه ان يذكر ، فسر به هذا لأنه لو أراد المذكور بالفعل لورد ان المذكور بالفعل لا يصح ايقاع التجلي عليه اذ قد حصل له التجلي (قوله) انكشافا تاما ، أخذه المؤلف من معنى التجلي لما عرفت أنه الانكشاف التام (قوله) وهو ، أي هذا التعريف فيما يتناوله من أفراد المعرفة (قوله) ويخرج عنه ، أي فيما يخرج عن هذا التعريف (قوله) كالذي قبله ، أي كالتعريف الذي قبله وهو ادراك يتجلي به الخ (قوله) أي يتجلي به المذكور من

فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم (١) فيطرده عنده فان اريداخرجه زيد في الحد لفظ المعنى فيقال ادراك يتجلي به المعنى المدرك للمدرك فيطرده (٢) حيث لا ان المراد بالمعنى ما يقابل العين أي ما يدرك باحدى الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي ﴿فان قيل﴾ الادراك (٣) مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي الحقوق والوصول والمجاز مجرور في التعريفات اجيب باشتهاره ﴿فان قيل﴾ يلزم حيث تدعى تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم اجيب باشتهاره في المعنى الاعم (٤) الذي هو جنس للاخص المعروف (او) يقال (صفة يتجلي بها المذكور لمن هي له) ومعناه (٦) انه صفة ينكشف بها لمن هي له مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه وهو فيما يتناوله (٧) ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتبادر ان المذكورية مدخلا فيه أي يتجلي به المذكور من حيث هو مذكور وانكشف الاعيان من هذه الحيثية

(١) فالسمع عنده نفس العلم بالسمع والبصر نفس العلم بالبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان اه (٢) قوله فيطرده أي الحد وقوله فان اريداخرجه أي ادراك الحواس اه (٣) قوله فان قيل الادراك يعني المذكور في حد العلم وقوله واجيب باشتهاره يعني فيلحق بالحقائق فيجوز ان يقع في التعريفات اه (٤) قوله في المعنى الاعم يعني الادراك وقوله الذي هو جنس للاخص المعروف يعني فيصح ان يحده الاخص بالاعم لجلاله اه (٥) قال السيد السند في شرح المواقف بعد سرد جميع التعاريف له واحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة الخ وقال بعض محبيه ان قائله الشيخ ابو منصور اه والله اعلم (*) وهذا حد الشريف الا انه عدل عن قوله لمن قام به الي قوله لمن هي له لانها ابعد عن الايهام اه وهذا الحد لا يستقيم على اصول البهشية اه لي وينظر هل الظهور يفيد ما افاده الانكشاف التام ليكون مانعا اولاه (٦) قوله ومعناه أي هذا الحد انه يعني العلم اه (٧) قوله وهو فيما يتناوله الضمير مبتدا ويخرج معطوف على يتناوله وكالذي قبله الخبر اه

حيث هو مذكور ، هذه الحيثية فهمت من تعليق التجلي عن الوصف المناسب وهو المذكور المشعر بالغلبة واذا كان التجلي من هذه

(قوله) ما يقابل العين ، وفيه ان مدرك الحواس ليس الا المعاني كما صرح به ارباب المعاني فكيف يخرج مدرك الحواس بالتقييد بالمعنى وجوابه ان التقييد بالمعنى بمعنى ان المدرك المعنى لا من حيث انه من اعراض العين بل من حيث ذات المعنى وادراك الحواس من حيث ادراكها للاعيان من حيث ما عليها من الاعراض كاللون والريح واللين ونحو ذلك ولذلك سميت المدركات محسوسات والمدركات حواس اه من انظار سيدنا العلامة حسن بن محمد المغربي رحمه الله ح (قوله) لانه مغل بالنعكاس الحد ، عبارة السعد قوله في الامور المنوية

الحيثية أعني من حيث المذكورية بالقلب أو اللسان لامن حيث المشاهدة ظهر معنى قوله عليه السلام وانكشف الاعيان من هذه الحيثية أي المذكورية والحضور القلبي أو الخيالي بعد غيبة المشاهدات عن الحواس قال في المراجعة ويعبر عنه بالعقل (قوله) انكشف المعاني أي كانكشف المعاني وقوله اذلا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية أي من حيث أنها خارجية لامن حيث كونها مذكورة وقوله سوى الحواس الظاهرة كالمشاهدة في المشاهدات مثلالا الذكر القلبي أو اللساني ولهذا قال المؤلف سواء كان المذكور مأخوذاً من الذكر بالضم وهو فعل القلب كقول العلماء وليمكن هذا البحث على ذكر منك أي بذكر قلبي أو حضور في الخيال (وقوله) أو الذكر ، بالكسر ، وهو فعل اللسان وانما امر بالتأمل لدقة هذا الفرق (قوله) يعني ان الخلاف في تحديده كالاختلاف فيه بالمعنى الاخص ، اما صاحب المواقف فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم حيث قال المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه أي في العلم المطلق ثلاثة الاول انه ضروري الى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام من الاقوال وما فعله المؤلف عليه السلام من ذكر الخلاف في الاخص ثم في الاعم لا يخالفه في المعنى (قوله) الصورة الحاصلة من الشيء في العقل ، سيأتي قريباً ان العلم من مقولة الكيف لانه صفة للعالم فهو نفس الصورة فلذا عدل عن تعريف بعضهم بان العلم حصول الصورة لأن الحصول من مقولة الاضافة والحصول ليس صفة للعالم وسيأتي فائدة زيادة قوله أو عنده أي عند العقل وهو دخول الجزئيات المادية فانها ليست في العقل بل عنده لكونها في آلات النفس وقواها ﴿٦٤﴾ (قوله) بديهية ، أي ضرورة (قوله) واتفاقاً ، أي بين من يقول بان العلم نفس

الصورة أو قبولها أو اضافة مخصوصة

انكشف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب أو الذكر وهو فعل اللسان فتأمل (و) العلم (بالتاني) أي المعنى الاعم (كذلك) يعني ان الخلاف في تحديده كالاختلاف فيه بالمعنى الاخص وهو بهذا المعنى اذا اريد تعريفه (الصورة الحاصلة (١) من الشيء في العقل أو عنده) اعلم ان العلم ليس حاصل قبل حصول (٢) الصورة في الذهن بديهية واتفاقاً وحاصل عنده بديهية (١) قوله الصورة الحاصلة من الشيء والمراد من الصورة المثال وقوله أو عنده يعني مجاور آله اهـ لا (٢) قوله قبل حصول الصورة يعني ارتسامها وقوله بديهية واتفاقاً يعني يعلم ذلك بديهية أي ضرورة وهو متفق عليه وقوله وحاصل عنده أي عند حصول الصورة اهـ

أي الصور الذهنية كليات كانت او جزئيات تغاير الامور العينية وتقييدها بالكليات ليس مستقيم لما ذكره في المواقف من انه غل بطرد الحد أي انعكاسه لانه طرد للحد في جميع افراد المحدود

على ما هو المعنى اللغوي اذ يخرج العلم بالجزئيات اهـ عن خط شيعة الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) لدقة هذا الفرق ، أي افرق في الاعيان من حيث الذكر ومن حيث الوجود الخارجي فتأمل اهـ عن خط شيعة (قوله) فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم ، وقد ذكر صاحب الفواصل عن بعض المحققين ان الخلاف ليس الا في المعنى الاخص قال وهو الذي يطبق عليه استدلال من يقول بان ضروري بل لا يتشبه الا عليه كما ان من قال بعبر تحديده لا ينظر الا اليه فالتقسيم الذي يميزه عن غيره صريح في انه المراد اهـ منه لفظاً ح (قوله) ثم في الاعم لا يخالفه ، أي ما ذكره صاحب المواقف اهـ (قوله) ان العلم من مقولة الكيف ، واعلم انه قد وقع الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين في تعريف العلم فالمتقدمون يقولون ان العلم من مقولة الاضافة فتعريفه عندهم حصول صورة الشيء في العقل والمتأخرون يقولون هو من مقولة الكيف فتعريفه عندهم هو صورة حاصلة من الشيء عند العقل وهذا الثاني اوضح لانه يرد على المتقدمين ثلاثة وجوه الاول ان الاضافة تقتضي النسبة بين المضاف والمضاف اليه كقولك غلام زيد فقد نسبت الغلام الي زيد فلي هذا لا بد من النسبة بين العالم والمعلوم وقد ينتقض ذلك اي بان لا تكون مطابقة بين العالم والمعلوم كقولك راينا شجراً من بعيد فظنناه فارساً او غير ذلك فبين غيرهما لم تحصل المطابقة فاذا علمت بذلك فالعلم لا يقتضي المطابقة بين العالم والمعلوم فتبين بهذا فساد تعريف المتقدمين المبني على ان العلم من مقولة الاضافة من حيث النسبة كما مر الثاني انهم قالوا ان العلم حصول صورة الشيء في العقل والمراد هنا ليس هو نفس الحصول الذي هو المصدر وانما هو الصورة الحاصلة الثالث انهم قالوا في العقل والعقل محله القلب فيفهم من اطلاقهم ان العلم محله القلب فقط وليس كذلك بل العلم قد يكون في القلب وقد يكون في الفضلات كالسمع والبصر والشم والذوق وغير ذلك فقد يعلم الانسان بهذه الحواس وبعضها وبهذين الآخرين تبين فساد تعريف المتقدمين من حيث الافظ والمعنى ويجاب عن المتقدمين بان الاضافة هاهنا من باب جرد قطيعة أي قطيعة جرد فيكون حصول صورة الشيء أي صورة حاصلة وبان في معنى عند فيرجعون الى تعريف المتأخرين فاذا علمت ذلك فالعلم من مقولة الكيف والكيف عرض الخ تعريفه اهـ

(قوله) والحاصل معه، أي مع حصول الصورة (قوله) وقبول الذهن، بانطباع الصور وانتقاشها فيه (قوله) وإضافة مخصوصة، أي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالمًا بذلك المعلوم والمعلوم معلومًا لذلك العالم وهذه النسبة هي التي تسمى بالتعلق فلا بد من هذا التعلق في كون شيء عالمًا بأخر فجمهور المتكلمين جعلوا العلم إضافة محضة ﴿٦٥﴾ هو هذا التعلق وقال الحكماء العلم

هو الموجود الذهني وهو نفس الصورة الحاصلة فيه قالوا لا نأخذكم على ما هو عدم صرف وتفي محض ولا يمكن ذلك الابتعقل ولا شبهة ان بين العاقل والمعقول تعلقًا مخصوصًا والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة ولا ثبوت للمعلوم هنا في الخارج لانه عدم صرف فهو في الذهن فاذا لاحقيقة للعلم الا أثر الوجود في الذهن واما التعلق فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لما قالوا وهذا الموجود في الذهن هو المعلوم بالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الموجود في الذهن باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم قالوا واذا كان العلم به هو عدم صرف على هذه الحال وجب ان يكون العلم في سائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية وابطل المتكلمون كون العلم عبارة عن الموجود الذهني بانه لو كان ثبوت التعلق لاجل حصول ماهية المعقول في ذهن العاقل لم فيمن عقل السواد والبياض ان يكونا قد حصلوا في ذهنه فيكون الذهن اسود ابيض وهو بناء منهم على

واتفاقا والحاصل (١) معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها وإضافة مخصوصة (٢) بين العالم والمعلوم فذهب بعض العلماء الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف (٣) وبعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الافعال وبعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة (٤) والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني

(١) قوله والحاصل معه امور ثلاثة الخ اعترض على هذا بما حاصله كيف يترتب على هذه الجملة اعنى حصول الصورة في الذهن كما يفيد قوله معه ما ذكر من الامور الثلاثة مع المخالفة الظاهرة في تعريف العلم بين الحكماء والتكلمين فترتب ذلك على تلك الجملة من الجمع بين الاضداد فان تعريف الحكماء مبني على الوجود الذهني فلا يناسب دخول تعريف غيرهم تحت تلك الجملة التي هي عين تعريفهم وليس عندهم الا امر واحد كما هو مدلول تلك الجملة فكيف يترتب عليها ما ذكر هذا تقرير الاعتراض المذكور بناء على تعريف العلم عند الحكماء بالحصول كما هو في الواقع وقد يقرر الاعتراض باعتبار تلك الجملة المفيدة بكون العلم من مقولة الاضافة بانه كيف يتفرع عليها ما ليس من تلك المقولة «الجواب» ان هذه مناقضة باعتبار ظاهر العبارة فيحمل على ان المراد بالضمير في قوله معه هو المعلوم والرتب على تلك الجملة هو تعريفات العلم الثلاثة فيحصل حينئذ التباين وقد يقال ان المراد بقوله وحاصل معه اي مع ذلك المفهوم حصولا لا ينكشف ولا يرسم ولا تتحقق المطابقة وعددها الا بتلك الامور الثلاثة كما يشعر به الاتيان بالواو في تعدد الامور الثلاثة وهذا المعنى اعم باعتبار لوازم العلم فصيح ان يتفرع عليه ما ذكر والحكماء المنبتون للوجود الذهني لا ينكرون لوازم الماهية ويسمون العقولات الثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعلق فلا حيلة في مفهوم العلم اولا بنا يعنى الامور الثلاثة باعتبار لوازمه ثم بيان ان كل واحد منها قد جعل ماهية العلم لافساد فيه وقريب من عبارة ابن الامام وقع في حاشية جمال محمود على شرح التهذيب الدواني اه مختصراً من افادة السيد العلامة ضياء الدين اسعيل بن اسحق وقات من خطأ العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (*) قوله والحاصل معه اي مع حصول الصورة والمعنى ان المجتمع عند حصولها امور ثلاثة اه (٢) يعنى فهو تعلق خاص بينهما اه (٣) هكذا فسرهم الحكماء واما المتكلمون ففسروه بقولهم العلم إضافة محضة بين العالم والمعلوم لانهم لم يقولوا بالوجود الذهني والامام (ع) منهم مع انه يقول بالوجود الذهني اه (٤) يعنى الرازي اه (*) قوله الكيف الكيف عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة اه ح تجريد (٤) وهو قول المتكلمين لعدم قولهم بالوجود الذهني لكن ينظر في ترتب هذا على قوله والحاصل معه امور ثلاثة فان ضمير معه لحصول الصورة في الذهن البتة على الثبوت الذهني اه قات يصح ذلك الترتب اذا مراد بحصول الصورة العائد اليه ذلك الضمير هو المعلوم والرتب على قوله والحاصل معه من التعريفات الثلاثة هي حدود العلم نفسه على ان القائل بالوجود الذهني اعياى العلم بالصورة الحاصلة لا بحصولها فلا وجه لهذا الاعتراض كما لا يخفى اه

ابطال الوجود الذهني وسياتي الكلام فيه عند قول المؤلف وهو مبني على الوجود الذهني (قوله) والتعريف مبني على الاول، وهو كونه من مقول الكيف فيكون العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده كما عرفت (قوله) وهو مبني على القول بالوجود الذهني، فنفاه جمهور المتكلمين واثبت الحكماء وتحقق ذلك بان يقال لاشبه في ان النار مثلاً لها وجود به يظهر منه احكامها وانارها من الاضاءة والاحراق وغيرها

وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا منها لا نزاع فيه انما النزاع في النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا تترتب عليه تلك الاحكام والاثار أولا وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واستدلوا على ثبوته باننا نحكم على مالا وجوده في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كالحكم عليه بالامكان العام وكون الممتنع اعم من شريك الباري تعالى والحكم عليه يقتضي ثبوته اذ ثبوته لغيره فرع ثبوته في نفسه واذا ليس ثبوته في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب ورد بانهم ان ارادوا بالاحكام الثبوتية امورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على مالا وجود له في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واحتج جمهور المتكلمين على نفي الوجود الذهني بانه يلزم منه ان من عقل السواد والبياض والحر والبرد ان يكون قد حصل في ذهنه ذلك فيكون الذهن اسود ابيض حارا باردا وذلك منتف بالضرورة وايضا يلزم منه حصول حقيقة الجبل والماء مع عظمهما في ذهننا وذلك منها لا يعقل ورد الوجه الاول بانه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل في الذهن هوية السواد والبياض اي ماهيتهما مأخوذة بالوجود العيني الخارجي الذي هو مصدر الآثار لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وغير الاصيل والماهية الذهنية مخالفة للهويات الخارجية في الوازم التي للوجود الخارجي وكون المحل اسود ابيض من قبيل مالا وجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهني بتلك قطعاً ورد الثاني بان الممتنع حصول هوية الجبل والماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتضمنة بالعظم المانع من الحصول في الذهن لا ماهيتهما هذا ما يتعلق بما اشار اليه المؤلف عليه السلام ولتحقيق الوجود الذهني وما فيه من الاعتراضات والجوابات موضع آخر (قوله) والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها فقد عرفت ان المؤلف اثبت النقيض للتصور وانه قد يحتمل النقيض فيكون المراد بغير المطابقة محتمل النقيض من تصور وتصديق متناول الظن والجبل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وقد عرفت ما في ذلك من الكلام فتذكر (قوله) والجزئيات سواء كانت مجردة او مادية لدخول الجزئيات المادية في قوله او عنده (قوله) وهذا بناء على ان المدركات الكليات والجزئيات ﴿٦٦﴾ المجردة، وذلك لان قوله او عنده انما تدخل فيه الجزئيات المادية لا دراكها بالحواس

وليس هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات لقولنا في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرفة فلا تدخل بالحد انما تدخل به لو كانت للتشكيك لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات

فهي عند العقل لافيه واما الجزئيات المجردة فهي لا تدرك بالآلات النفس وقوامها فلا تدخل في هذا القيد والمراد بكون الجزئيات مجردة انها

مجردة عن التعلق بالمحسوسات (وتحقيق ذلك) ان المعاني اما كلية فترسم في القوة العاقلة واما جزئيات حقيقة فان كانت محسوسة فهي مدركة بالحس المشترك محفوظة في الخيال وان كانت متعلقة بالمحسوسات فهي مدركة بالوهم وحفظها بخزانة وان لم تكن محسوسة ولا متعلقة بالمحسوسات فهي مرتسمة ايضا في العاقلة كالامكان مثلا فانه معقول صرف فاذا ادركنا امكان زيد مثلا واشربنا اليه اشارة عقلية بهذا الامكان كان جزئيا حقيقيا ومقولا صرفا لا مدركا بالآلات الخصوصية با ادراك الجزئيات المحسوسة ومتعلقاتها بل نقول نحن نعم بالضرورة انا ندرك اشياء ليست جسمية اصلا كالامور العامة جزئياتها لا تدرك الا بالعقل وكذا خصوصيات المادي كالعقول العشرة على اصطلاح الحكماء فانها جزئيات مجردة فاذا ادركت ارتسمت في النفس الناطقة لافي قواها المدركة أو الحافظة هذا تلخيص ما ذكره بعض المحققين اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الجزئيات المجردة ليست هي المنتزعة عن المحسوسات فانها لا تكون الا كلية اذ لو كانت جزئية لكان ذلك تشخيصها بالامور المحسوسة القابلة للتقسيم فلا يدركها العقل كما سيأتي بخلاف الجزئيات المجردة كما ذكرنا

(قوله) فلا نسلم الخ، واجيب بان المراد بالثبوتية مالم يسب داخلا في مفهومها اه شرح مواقف مختصرا (قوله) وانه قد يحتمل النقيض، ينظر ما فائدته بعد قوله ان المؤلف اثبت النقيض فتأمل اه ح عن خط شيخه الحسن بن اسماعيل (قوله) وقد عرفت ما في ذلك من الكلام، في حاشية قوله يقابل غير الثابت من تصور او تصديق اه ح (قوله) وهذا بناء على مدرك الكليات والجزئيات تمام قول المؤلف هو للعقل اه (قوله) كالامور العامة، اقول المراد بالامور العامة الامور التي هي مشتركة بين الواجب لذاته والممكن لذاته وهي الوجود على ماسياتي بيان ذلك والوحدة لان لكل موجود هوية وتلك الهوية هي وحدته حتى ان الكثرة من حيث هي كثرة تعرض لها الوحدة فيقال هذه كثرة واحدة اه من شرح المائض النصص اه ح (قوله) لكان ذلك لتشخيصها، اي اتصاف الاشياء المنتزعة لاجل تشخيصها وقد فرضت انتزاعها عن المحسوسات الشخصيات وحينئذ يصير المعنى المنتزع معنى كليا الا ترى انك اذا فرضت انتزاع معنى الانسان من زيد وحده كليا لا ينبع نفس تصور مفهومه من وقوع الشراكة فيه ولا يكون

(قوله) ومدرک الجزئیات ، أي وبناء على أن مدرک الجزئیات المادیة ای المحسوسة أو المتعلقة بالمحسوسات وإنما كان هذا التعریف مبنياً على ذلك لقوله أو عنده أي عند العقل فإن ادراكها كان بالقوى النفسانية كانت عند العقل للمجاورة لافيه لعدم ادراكه لها عندهم فلذا عدل المؤلف عن تعريف بعضهم للعقل بأنه الصورة الحاصلة في العقل فإن هذا لا يشمل ادراك الجزئیات المادیة عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون نفس العقل لكن يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين من أن القصد هاهنا بالعلم ما يكون للعقل بذاته وهو الصور المعقولة دون ماهر بواسطة آله وهو الصور المحسوسة لما ستعلم من أن الفكر الكاسب إنما هو حركة النفس في مقولاتها وإن الأمور المعقولة التي يكون ترتبها ذكرها ونظرها هي المعقولات دون المحسوسات والمتمخيلات والمتوهمات فلا بأس بخروجها عن تعريف العلم كما صرح به المحققون كساحب الطوالع فإنه جعل المنقسم إلى التصور والتصديق هو العقل لا العلم بمعنى مطلق الإدراك الشامل للعقل والاحساس والتخيل والتوهم وكلام المؤلف أيضاً لا يناسب التعميم لما نقله فيما يأتي عن المنطقيين من أن النظر ملاحظة المعقول الخ وكذا ما ذكره المؤلف عن الأصوليين من أن النظر الفكر وهو انتقال النفس في المعاني إن أريد بالمعاني هي المعقولات كما ذكره الشريف (قوله) الجسمانية ، يمتثل أن يريد بالقوى الجسمانية المشاعر العشر أعني الحواس الخمس الظاهرة والقوى الخمس الباطنة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف ويحتمل أن يريد بالقوى هي الباطنة فقط كما هو مقتضى ما نقلناه آنفاً عن بعض المحققين كما عرفت وعلى الاحتمالين فقد جعلوا القوى الباطنة كلها مدركة للجزئیات واعتمده المؤلف عليه السلام بناء منهم على أنها إما مدركة أو مكتملة للإدراك الباطني بأن تكون معينة في الإدراك كما في الحس المشترك فإنه آلة للنفس في ادراكها كما ستعرف ذلك وكما في الحافظة فيما ذكرنا يستقيم التعميم فيما ذكره المؤلف من أن المدركات للجزئیات المادیة هي القوى الجسمانية «واعلم» أن كلام الحكماء في إثبات القوى الباطنة وتعددتها مبني على اعتقاد كفري وهو تفني القادر المختار تقدس وتعالى كما ذكره السيد المحقق وذلك لأنهم لما اعتقدوا أن الواحد لا يسد عنه الواحد احتاجوا إلى إثبات القوى وتعددتها لتعدد أفعالها الخمسة التي هي إدراك ﴿٦٧﴾ المحسوسات وإدراك المعاني الجزئية المتعلقة

والجزئیات المجردة (١) هو العقل ومدرک الجزئیات المادیة هو القوى الجسمانية
(١) یعنی عن العوارض المادیة اه (*) كالموجودات الخارجیة الظاهرة والمجردة هي المتصورة
منها الغير الخارجیة اه منه

الممكنات مستندة إلى الله تعالى وتقدس مع كونه منزهاً عن التركيب جل وعلى ومبني أيضاً على أن المعقول عندهم جواهر مجردة والنفس كذلك أيضاً وتعلقها بالبدن إنما هو تعلق التصرف والتدبير لالكونها داخلية في الجزئية أو الحولول فلما ذهبوا إلى تجردها حكوا بأنها لا تدرك إلا الكليات لاستحالة ارتسام ماله امتداد كالصور الجزئية في النفس إذ لو كانت محللة لزم كونها منقسمة في السكم وهو باطل عندهم لتجردها فلذا اثبتوا القوى النفسانية لإدراك الجزئیات وحفظها وجعلوها متعددة لتعدد أفعالها كما عرفت وأجاب أهل الحق بعد تسليم كونها مجردة أن ارتسام ماله امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حوله كحول الاعراض في محالها وهو ممنوع لأن حلول الاعراض سرياني وليس ارتسام الصور في النفس فلذا ذهبوا إلى أن المدرک لجميع اصناف الإدراكات هو النفس الناطقة فأن الحكم بالسكم على الجزئي نحو زيد إنسان ونسب الجزئي عن الجزئي نحو زيد ليس بعمر والحال كما لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة وليس الحكم المذكور للقوة الوهية ولا للحس المشترك ولا لغيرها فهو للقوة العاقلة وأيضاً فإن النفس عندهم لما كانت مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة لبدن الجزئي ولاستيفاء الحجج والشبه والاعتراضات محل آخر وإنما المراد التنبيه على أن نسبة المؤلف إلى الحكماء مخالفة لما عليه أهل الحق وينبغي الإشارة إلى بعض ما ذكره في القوى الباطنة لأن المؤلف عليه السلام قد لمح إليها بقوله القوى الجسمانية فاقضى المقام ذلك «فنقول» هي عندهم خمس «الاولى» الحس المشترك جزئياً من المشغصات هو معنى هذا والله أعلم اه ح (قوله) وكلام المؤلف أيضاً لا يناسب التعميم ، قد رجع القاضي في القولة الثانية إلى تقوية التعميم وتامه اه سيدي أحمد اه ح (قوله) لا يناسب التعميم ، بل يناسبه بمعنى أن المدرک للجزئیات حقيقة هو النفس وإنما نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين وسيصرح المحشى بهذا عند تعدده القوى الباطنة وقد صرح المحقق جمال الدين في حواشي حاشية التهذيب للدواني أنه اتفق المحققون على أن مدرک الكلليات والجزئیات هو النفس الناطقة وإن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين وإنما الخلاف في ارتسام صور الجزئیات الجسمانية هل هو فيها أو في آلاتها فليراجع فهو كلام حسن اه من خط سيدي انقاسم بن الحسين رحمه الله (ح)

وعمله مقدم الدماغ وهي القوة التي ترتب فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الحس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس ثم فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة قالوا ولولا هذه القوة لما أمكن الحكم بأن هذا الملموس هو هذا المادون وليس هذا المادون فإن الحاكم بالنسبة لابد أن يحضره المحكوم عليه وبه وليس شيء من القوى الظاهرة بهذه المثابة فهو لقوة باطنة وورد ما ذكرنا بأن الحاكم هو العقل وما ذكرناه من استحالة ارتسام ماله امتداد في النفس ممنوع كما عرفت «الثانية» من القوى الباطنة الخيال وعمله مؤخر البطن الاول من الدماغ وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك ولو لاحظته لما امتنع أن يعرف إذا غاب المحسوس عن الحواس الظاهرة أنه الذي رتب فيها سبق «الثالثة» الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالمداد الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السمكة من امها فتميل اليها فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة وعملها مقدم البطن الاول من مؤخر الدماغ «الرابعة» الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزائن لها ونسبتها الى الوهمية كنسبة الخيال الى الحس المشترك «الخامسة» القوة التخيلية وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس قالوا هذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصلت عنه سميت مفكرة وان استعملها الوهم سميت متخيلة قالوا وعمل هذه القوة وسط الدماغ فهي بين البطن الاول وبين البطن الاخير لتأخذ من المحسوسات التي في أحد جانبيها ومن المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتصرف بالتركيب والتفصيل فيما بين البطنين واستدلوا على محالها بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها قالوا ويستعان

وهو رأي محقق الحكماء ووجه بناء الحد على رأيهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد (١) غير متعلق بالبدن خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد (١) يعني ليس بجسم ولا جمالي اه

آخر مع ان اغلبها مقدمات خطائية لا يقيد المطلوب (قوله) وهو رأي محقق الحكماء هو رأي جمهورهم وعند بعض الحكماء ان المدركات للجزئيات

المادية هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكميات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالة الجسانية (قوله) واقعا على اصطلاحهم ، اي اصطلاح الحكماء اشارة الى ان اطلاق العلم على المعنى الاعم مخالف لاصطلاح اللغة والعرف والشرع كما حققناه فيما سبق (قوله) وفيه ، اي في تعريف العلم بما ذكره المؤلف (قوله) مع ذلك ، اي مع البناء على رأيهم المخالف للجمهور (قوله) ان العقل الخ ، وفيه ان مع ذلك اعتراضا آخر وهو ان العقل الخ (قوله) وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن ، هذا مبنى على ما عليه الحكماء وبعض المسلمين كالغزالي والراغب وجمع من الصوفية من اثبات الجواهر المجردة ، وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين من اهل الحواشي وغيره ان الحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز وهو العرض او لا متحيز ولا حال فيه وهو المسمى عندهم بالجواهر المجردة ذن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتعريك فنفس والا فقل قال الشريف وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتعريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وخالفهم الجمهور فلم يثبتوا الجواهر المجردة عقولا كانت او نفوسا قالوا

(قوله) كالجواسيس لها ، اي للقوى الباطنة اه ح (قوله) كما عرفت ، اي في قوله يحضره المحكوم عليه وبه اه ح (قوله) مقدم البطن الخ ، الصواب مؤخر البطن الثاني اه ح (قوله) مقدم البطن الاول ، ينظر فانه مغاير لما في شرح المواقف فليطالع اه ح عن خطيبه ، لا مغارة فلفظ المواقف هكذا فالحس المشترك في مقدمه ، اي الدماغ والخيال في مؤخره ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره اه فظهر ان مقدمه هو البطن الاول من مؤخر الدماغ وهو الاخر بالنسبة الى البطن الاول من الدماغ اه ح (قوله) لا تقيد المطلوب ، وهي لا تقيد سوى الظن كما عرفت اه ح (قوله) وعند بعض الحكماء الخ ، اذ تأملت ما تقدم عرفت ان مذهب اهل الحق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات هو النفس وبعض الحكماء ان العقل لا يدرك الا الكميات والجزئيات المجردة ولا يدرك سوى ذلك وعند بعضهم ان المدرك للجزئيات المادية هو النفس ولكن ادراكها الخ فهو كالاطلاقين واتفصيل الخ تأمل اه

وما اجتنب به الحكماء على تجردها من انها تعلق البسيط ومحل البسيط لو كان جسماً او جسمانياً لكان منقسماً واتقسام المحل بوجبه
اتقسام الحال فيه وانه ينافي البساطة مدفوع بأنه مبنى على ان النفس محل المعقول وهو الصورة الحاصلة في القوة العاقلة وهو بمنوع
بان العلم مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا أمر موجود حال فيه
وان سلم ذلك فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم فان ذلك اذا كان الحول سرياناً وهو فيها نحن بصدده غير مسلم واختلف
جمهور المتكلمين القائلين بعدم مجرد النفس الناطقة في تحقيق النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا على مذاهب منها انها
اجزاء الطبقة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد ومنها انها الهيكل المخصوص وغير ذلك من الاقوال المذكورة في مواضعها كشرح
الحقق النجدي وشرح المواقف والله اعلم (قوله) خرج علم الله ، لان العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلاً
في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الثن وقد اجاب الشريف في حواشي شرح المطالع بان خروج علم الله من الحد لا يضر لان المبحوث
عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزّه عن ذلك فلا يباس بخروجه قال وتعميم القواعد انما هو بحسب الحاجة
(قوله) وعلم الانسان لم يتعرض في شرح التهذيب لخروج علم الانسان وما ذكره المؤلف بناء على ان العقل غير متعلق بالبدن ولذا
ادخل المؤلف علم الانسان في تعريف العلم على القول بان المراد بالعقل هو النفس لتعلقه حينئذ بالبدن على ان الشريف جعل العقل متعلقاً بالبدن
ايضاً لكن لا كتعلق النفس كما عرفت فيدخل علم الانسان (قوله) وان اريد به النفس ، اي اريد بالعقل النفس ولذا قالوا العقل جوهر
مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهو النفس الناطقة التي يشير اليها ﴿٦٩﴾ كل احد بقوله انا وقد جزم في شرح

الشمسية لمبيدي بهذا حيث قال
والمراد به هاهنا هو النفس
(قوله) وهي عندهم جوهر متعلق
بالبدن ، اي جوهر مجرد كما ذكره
في شرح المواقف وغيره ولعل هذا
التقيد سقط من قلم الناصب
(قوله) متعلق بالبدن ، يعني تعلق
التدبير والتصرف والتعريك كما
عرفت (قوله) فانه اي المستحيل
ليس شيئاً اتفاقاً اذ ليس بثابت في
نفسه لانه نقي محض وانما الخلاف
في المعدومات الممكنة هل هي ثابتة

خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم
يشمل (١) علمه تعالى وفيه ايضاً انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشيء اتفاقاً والقول بان
العلم لا يتعلق به مكبوة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم (٢) باستحالة اجتماع
الضدين (٣) والقيضين بل العلم (٤) بمطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئاً (٥) وقد يعتذر
(١) قال السيد الشريف في حواشي شرح المطالع وما قيل من ان العقل لا يطلق على الباري تعالى
فلا يكون علمه داخلاً في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الثن فمدفوع بان المبحوث عنه هو
العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزّه عن ذلك فلا يباس بخروجه وتعميم القواعد انما هو
بحسب الحاجة اهـ (٢) وفي نسخة العلم اهـ (٣) تمام هذا في شرح المواقف ما لفظه ولا يتصور
ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه اهـ (٤) اي بل يخرج العلم فهو معطوف على
قوله وفيه ايضاً الخ اهـ (٥) ذهب الي هذا الاشعرية وابو الحسين وابن الملاحي والامام يحيى
وكثير من الناس اهـ دافع

في حال عدمها فتكون شيئاً اولاً (قوله) والقول بان العلم لا يتعلق به ، أي بالمستحيل مكابرة وقوله فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة
اجتماع الضدين يعني ولا يمكن الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة الابدال العلم باجتماع الضدين الذي هو المستحيل لان الحكم بثبوت الشيء
لغيره فرع ثبوت الغير في نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ولعل هذا هو مراد المؤلف وان لم تؤد العبارة «واعلم» ان
الحكم بثبوت الشيء لغيره انما يستدعي تصور الغير بوجه ما وهذا التصور كاف في كون المستحيل قد تعلق به العلم لانك قد عرفت
ان تعريف العلم شامل للصورة المطابقة وغيرها وهو التصور بوجه ما واما تصوره بماهيته فقد صرح السعد في الحواشي في بحث
المحكوم فيه باستحالته حيث قال المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين
فتصوره اما على طريقة التشبيه بان يعقل مثلاً بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه لا يمكن
حصوله بين السواد واليباض واما على سبيل النفي الى آخر كلامه وسيأتي تقرير المؤلف عليه السلام لذلك في مسألة امتناع التكليف
بما لا يطاق وتحقيق الكلام هنالك ان شاء الله تعالى (قوله) بل العلم بمطلق المعدوم الخ ، أي بل يخرج عن التعريف العلم بمطلق
المعدوم سواء كان ممكناً أو مستحيلاً فلهذا عطف هذا على ما قبله بل لا فائدة الترقى في الاشكال

(قوله) لا كتعلق النفس كما عرفت ، رمز في الام من هنا الي قوله متعلقاً بالجمع على سبيل التاثير قبل هذا يسير اهـ (ح) عن خط شيخه

(قوله) يسمى شيئاً، أي لغة كما ذكره في المواقف قال وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع كونه شيئاً لغة (قوله) لم يرد على تعريف الحكماء، من خروج ما خرج عنه لدخوله في هذا الحد وقوله مع العناية في اصلاحه أي مع حصول العناية في اصلاحه لأن قوله للمدرك بالكسر مفيد لما أفاده قولهم في العقل أو عنده (قوله) فإن كان العلم بهذا المعنى أي بالمعنى الأعم اذ هو الذي ينقسم الى الظن وسائر الاقسام (قوله) إذماناً بنسبة، التي هي ثبوت شيء لشيء كما في الجملة أو عنده كما في الاتصالية أو منافاته له كما في الاتصالية أو انتفاء ذلك أدنى انتفاء ثبوت شيء لشيء كما في الجملة أو عنده في الاتصالية أو انتفاء المنهاضة في الاتصالية «واعلم» أن العلم بالمعنى الأعم هو الصورة الحاصلة الخ فهو من مقولة السكيف وقد اختاروا ذلك تفسيره بالأذنان المفسر بالاعتقاد كما ذكره المؤلف أو بالقبول أو بالقياد النفس أو بالأدراك كما في عبارة غيره لا يناسب ذلك اذ الأذنان والقبول والاعتقاد من مقول الأفعال وقد أشار الى ما ذكرنا في شرح الشمسية (قوله) أي اعتقاداً لنسبة، المراد بالاعتقاد هنا ما يشمل الجازم وغيره المطابق وغيره الثابت وغيره كما ذلك أحد معنييه الآتين فيشمّل الظن والاعتقاد الجازم غير المطابق «واعلم» أن المؤلف قدر الأذنان بالاعتقاد كما في شرح اليزدي وذلك ان المراد به الأذنان النقصية وهو الاعتقاد ولو فسر بالقبول كما ذكره السعد أو القياد النفس كما ذكره بعض شراح التهذيب لكان أولى اذ الاعتقاد ادراك فيكون متعلقه وقوع النسبة أولاً وقوعها وهو خلاف ما ذكره المؤلف وأما صاحب الجواهر فاختر أن الحكم ليس هو الأذنان والقبول بل جعله نفس الادراك المتعلق بأن النسبة واقعة أو ليست ﴿٧٠﴾ بواقعة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف حيث قال العلم ان كان حكماً

عن هذا بان المستحيل والمعلوم يسمى شيئاً لغة فلا يخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل (١) من المعنى المدرك بفتح الراء للمدرك بكسر هاء السلم كما ورد على تعريف الحكماء مع العناية (٢) في اصلاحه (فان كان) العلم بهذا المعنى (٣) (أذناناً بنسبة) (٤) أي اعتقاداً لنسبة خبرية (١) زيادة المعنى ليخرج الادراك بالحواس والله أعلم (٢) إشارة الى الجمع بين قوله في العقل أو عنده اهـ (٣) قوله فان كان العلم بهذا المعنى أي الأعم وقوله اذماناً أي من العقل وقوله أي اعتقاداً لنسبة أي سواء كان جازماً أو لا مطابقاً أو لا ثابتاً أو لا باعياً لما يشتهر من كلام الرازي ومن تبعه من تميم التصديق الى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم على ما ذكره السعد اهـ (٤) واتما اختار المصنف هذه العبارة على تقسيم العلم دون ما اختاره الآخرون من ان العلم ان كان ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة تصديق والا فتصور لانها اخضر وأوجز ولا نها لا ترد عليها الاعتراضات التي ترد على عباراتهم على مافضات في مواضعها اهـ (*) قال السيد حسن

أي ادراكاً لأن النسبة واقعة (قوله) لدخوله في هذا الحد لكنه يخرج عنه بقوله ما يحصل من المعنى مدركات الخواص عند من يجعل الحاصل عنها عاملاً اذا اريد بالمعنى ما يقابل العين اهـ قال اهـ فخر بن (قوله) التي هي ثبوت شيء لشيء، كما في الجمليات نحو الانسان كاتب اهـ (قوله) او عنده، معطوف على قوله لشيء تقديره ثبوت شيء عنده لانه بسبب وجود النهار عند

طلوع الشمس وقوله او منافاته معطوف على قوله ثبوت تقديره وتصور النسبة الحكيمة التي هي منافاته ايها أي منافاة زوجية العدد الفردية اهـ من خط سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) او عنده، كما في المتصلة الشرطية كتصور وجود النهار عند وجود الشمس نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اهـ من خط سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) او منافاته له، إشارة الى الحكم الذي في القضية المنصلة كمنافاة الزوجية للفردية نحو العدد اما زوج او فرد لكنه فرد يقيد انه ليس زوج او تقول لكنه زوج يفيد انه ليس بفرد فان النسبة الحكيمة هي الزوج الى آخر هو الفرد اهـ من خط سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) من مقول الأفعال والفعل لا يكون انفعالا وذلك لان الفعل هو التأثير وإيجاد الأثر، والانفعال هو التاثر وقبول الأثر فلا يصدق احدهما على ما يصدق الآخر بالضرورة واما ان الأفعال فانما يصح اذا فسر الادراك بالقياد النفس بالصورة الحاصلة من الشيء واما اذا فسر بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقول السكيف فلا يكون انفعالا ايضاً اهـ من حاشية شرح الشمسية للشريف (قوله) المراد بالاعتقاد الخ في الزهور الوردية والمراد بالاعتقاد الادراك المتعلق باحدهما أي التصور والتصديق فان من ادراك النسبة الحكيمة الجملة والاتصالية والاتصالية الايجابية او السلبية حصل له بعد ادراكها ادراك انها واقعة أي مطابقة لما في نفس الامر او غير واقعة أي ليست مطابقة له والمدرك في صورة الشك غير مغاير لهذه النسبة بالذات بل باعتبار التردد في الادراك فانها في صورة الشك مدركة بادراك غير اذاني وفي صورة الحكم مدركة بادراك اذاني هذا مذهب القدماء واختاره المصنف وذهب المتأخرون الى اثبات نسبة اولى هي مورد الحكم ونسبة أخرى هي الحكم فالنسبة الاولى تصوريه وهي تصور نسبة المعمول الى الموضوع بدون اذنان النفس بها وتسمي نسبة وقوعية ونسبة بين بين وورد الإيجاب والسلب والنسبة الثانية ادراك النفس ان تلك النسبة الصورية واقعة ام لا

أو ليست بواقعة فتصور والافتصادي وفمر به كلام شرح المختصر ومثله في شرح الشمسية ذن فمر التصديق بالاذعان يكون متعلقه مجرد النسبة الحكيمة أغنى مورد الإيجاب والسلب لا وقوعها أولاً ووقوعها كما صرح به المؤلف فيما يأتي وذلك لأن الشك والوهم وسائر التصورات لا اذعان فيها بنسبة ثبوتية أو سلبية فلا حاجة في إخراجها إلى زيادة قيد الوقوع أولاً ووقوع ولهذا قال الشيرازي أنه أخصر من قولهم التصديق ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويؤيد هذا قولهم أن أجزاء الحلية ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة وعلى القول بأن متعلق التصديق وقوع النسبة أولاً ووقوعها تكون أربعة رابعة وقوع النسبة وإن فمر التصديق بالادراك كما ذكره الشريف ومن معه كان متعلقه وقوع النسبة أولاً ووقوعها بمعنى ادراك أن النسبة واقعة على التعيين أو ليست بواقعة كذلك ليخرج الشك والوهم وسائر التصورات «وتحقيق ذلك» كما ذكره في الجواهر وهو أن ادراك النسبة بين الشئيين على ثلاثة أوجه أحدها ادراك النسبة من حيث هي وثانيها ادراكها من حيث وقوعها أولاً ووقوعها وثالثها ادراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة والثاني أهم من الثالث مطلقاً لأنك إذا أدركت أن النسبة واقعة أو ليست واقعة فقد أدركت النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها ولا يلزم من ادراك النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فإن ادراك أن النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها يتناول الشك والوهم ويصدق على العلم وسائر الأقسام فهو أهم من التصديق والحكم والاعتقاد والجزم والرجحان والتساوي والمرجوحية فتصور النسبة بين الشئيين أنها هو ﴿٧١﴾ بالمعنى الثاني دون الأول والثالث

وأما الثالث فظاهر لا متنازع صدق ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على الشك والوهم وأما الأول فلأن الشك إنما يكون في وقوعها أولاً ووقوعها لا في ادراك النسبة من حيث هي هي انتهى وبما قلنا يندفع ما يقال أن التمايز بين ادراك النسبة المسمى بالتصور وبين ادراكها المسمى بالتصديق خفي، «ووجه» الاندفاع بامرين الأول أن ادراك النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها حاصل في الشك والوهم بخلاف ادراك

ثبوتية كاعتقاد أن زيداً قائم أو سلبية كاعتقاد أنه ليس بقائم (فتصديق) أي فالعلم تصديق فالتصديق نفس الحكم دون المجموع المراكب منه ومن تصور الطرفين (١) الجلال في عصام المحصلين عن مزالق الموصلين «اعلم» أن النسب أربع قسمين خارجيتين عن النفس فأولى القسمين تصورية وهي تصور نسبة المحمول إلى الموضوع بدون اذعان النفس بها وتسمى ودوعية ونسبة بينين ومورد الإيجاب والسلب وإخراجها ادراك النفس أن تلك النسبة المقصودة واقعة أولاً واقعة وجزءها بذلك وإيقاعها ونسبة إيقاعية ونسبة حكيمة وتصديقاً وإيجاباً وسلباً وإثباتاً ونفيّاً فهو علم بنسبة أخرى موضوعاتها تلك النسبة الأولى ومحمولها التصديق كان المتكلم يقول الوقوعية مصدوق بها ولهذا سُمي الأولي مورد الإيجاب والسلب «وأما الخارجيتان» عن النفس فأحدهما اللفظية التي يشار بها إلى ما في النفس وهي صورة بينين برزت إلى اللفظ لتدل على ما في النفس وليست بنسبة حقيقية إذ النسبة ادراك النفس لارتباط المحمول بالموضوع لما تقر في الحكمة الإلهية من أن كونها مسخرة للعقل والوهم لا يمنع من قبول ما أكسبها والأخرى منهما هي ما في نفس الأمر أعني الخارج عن النفس واللفظ اه مختصراً (١) ومن تصور النسبة اه

أنها واقعة على التعيين أو ليست بواقعة كذلك والثاني أن الثاني متميز يلزمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب بخلاف الأول (قوله) فالعلم تصديق، فالتصديق نفس الحكم الذي هو الاذعان وذلك لحمل التصديق على العلم المفروض كونه اذعاناً فيلزم من ذلك إيجاد الأذعان والتصديق لأن ذلك هو مقتضى حمل المواطاة و (قوله) دون المجموع الخ، إذ المتبادر اتحاد العلم الذي هو الاذعان لجرد التصديق لامع اعتبار شيء آخر كما ذكره الرازي

وجزءها واذعانها وإيقاعها وتسمى نسبة إيقاعية ونسبة حكيمة وإيجاباً وسلباً وإثباتاً ونفيّاً فالنسبة الأولى موضوع النسبة الأخرى كان المتكلم يقول الوقوعية مصدوق بها قال المحقق الدواني إثبات النسبة الأولى هي من تقييدات المتأخرين «أجزاء القضية على مذهب القدماء ثلثة محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تامة ومتعلق الاذعان والادراك الجزء الثالث وعلى مذهب المتأخرين أربعة محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تقييدية ووقوع هذه النسبة أولاً ووقوعها ومتعلق الاذعان عندهم الجزء الأخير أعني الوقوع والألوقوع اه (قوله) فتصور والافتصادي، اظن فتصديق والافتصاد هو ثابت في نفع الحسن بن محمد المغربي اه عن خطيشية (قوله) كما صرح به المؤلف فيما يأتي، في قوله وفيه إشارة إلى اه (قوله) والثاني وهو العلم بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة اه جواهر وقوله متميز أي عن الأول وهو تصور النسبة من حيث الوقوع والألوقوع اه جواهر (ح)

(قوله) كما هو رأي الرازي ، وقد رده السيد المحقق بأن تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو لامتنياز كل منهما عن الآخر بطريق يستحصل به ثم ان الادراك المسمى بالحكم يتفرد بطريق خاص توصل اليه وهو الحجة المنتظمة الى أقسامها وماعدا هذا الادراك له طريق واحد توصل اليه وهو القول بالشرح فلا فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الثمن أعنى بيان الطريق الموصلة الى العلم لم يلتبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتنياز في الطريق فيكون الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده ضمه الى امور متعددة من أفراد القسم الآخر (قوله) وفيه ، أي في قوله عليه السلام اذعاناً بنسبة حيث لم يقل اذعاناً بوقوع نسبة أولا وقوعها وقد عرفت وجه ذلك (قوله) هو النسبة الحكمية ، أي المتصورة التي (٧٢) هي بين الايجاب والسلب لامع قيد وقوعها وقد عرفت بيان ذلك عما سلف

(قوله) بعضه ضروري الخ ، قد يتوهم ان هذا مع قوله كل منهما وايد مجرد التوضيح وليس كذلك (قوله) بان تقسيم العلم الى التصور والتصديق ، يعنى ان الباعث على تقسيم العلم الى هذين القسمين هو ان كلا منهما كان ممتازاً في نفس الامر لاحصول الامتنياز بواسطة التقسيم اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق (ح) (قوله) لامتنياز كل منهما ، يعنى لما كان كل ممتازاً في نفس الامر عن الآخر بطريق خاص يستحصل به قسم العلم اليهما بملاحظة ذلك الامتنياز فلا بد ان يكون التقسيم على وجه يكون كل من القسمين الخارجين ممتازاً عن الآخر بطريق خاص اه حاشية ملا عماد وقد يقال عنه ان تقسيم العلم الى القسمين انما هو لتبيين طريق كل منهما وامتنياز كل منهما بطريق خاص يستحصل به عند الطالبين كما يمتاز كل منهما بذلك في نفس الامر اه ملا عماد (قوله) الى اقسامها ، القياس الاستثنائي والاقتراضي الخلى والشرطي والاستقرا والتخييل

كما هو رأي الرازي (١) وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية (٢) لا وقوعها (٣) ولا وقوعها (والا) يكون اذعاناً بنسبة (فتصور (٤) سواء علم كونه ادراكاً لنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكاً لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة (وكل واحد منهما) اى من التصور والتصديق بعضه (ضروري (٥)) (١) تابع في ذلك اليزدى والذي في سائر شروح التهذيب وغيرها ان التصديق عنده المجموع المركب من نفس الحكم وتصور الطرفين والنسبة وهو الحق لما سياتى من ان الحاجة في التصديق الى تصور النسبة كالحاجة الى تصور الطرفين اه سيدى هاشم بن يحيى قدس سره (٢) وهي ثبوت شئ لشيء او عنده أو منافاته اياه وتفسيرها بربط المحمول بالموضوع كما وقع في بعض الشروح ليس بصواب لعدم شمول نسبة الشرطية اه من شرح الشمسية (٣) قوله لا وقوعها ولا وقوعها قال الشريف يريد انا لاننى بادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ان يدرك معنى الوقوع اولا وقوع مضطاً الى النسبة فان ادراكها بهذا المعنى ليس حكماً بل هو ادراك مركب تقييدي من قبل الاضافة بل معنى بادراك الوقوع ان تدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكماً ايجابياً وبادراك عدم الوقوع ان النسبة ليست واقعة ويسمى هذا حكماً سلبياً ولا شك ان ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يجب ان يتاخر عن ادراك النسبة الحكمية كما يجب تاخر ادراكها عن ادراك طرفيها اه (٤) سواء كان لامر واحد كتصور زيد او لامر متعددة بدون نسبة كتصور زيد عمرو بكر او مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور ضرب او خبرية غير مدركة بادراك اذعانى كما في صورة التخيل والشك والوم اه (٥) فالتصور الضروري هو مالا يتقدمه تصور تقدماً طبيعياً (٦) اى لا يتوقف تحققه عليه وهو الذى متعلقه مفرد كالوجود والشيء فلا يطلب بحداد لا حله فانه تميز أجزاء المفرد ولا أجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركباً فتطلب مفرداته ليعرف مميزه وذلك حده فقد تبين ان كل مركب يكتسب بالحد ولا شئ من البسيط كذلك وهذا ما وعدناك في بيان ان البسيط هو معنى الضروري والتصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق

اه من خط سيدى احمد بن محمد ح (قوله) وهو القول بالشرح ، فتصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصاء بالقول بالشرح فلو ضمت الثلاثة الى الحكم وجعل المجموع قسماً واحداً سمي بالتصديق لم يكن لهذا المجموع طريق خاص يمتاز به ومقصود الثمن بيان الطرق الموصلة الى العلم المنتظمة الى القسمين بملاحظة الامتنياز في الطريق ولا يكون الا اذا كان الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط الى اخر ما هنا اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) فلا فائدة في ضمها ، عبارة الشمسية ضمه اه اى ضم ماعدا اه ح (قوله) فيكون الحكم أحد قسميه ، فالتصديق بسيط على مذهب الحكماء مركب على رأى الامام وتصور الطرفين شرط للتصديق خارج عنه على قولهم وشرطه الداخل فيه على قوله اه من خط سيدى احمد بن محمد ح

فإن له فائدة تظهر بالتأمل (قوله) المذكورين عقبيهما ، أي عقيب الضروري والنظري وقوله على طريقة الوصف حيث قال ضروري لا يحتاج الخ ونظري يحتاج الخ ولو ذكرنا غير وصفين لقليل الضروري هو الذي لا يحتاج الخ والنظري هو الذي يحتاج الخ لكن المؤلف إنما ذكر هذين الوصفين في الشرح لافي المثن فليس النظر بأخوذي تعريفهما في المتن فلو قال ولما كان النظري منسوب إلى النظر لتوقفه عليه عرفه فقال الخ لكان أحسن (قوله) والنظر والفكر ، هذا الحد للقاضي الباقلاني فزعم الأمدى أن قوله الفكر ليس جزءاً من التعريف بل إنما ذكر لبيان اتحاد مدلولها وما بعده هو الحد وضعف بأن المتبادر من هذه العبارة أن الفكر جزء من النظر وأنه جنس له شامل للنظر وغيره لأنه ذكر لبيان الترادف إذ لو ذكر لبيان الترادف لقليل والنظر والفكر فلذا قال المؤلف عليه السلام الفكر جنس الخ إشارة إلى هذا وقال لأنه أي الفكر انتقال النفس في المعاني والمراد بالمعاني هي ﴿٧٣﴾ المعقولات المقابلة للحسوسات الشاملة

للهوهمات لأن حركة النفس في الحسوسات تسمى تخيلاً لا فكراً ولا نظراً وقوله انتقالاً بالقصد احتراز عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد ومن ذلك ما يتوارد على النفس من المعقولات في المنام بلا اختيار فإنه لا يسمى فكراً وإنما خرج الحدس بقيد القصد لأن المعاني المذكورة هنا في حد النظر هي المبادي للمطلوب بقي النظر ينتقل إلى المبادي من المطالب المعلومة بوجه ما فيكون ذلك الانتقال بالقصد وأما الحدس فلا انتقال من المطالب إلى المبادي بل عند انقضاء المبادي وتعرض في ذهن يحمل المطلوب ، فالانتقال فيه ليس إلا من المبادي إلى المطالب انتقالاً دفعياً وأما الفكر فلا بد فيه من حركتين حركة من المطالب نحو المبادي ورجوع إلى المطالب «وتحقيق المقام» بما ذكره المحقق الشريف من أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات

لا يحتاج في تحصيله إلى نظر (و) بعضه (نظري) يحتاج في تحصيله إلى النظر وهذه القسمة بديهية (١) لا يحتاج فيها إلى تجشم الاستدلال كما ارتكبه أقوام (٢) وذلك أنا إذا رجعنا إلى وجودنا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور (٣) الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالصدق بأن الشمس مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالصدق بأن العالم حادث والصانع موجود ، ولما كان الضروري والنظري يتوقف ، عرفهما على معرفة النظر لاخذ في تعريفيهما المذكورين عقبيهما على طريقة الوصف عرفه فقال (و) النظر الفكر المطلوب به علم أو ظن (و) هذا تعريف الأصوليين ، الفكر جنس شامل للنظر وغيره لأنه انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كذلك كما أكثر حديث النفس فلا يسمى نظراً

يتوقف عليه وهو دليله وطلبه بالنظر ولا بأس أن يتقدم تصور يتوقف عليه وهو دليله فيطلب بالدليل «واعلم» أنه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته أن يطلب بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب ونظر اه عضد الدين ﴿١﴾ التقدم الطبيعي هو أن يكون التقدم يحتاج إليه المتأخر ولا يكون علة له اه قطب (١) البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتاج ويرادف الضروري وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجهه العقل إلى الشيء أصلاً فيكون اخص من الضروري كتصور الحرارة والبرودة كالصدق بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اه تعريفات (٢) وهو قولهم لو كان السك من السك نظرياً لدار أو تسلسل أو بديهياً لما احتجنا في شيء منهما إلى الفكر وهذا لا يتم إلا بدعوى البدهية في مقدمات الدليل وأطرافها ولا بد من دعوى البدهية في ثبوت الاحتياج إلى الفكر وذلك بعينه دعوى البدهية في عدم بدهية السك فظهر أن الاستدلال يؤل بالآخر إلى دعوى البدهية في المطلوب فلنكتف به اه مختصراً (٣) قوله كتصور الحرارة والبرودة يعني في الاعراض وقوله كتصور حقيقة الملك والجن يعني

مناسبة له وأنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة

(قوله) فإن له فائدة تظهر بالتأمل ، وهي دفع توهم أن المراد بكل منهما الكل الجموعي فصرح بالمراد بالاثباتين بواحد بقوله بعضه وهو الكل الأفرادى ﴿١﴾ ولا يصح إرادة الأول ولذا زاد ابن الإمام لفظ واحد وبعض والله أعلم اه سيدي أحمد بن محمد (ح) ﴿٢﴾ إذا المراد انقسام التصور إلى ضروري ونظري وكذلك التصديق ولذا قال السعد في التهذيب وينقسمان بالضرورة إلى الضرورية والاكسابية سيدي أحمد (ح) (قوله) لتوقفه عليه ، في العبارة ملي وحققا أن يقال وعرفته موقوفة على معرفته الخ والله أعلم اه عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

مختصة غرضها بسبب ذلك الترتيب فاذ حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجهه كل قلاباً أن يتحرك
 الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المنة بمباديه ثم لابد
 أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منها هو المطلوب المشعور
 به بذلك الوجه الناقص ومنها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنها هو المطلوب المشعور
 به على الوجه الأكل حقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع ما بين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات
 النفسانية (قوله) فبقية التعريف لاخرجه ، اي لاخراج ما لا يكون لطلب علم او ظن كما كثر حديث النفس والفكر جنس والباقي
 فصل وقد ذكر في المواقف ان هذا التعريف شامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاقد والظني والموصول الى التصور والى
 التصديق وقد اورد عليه في المواقف اسئلة أربعة وأجاب عنها تركناها خوف الاطالة والمؤلف عليه السلام كأنه لذلك أورد تعريف
 النظر عند متأخري المنطقيين فقال ملاحظة العقول أي ما حصل في العقل مفرداً أو مركباً يشمل التعريف بالمفرد فان شارح المواقف
 اختار التعريف به «قلت» ويؤيده ما سأتى من صحة التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها (قوله) لتحصيل المجهول، تصورياً كان
 أو تصديقاً كملاحظة الحيوان والناطق المعلومين لتحصيل الانسان المجهول وكلمة المقدمتين المعلومتين كقولنا العالم متغير وكل
 متغير حادث لتحصيل النتيجة المجهولة وهي قولنا العالم حادث ويشمل التصديقات اليقينية والظنية والمراد بالمجهول ليس هو المجهول
 من كل وجه لاستحالة طلب المجهول ﴿٧٤﴾ المطلق بل المراد بالمجهول من وجه المعلوم من وجه آخر وقد سبق بيان ذلك

(قوله) وهو في الشمول الخ ، أي هذا التعريف كالتعريف الذي سبق في الشمول والاخراج فيشمول قوله ملاحظة العقول بما كان لطلب علم او ظن وما لم يكن كذلك ويخرج بقوله لتحصيل المجهول ما لم يكن لطلب علم او ظن ويخرج الحدس بقوله قصد او ما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد (قوله) تحوزا ، التعرض عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف لان المعلوم يطلق تارة على المتيقن وتارة على

فبقية التعريف لاخرجه (وقيل) في تعريفه على رأي متأخري المنطقيين (ملاحظة العقل (١) لتحصيل المجهول) يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم قصداً (٢) لتحصيل امر غير معلوم وهو في الشمول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى العقل تحوزاً (٣) في الجواهر اهـ (١) قوله ملاحظة العقل أي المعلوم وهو الحاصل في العقل تصور اكان او تصديقاً مفرداً او مركباً اهـ (٢) قوله قصداً يحترز عن الحدس وعما يتوارد على النفس بلا قصد اهـ (٣) لان المعلوم تارة يطلق على اليقينية وتارة على الظن وتارة على الخلية وتارة اخرى على المجموع فلفظ المعلوم مشترك بخلاف العقل فهو أولى اهـ (*) ومن فوائد العدول التنبيه على ان الفكر إنما يجري في الامور العقلية أي الكليات الحاصلة في العقل دون الجزئية فان الجزئي ليس كاسباً ولا مكتسباً ومنها رعاية السجع اهـ (*) لا يخفى عليك ان من كمال الاحتراز عن استعمال المشترك في التعريف عدم تفسير لفظ الحدس به والا انتقض الغرض من الاحتراز وانه اعلم اهـ سيدي هاشم بن يحيى قدس سره

(قوله) شعور ما بامر تصوري أو تصديقي ، اما في التصور فكما اذا حصل لنا شعور بامر تصوري وحاولنا حصوله على وجه اكل تحركت النفس في المعلومات المخزونة عندها منتقلة من معلوم إلى معلوم كتحركها عند طلب تصور ماهية الانسان فيما عندها من ناطق وشجر وحيوان وحجر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي السعي بمباديه كالناطق والحيوان ثم تتحرك ثانياً في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب بتقديم الحيوان وتقييده بنطاق اهـ واما التصديق فعند طلب النفس التصديق يحدث العالم مثلاً تتحرك في اقتضائها المخزونة عندها حتى تجد اقتضيتين الحاكيتين بحدوث التغير وبالتغير على العالم وهي المبادي التصديقية ثم تتحرك ثانياً في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً وهو توسط التغير المحكوم به على العالم والمحكوم عليه بالحدوث بين طرفي المطلوب ليتعدى حكم الحدوث إلى العالم فهناك حركتان هيدو الأولى المطلوب المشعور به بالوجه الناقص ومنها آخر تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للملاحظة والترتيب ومنها هو المطلوب المشعور به بالوجه الاكل وعندها المصنف عن الترتيب إلى الملاحظة لما قبل من ان الترتيب لازم للحركة الثانية فقط والملاحظة والتوجه اما بين الحركتين اللتين مجموعهما حقيقة النظر او لازم لهما جميعاً او لما اورد على تعريف النظر بترتيب امور معلومة من خروج التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها وقد اجيب عن هذا بان التعريف بالمفرد انما يكون بالاشتقاق وهي مركبة من حيث اشتغالها على الذات والصفة وبان التعريف بالمفرد مركب من الوجه المعلوم والمفرد فيقع الترتيب بينهما ذهناً اهـ زهور وردية ح

المظنون، والمعقول ليس بمشترك لفظي (قوله) وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني قد تقدم أنه يطلق على معنيين أهم وأخص فلهذا أراد هنا جنس المعاني أو اعتبر إطلاقه على التصور والتصديق والضروري والنظري منهما (قوله) بذكر أقسام منه، أن أريد العلم بالمعنى الأعم فالأقسام هي الاعتقاد والظن والشك والوهم وأما قسمه فليس إلا الجهل البسيط لما عرفت من أن الجهل المركب من أقسام العلم بالمعنى الأعم كما ذكره المؤلف سابقاً وأما على ما ذكره في شرح المواقف من الاعتراض على جعل الجهل المركب من أقسام العلم فالتقسيم أمران الجهل البسيط والمركب وعلى التقديرين ففي جمع القسميات ﴿٧٥﴾ تأمل وإن أريد العلم بالمعنى الأخص

لم يكن المذكور هنا الأقسام واحداً وهو الاعتقاد بمعنى اليقين ولعله يحمل كلام المؤلف على الاستخدام فيراد بالعلم في قوله ولما ذكر العلم هو العلم بالمعنى الأعم وبضميره في قوله وقسميات له العلم بالمعنى الأخص فتكون القسميات حينئذ هي الشك والظن والجهل والوهم وإن كانت أقساماً للعلم بالمعنى الأعم وفيه تكلف ولوقال المؤلف عليه السلام لما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه أردفه بذكر ماهو قسم منه أو قسم له الخ لاستقام الكلام (قوله) ثابتاً، أي غير منتف بالتشكيك وهذا القسم أخص من المطابق إذ المطابق قد يكون اعتقاد تقليد (قوله) والظن ترجيح أحد الطرفين الخ، في هذا مساحة إذ الظن ليس نفس الترجيح بل هو الإدراك الراجح ولذا قال المؤلف في الشرح هو اعتقاد راجح الخ وقوله والشك استواء الطرفين وقوله وهو تردد الذهن وقوله والوهم مرجوحية أحدهما في الكل مساحة أيضاً إذ الشك ليس نفس الاستواء ولا

عن استعمال المشترك في التعريف، ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني (١) أردفه بذكر أقسام منه (٢) وقسميات له فقال (والاعتقاد يقال) أي يطلق بالاشتراك على التصديق (سواء كان جازماً أو غير جازم مطابقاً أو غير مطابق ثابتاً أو غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور (و) قديقال (على) قسم من العلم بالمعنى الأخص وهو (اليقين) أعني التصديق الجازم المطابق الثابت (والجهل) مشترك أيضاً بين معنيين فهو (معنى يقابل العلم والاعتقاد) مقابلة لعدم الملكة فهو عدم العلم أو الاعتقاد عما من شأنه (٣) أن يكون ظالماً أو معتقداً وهذا يسمى جهلاً بسيطاً (وبآخر قسم من الاعتقاد) بمعناه الأعم (٤) فهو اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه اعتقاداً جازماً سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد وهذا يسمى جهلاً مركباً (٥) لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل أنه جاهل به (والظن ترجيح أحد الطرفين) أي الإيجاب والسلب فهو اعتقاد راجح لا تنقبض

(١) المراد ما يفرق الواحد منهما الأعم والأخص أو المراد التصديق والتصور والضروري والنظري (٢) قوله أقسام منه كالأعتقاد والظن والشك والوهم وقوله وقسميات له المقسم هو المبانى فقسم العلم بالمعنى الأعم إنما هو الجهل وبالمعنى الأخص سائر أقسامه بالمعنى الأعم والجهل (٣) فلا يقال الجاهل جاهل (قطب (٤) هو التصديق وقوله فهو يعني الجهل (٥) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد والجهل البسيط هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون ظالماً ويقرب منه السهو وسببه عدم استنبات التصور حتى إذا اتبته الساهي أدنى تنبه تبيينه وعاد إليه التصور الأول وكذا الغفلة تقرب منه أيضاً ويقرب منها عدم التصور مع وجود مقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشة والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسياناً وقد فرق بين السهو وبينه بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما ما فيحتاج في حصولها إلى سبب جديد، قال الأمامي إن الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون ما بينها متحدة وكما مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لاندائيهما فيكون ضداه وألم يكن صفة إثباته مختصراً من المقصد الثالث والرابع من مقاصد العلم من موقف الاعراض من المواقف وشرحه

التردد والوهم ليس نفس المرجوحية بل الإدراك غير الجازم المستوي الطرفين والوهم هو الإدراك غير الجازم المرجوح والله اعلم (قوله) فلهذا أراد هنا جنس المعاني، هذا مبني على أن من بيانية في قوله من المعاني والظاهر أنها تبعية فلا يحتاج إلى هذا القول وأما قوله أو اعتبر الخ فلا يصح التوجيه به إذ المراد من إطلاق لفظ العلم هو الإطلاق بحسب الوضع وإطلاقه على التصور والتصديق ليس بوضعي والضروري والنظري أقسام لما قتأمل والله اعلم أه املاح عن شيخه الحسن (قوله) لم يكن المذكور هنا إلا قسماً واحداً ففي جميع الأقسام تأمل أه سيدى احمد

(قوله) والسو يرادفه الذهول الخ ، لما ذكر المؤلف الطريق المحصل للعلم أو الظن وهو النظر ذكر ما يقابله وهو المزيل لذلك أعنى السو والنسيان فناسب إيرادها ﴿٧٦﴾ في هذا المقام (قوله) أما بذاته ، أي بحقيقته (قوله) أو بامر صادق

النفس معه عن الطرف الآخر (والشك استوائهما) أي الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح أحدهما على الآخر (والوهم مرجوحية أحدهما) فهو مقابل الظن ، والسو (١) ويرادفه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزائنها ، والنسيان (٢) زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزائنها

التصورات

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليه أما بذاته (٣) أو بامر صادق عليه (٤) وتصور المحكوم به ، وتصور النسبة الخيرية للعلم (٥) بامتناع الحكم ممن جهل أحد هذه التصورات (المفهوم) ما يستفاد (٦) من اللفظ باعتبار أنه فهم منه يسمى مفهوماً واعتبار أنه قصد منه يسمى معنى واعتبار أنه ذال عليه يسمى مدلولاً (٧) والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل أو عنده (٨) كما مر وهو أما ان يمتنع فرض صدقه على الكثرة أو لا يمتنع (ان امتنع فرض صدقه (٩) على الكثرة

(١) السهو مبتدأ خبره زواله (٢) قوله والنسيان زوال الخ واختلف فيه فقال الحكم معنى يحده الله في القلب وقال أبو هاشم وأصحابه ليس بمعنى وإنما هو زوال العلم الضروري الذي جرت العادة بحصوله أه ثمرات من أول سورة الانعام (٣) قوله أما بذاته نحو الانسان حيوان ناطق وقوله أما بامر صادق عليه نحو الانسان ضاحك وقوله وتصور النسبة الخيرية أي الحكيم التي هي ثبوت الشيء للشيء في الخلية أو عنده في الشرطية المتصلة أو منافاته إياه في الشرطية المنفصلة أه (٤) يعني ان استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه أنه مستدع تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة حتى لو لم يتصور حقيقة الشيء يمتنع الحكم عليه بل المراد ان يستدعي تصوره بوجه ما أما بكنه حقيقته أو بامر صادق عليه فأنما تحكم على أشياء لانعرف حقائقها كما نحكم على واجب الوجود بالقدرة الخ ما في سيلان أه من القطب (٥) قوله لاعلم متعلق بقوله لا بد باعتبار المعنى لان لا بد بمعنى وجب أه (٦) قوله ما يستفاد ما مبتدأ خبره يسمى مفهوماً وقوله يسمى مفهوماً راجع الى السامع وقوله يسمى معنى راجع الى المتكلم وقوله يسمى مدلولاً راجع الى اللفظ أه (٧) وايضاً من حيث له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعبراً أه تلويح (٨) ليدخل الجزئي المادى أه فالفهم سواء كان حصوله عند العقل بالذات أو بواسطة الآلات أما كلي أو جزئي أه (٩) عبارة الدوائى ان امتنع ان يحكم العقل بعد تصوره بصدقه على كثيرين أي يكون بسبب الامتناع مجرد تصوره ويعرف ذلك بان يفض العقل عن الخصوصيات المقارنة ويجرد النظر الى

عليه ، فأنما قد نحكم على أشياء لانعرف حقائقها كالحكم على واجب الوجود تعالى بالقدرة والعلم والحكم على شبح من بعيد بأنه شاغل للحيز والتصديق إنما يستدعي تصور المحكوم عليه وبه بامر صادق عليه لا بالحقيقة والالام يصح منا أمثال هذه الاحكام (قوله) ان امتنع فرض صدقه الخ ، قيل عدل المؤلف عليه السلام عن قولهم في حد السكلي هو الذي لا يمتنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه وفي حد الجزئي هو الذي يمتنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه لتلاير عليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم ، وقد اجيب عنه بان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل أو عنده فان كان كلياً فحصول صورته في العقل وان كان جزئياً فصورته في آله بلا إشكال ذكر معناه في شرح المطالع وبهذا الجواب يتبين أن إيراد المؤلف لبارتهم كما يأتي في المبادي اللغوية حيث قال فان تشخص ذلك المعنى بحيث يمتنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه الخ بناء منه على صحة كل من التعريفين لاندفاع هذا الإيراد بهذا الجواب

(قوله) وان كان جزئياً ، يعني مادياً وعلى هذا كان على المصنف ان يقول هنا ما حصل في العقل أو عنده كما سالف له والله اعلم أه عبد الله الوزير هذا مبنى على نسخة لم يثبت فيها أو عنده فتأمل أه ح عن خط شيخه

(قوله) تجوز العقل ، كما في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة (قوله) لا التقدير ، كما هو معناه لغة مثل قولهم على سبيل الفرض والتقدير فان هذا ممكن في الجزئي اذ معناه أن تقدر صدقه على كثيرين بحرف الشرط فانه يقع مقدم الشرطية في هذا التقدير وتالي هذه الشرطية فيقال ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا وان لم يكن صادقا على كثيرين كان جزئيا وهذا معنى قول المؤلف فانه لا يستحيل الخ يعني وانما الممتنع هو الفرض بالمعنى الاول (قوله) ويعرف التجوز الخ ، هذا الى اخره ذكره الدواني ووجه الاغماض عن الخصوصيات في الكلي ظاهر لانها فيه مانعة عن فرض صدقه على كثيرين فبالاغماض عنها يجوز العقل في الكلي هذا الفرض فتم الكلية واما في الجزئي فالخصوصيات فيه مانعة ايضا عن هذا الفرض كما ان مجرد مفهومه وهو الذات مانع فوجه الاغماض «الجواب» ان العقل لو لم يعمض في الجزئي عن الخصوصيات لم يعرف ﴿٧٧﴾ ان امتناع فرضه على كثيرين

لمجرد مفهومه بل له والخصوصيات ولا بد أن يكون الامتناع لمجرد مفهومه فلذا اشترط الاغماض عنها والله اعلم والخصوصيات المقارنة في الكلي هي نحو الادلة الدالة على امتناع فرضه على كثيرين كما في الواجب لذاته وفي الجزئي نحو كونه ابن عمرو او بكر وكون الحركة الشخصية من زيد مثلا فاذا جرد العقل الجزئي عن ذلك عرف ان امتناع صدقه على كثيرين لمجرد مفهومه (قوله) فيخرج عنه ما يمتنع تكثره بدليل خارجي كواجب الوجود فان امتناع فرض صدقه على كثيرين بدليل خارجي لكن اذا جرد العقل النظر الى مفهومه لم يمتنع من فرض صدقه على كثيرين فان مجرد مفهومه لو منع من فرض صدقه على كثيرين لم يقتصر في اثبات الوحدة الى دليل (قوله) والكميات الفرضية وهي التي لا يمكن صدقها في نفس الامر على شي من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشيء فان كل ما يوجد

جزئي كزيد (١) والمراد بالفرض هنا تجوز العقل لا التقدير (٢) لانه لا يستحيل تمسك صدق الجزئي (٣) على كثيرين ويعرف التجوز بان يعمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي فيخرج عنه ما يمتنع تكثره (٤) بدليل خارجي والكميات (٥) الفرضية

الصورة الحاصلة فان امتنع الحكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي فلا يرد ان فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن فانه يقع مقدم الشرطية في هذا الفرض وتاليها في قولك ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا وعكسه فالفرض هنا ليس بمعنى التقدير بل بالمعنى الذي مر كما انه في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة ليس بمعنى التقدير ايضا اه (١) قوله كزيد اي مفهوم زيد فان العقل بعد تصوره يمنع من فرضه مشتركا بين كثيرين وهكذا الانسان فان الهدية اذا حصل مفهومها عند العقل امتنع بمجرد تصوره عن صدقه على امور متعددة اه (٢) والفرق دقيق اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنا زيد يستحيل ان يجعل مشتركا فيه فان معناه هو ذات المشار اليه وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يجعل لغيره فالخاص ان مجرد فرض صدق الشيء على كثيرين لا بالفعل بل بالامكان كاف في اعتبار الكلية فلتكن هذه الدقيقة على ذكر منك فلها في تحقيق المحصورات مواضع تقع اه مطالع والله اعلم (٣) اي من دون تجوز العقل اه (٤) كالاتي المعبود بحق اذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه لكنه عند العقل لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين والالم يقتصر الى دليل الوحدة اية اه مطلع (٥) قال البرقي في حواشيه على شرح الكافي للاسفاغوجي ما نطقه اعلم ان الكلي هو الذي يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين بالامكان التام سواء وقع على كثيرين في نفس الامر او لم يقع فيه وسواء فرض صدق وقوعه على كثيرين او لم يفرض فدخل الواجب والشمس والاشياء في تعريف الكلي والجزئي الذي لا يمكن فرض صدقه على كثيرين كزيد فانه لا يمكن فرض صدقه على كثيرين لمنع الشخص عن فرض صدقه على كثيرين «فان قيل» ما الفرق بين زيد وبين الاشياء فلم قيل ان احدهما جزئي والاخر كلي مع ان كل واحد منهما لا يمكن

في الخارج فهو شي فيه ضرورة وكل ما يفرض في الذهن فهو شي فيه ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شي منها انه لاشي

(قوله) لانها فيه مانعة الخ ، كالاولية في حق الواجب الدالة على امتناع فرضه على كثيرين اه ح ن (قوله) والخصوصيات المجردة عبارة المحشى عليه الثابتة اه ح (قوله) لو منع من فرض ، لفظ فرض غير ثابت في الام اه ح (قوله) فان كل ما يوجد ، في الام بخط المصنف وجد اه ح

كاللاشيء واللامكان (والا) يمتنع فرض صدقه على الكثرة (فكلي كالانسان)

فرض صدقه على كثيرين اما زيد فاما مر انفا واما اللاشيء فلانه لا شيء من الاشياء الخارجية والذهنية يصدق عليه اللاشيء فلا يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين، قلت الفرق بينهما هو ان زيدا يمتنع فرض صدقه على كثيرين امتناعاً ذاتياً فينا في الامكان الذاتي واما امتناع فرض صدق اللاشيء على كثيرين بسبب ان نقيضه الشيء يكون شاملاً لجميع الاشياء الخارجية والذهنية فيكون امتناع فرض صدقه بالغير فلا ينافي في الامكان الذاتي انتهى المراد (*) اي التي لا يمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشيء فان ما يفرض في الخارج فهو شيء في الخارج ضرورة وكل ما يفرض في الذهن فهو شيء في الذهن ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شيء وكاللاشيء بالامكان العام فان كل مفهوم يصدق عليه في نفس الامر ممكن عام فيمتنع صدق نقيضه في نفس الامر على مفهوم من المفاهيم وكاللا موجود فان كل ما في الخارج يصدق عليه انه موجود في الذهن فلا يمكن صدق نقيضه على شيء اصلاً لكن هذه الكليات الفرضية مع امتناع صدقها على شيء اصلاً لا يمتنع العقل بمجرد حصولها فيه عن فرض الاشتراك بل يمكنه فرض اشتراكها بمجرد حصولها فيه مع قطع النظر عن شمول تفاصيلها بجميع الاشياء وانما اعتبر القوم في التقسيم الى الكلي والجزئي حال المفاهيم في العقل اعني امتناعها عن فرض العقل باشتراكها وعدم امتناعها فيه فجعلوا مثال مفهوم الواجب وتناقض المفاهيم النابتة لجميع الاشياء الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة داخلة في الكليات دون الجزئيات ولم يعتبروا حال المفاهيم في انفسها اعني امتناعها عن الاشتراك في نفس الامر وعدم امتناعها عنه فيه ولم يجعلوا تلك المذكورات داخلة في الجزئيات بناء على ان مقصودهم التوصل ببعض المفاهيم الى بعض وذلك انما هو باعتبار حصولها في الذهن فاعتبار احوالها الذهنية هو المناسب لما هو غرضهم اه من حاشية السيد الشريف على شرح القطب للشمسية اه (اشارة الى ان في عبارته في المثال المذكور مساهلة والى ان المراد هو الامكان العام دون الخاص ووجه المساهلة انه عبر عن التفاعل في هذا المثال وعن التبعول في المثال المذكور بعده اعني كاللا موجود بالمصدر (ووجه) القول بالمساهلة ان الامكان العام والوجود المطلق لا يصدقان على شيء من الموجودات محققة او مقدرة بحسب نفس الامر فيجب ان يصدق عليه نقيضها بحسبه وهو اللامكان والوجود والارتماع النقيضان عن الامر الوجود واستحالته بدیهة فلهمذين المفهومين افراد بحسب نفس الامر فلا صاحب شيء منهما مثالاً للكلي الفرضي الذي لا يفرض الا بحسب فرض العقل ولهذا يعبر عنه بالكلي الفرضي بخلاف اللاممكن بالامكان العام واللا موجود مطلقاً فان كل موجود يصدق عليه بحسب نفس الامر انه ممكن عام وجود مطلقاً فلا يصدق عليه نقيضها بحسبه والا اجتمع النقيضان وهو بين الاستحالة وانما خص الامكان بالامكان العام المتناول لكل الموجودات واجبة كانت ام لا والعدومات متممة كانت اولاً لان الامكان الخاص لا يتناول الواجب والامتنع (*) فيتناولها نقيضه فلتقيضه افراد بحسب نفس الامر وانما قيدنا الوجود بالامكان لان الموجود الخارجي قد لا يتناول الموجودات الذهنية فيتناولها نقيضه والموجود الذهني فقط لا يتناول الموجودات الخارجية فيتناولها نقيضه فلتقيضهما افراد بحسبه بخلاف المطلق فانه يتناول المجموع فلا يتناول نقيضه شيئاً منه اه من حاشية على حاشية الشريف على شرح الرسالة الشمسية (فليس الممكن الخاص من الكليات الفرضية لانه نقيضه يصدق على الواجب وذلك جزئي وكذلك الامتنع اه) وهذا بناء على ان عبارة المؤلف واللا وجود والموجود في نسخ واللا موجود باسم التبعول فتأمل اه

(قوله) كاللاشيء واللامكان فان كل ما يوجد في الذهن او في الخارج فهو ممكن فلا يصدق في نفس الامر على شيء انه لا يمكن فلو قيل المفهوم ان امتنع صدقه على كثيرين لهم ان المقصود منع صدقه عليها في نفس الامر فيلزم ان يكون مفهوم اللاشيء واللامكان مثلاً داخلاً في حد الجزئي خارجاً عن حد الكلي وليس كذلك فان الامر بالعكس فلما قيد بالفرض علم ان المراد منع الصدق وعدم منعه بحسب الفرض وفي العقل والمعتبر امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا ام لا وسواء فرض العقل صدقه ام لم يفرض قال في شرح المطالع لا يقال اذا كان مجرد الفرض كافياً فنفرض الجزئي صادقاً على اشياء كما نفرض صدق اللاشيء عليها لانا نقول ذلك فرض ممتنع بالاضافة وهذا فرض ممتنع وقد عرفت ان المعتبر امكان الفرض

(قوله) منع صدقه عليها في نفس الامر في نسخ بعد هذا وعدم منع صدقه عليها في نفس الامر اه ح

(قوله) غالباً، إشارة الى ان بعض الكليات ليست اجزاء لجوئياتها كالتامة والعرض العام واما الثلاثة الباقية فهي اجزاء لجوئياتها فان الجنس والفصل جزآن للماهية النوع والنوع جزء للماهية الشخص من حيث هو شخص هكذا نقل عن المؤلف رحمه الله تعالى (قوله) وبالإضافي، اي ويقيد الجزئي بالإضافي (قوله) كما ذكرنا، ينظر اين ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) الى شيء آخر، يعني اهم منه (قوله) واقفه المفهوم والشيء، الضمير عائد الى المفهوم العام وليس المراد الاقلية في الصدق على كثيرين فان صدق المفهوم والشيء على كثيرين اكثر من صدق ماتحتهما بل أراد الاقلية في اجزاء الماهية فان اجزاء ماتحتهما اكثر من اجزائهما (قوله) ولا عكس، اراد لا عكس بالمعنى العرفي اي ليس كل مندرج جزئياً حقيقياً اذ لو اراد العكس ﴿٧٩﴾ الاصطلاحي لانعكس لصحة قولنا

بعض المندرج جزئي حقيقي (قوله) لصدق الحقيقي على متمم الاشتراك في نفس الامر، يعني انه يصدق على الكليات الفرضية كاللاشي وقد عرفت امتناع الاشتراك فيهما في نفس الامر فالسكلي الحقيقي ماصح لان يندرج تحته شيء آخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا لان السكلي الاضافي ما يندرج تحته شيء آخر في نفس الامر فيكون اخص من السكلي الحقيقي مطلقاً ذكره السيد المحقق (قوله) ان كان جزءاً للجزئي، اراد بالجزئي ما يشمل الاضافي كالانسان بالنسبة الى الحيوان فلا يتوهم ان الجزئي إشارة الى الحقيقي اذ لم يسبق في المتن سواء واناسي جزء الحقيقة ذاتها لدخوله في حقيقة جزئياته كالحیوان بالنسبة الى الانسان والفرس وعلى ما ذكرنا من ارادة الجزئي الاضافي يظهر الاراد الاتي فان النسبة الى الجزئي الحقيقي ظاهرة فتأمل

(قوله) ينظر اين ذكره عليه السلام،

وللاوجود ووجه التسمية ان السكلي جزء للجزئي (١) غالباً فيكون الجزئي كلا والسكلي جزءا والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركباً منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكل جزئي لكونه منسوباً الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوباً الى الكل ويقيد الجزئي بالحقيقي لان جزئته بالنظر الى حقيقة المانعة من فرض الشركة وبازائه السكلي الحقيقي وبالإضافي لان جزئته كما ذكرنا بالإضافة الى شيء آخر وبازائه السكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزئي الاضافي اعم مطلقاً (٢) من الحقيقي اذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم (٣) عام واقفه المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كلياً (٤) كالانسان بالنسبة الى الحيوان والسكلي الحقيقي اعم من الاضافي (٥) لصدق الحقيقي على متمم الاشتراك في نفس الامر (٦) بخلاف الاضافي (وهو) اي السكلي (ان كان جزءاً للجزئي فذاتي (٧) اي يسمى ذاتياً

(١) كالانسان فانه جزء لزيد وكالحیوان فانه جزء للانسان والجسم فانه جزء للحيوان اه قطب (٢) قوله اعم مطلقاً من الحقيقي اي الجزئي الحقيقي يعني ان كل جزئي حقيقي جزئي اضافي من دون عكس اه (٣) قوله تحت مفهوم عام في نسخة له ولغيره اه (٤) لانه الاخص من شيء والاخص يجوز ان يكون كلياً تحته كل اخر بخلاف الجزئي الحقيقي فانه يتمتع ان يكون كلياً كالانسان بالنسبة الى الحيوان والحيوان بالنسبة الى الجسم التام اه (٥) السكلي الحقيقي ما يصلح لان يندرج تحته شيء اخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا والسكلي الاضافي ما يندرج تحت شيء اخر في نفس الامر فيكون اخص من السكلي الحقيقي مطلقاً بدرجتين الاولى ان السكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شيء تحته ولم يندرج بالفعل لاذهنياً ولا خارجاً ولا بد في السكلي الاضافي من الاندراج بالفعل اه شريف (٦) كالواجب الوجود فانه كلي بالنظر الى مفهومه ومنحصر بحسب الحقيقة والوجود والكائن في نفس الامر في الله جل وعلا اه وفي ح كشریک الباری وكالقطعة والوحدة اه (٧) الذاتى مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو ارتفع عن العقل لارتفع الذات كاللونى للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفعاً لحقيقتيهما بخلاف

ذكره في قوله والكل له نسبة الى اجزائه وان لم يكن صريحاً اه ح (قوله) جزئياً حقيقياً، بل قد يكون حقيقياً كزيد واضافياً كالانسان اه ح عن خط شيخه (قوله) لان السكلي، صوابه والسكلي اه ح (قوله) اذ لم يسبق في المتن سواء، في قوله المفهوم ان متمم فرض صدق، على الكثرة الخ اه ح (قوله) يظهر الاراد، اي الذي اورده المؤلف بقوله وقد اورد على تناول الذاتى الخ اه ح (قوله) يظهر الاراد، في بعض النسخ لا يظهر وظن عليه قال في الهامش التظنين بلامناسب، تأمل اذ عند شمول الجزئي الحقيقي الاضافي صبح اتصاف السكلي بالذاتى اذ هو ما كان جزءاً للجزئي فيكون الجنس والفصل ذاتيين اذ هما جزئان للجزئي الاضافي وهو الانسان

(قوله) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام ، أما العرضي فهو قسمان فقط خاصة وعرض عام (قوله) يقال بمعنى يحمل ، مسياتي للمؤلف عليه السلام كلام في اطلاق هذا الحمل على هذا في شرح معرف الشيء (قوله) فان الحمل يجري فيهما معاً ، فنال حمل الجزئي هذا زيد لكن قد تقل بعض المحققين من شراح الشمسية عن بعضهم القول بان الجزئي لا يكون مقولاً ومحمولاً على شيء أصلاً بل يقال وتحمل عليه المفهومات السككية فهو مقول عليه لامقول قال وأما قولك هذا زيد فلا بد فيه من التأويل لأن هذا اشارة الى شخص معين فلا يراد بذلك الشخص والا فلا حمل من حيث المعنى اذ لابد في الحمل أن يكون بين أمرين متغايرين بل يراد بمعنى زيد أو صاحب اسم زيد وهذا المفهوم السككي وان فرض انحصاره في شخص واحد فالمحمول أعني المقول على غيره لا يكون كلياً «قلت» وقد صرح في المطول بان هذا التأويل واجب عند المنطقيين لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولاً البتة فلا بد من تأويله بمعنى كلي وان كان في الواقع منحصراً في شخص ويؤيد هذا ماسياتي للمؤلف عليه السلام في بحث معرف الشيء من ان الغرض من حمل المعرفة افادة تصور الموضوع ﴿٨٠﴾ بعنوان المحمول والمراد من الجزئي هو الذات وقد اعترض في شرح الشمسية

والا) يكن جزء الجزئي بل كان خارجاً عنه (فعرضي) اي فيسنى عرضياً (١) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام (٢) والاول لا يخلو (اما ان يقال على الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ماهو) يقال بمعنى يحمل ، وهو شامل للسككي (٣) والجزئي فان الحمل يجري فيهما معاً كما صرح به الفارابي وابن سينا فقوله على الكثرة يخرج الجزئي ومتفقة الحقيقة يخرج الجنس (٤) والفصل البعيد والعرض العام وفي جواب ماهو يخرج الفصل القريب والخاصة (وهو) اي ما انطبق عليه ماذ كرنا يسمى (النوع كالانسان) فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به واذا قلت ما زيد المتضايقين اه (٥) فسر السككي في شرح ايساغوجي الذاتي بما دخل في حقيقة جزئياته ثم قال بعد كلام طويل وعلى هذا تكون نفس الماهية من الفرضيات لانها تخالف الذاتي بذلك التفسير وما يخالفه فهو عرضي وقد يقال الذاتي على ما ليس بعرضي فتح تكون الماهية ذاتية اه المراد من كلامه (٥) قوله فذا في أي فالسككي ذاتي للجزئي فالحيوان ذاتي زيد اه (١) امروضة للذات اه (٢) الذاتي ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل والعرض ينقسم الى قسمين اما لازم او مفارق وهما مشتملان على الخاصة والعرض العام وهذه هي السكليات الجنس وهي توجد في زيد لانه انسان حيوان ناطق ضاحك ماش اه (٣) السككي نحو ما زيد فيقال انسان والجزئي نحو هذا زيد اه (٤) قوله يخرج الجنس كالحيوان وقوله والفصل البعيد كالمتحرك بالارادة وقوله والعرض العام كالمتمسك وقوله الفصل القريب كالناطق وقوله الخاصة كالكتاب اه

ما نقل عن هذا البعض وكذا الشلبي اعترض كلام المطول وحاصل الاعتراض ان معنى الحمل كون المتغايرين مفهومًا متعديين ذاتاً فحيث يصدق هذا التعريف ينبغي أن يصبح الحمل اذا لاشك ان التغاير والاتحاد من الجانبين فكما يصبح حمل السككي على الجزئي نحو زيد ناطق يصبح عكسه أيضاً نحو الناطق زيد بلا تأويل ، قال الشلبي «فان قلت» المراد بالناطق ذاته لكونه موضوعاً فيكون حمل زيد عليه بلا تأويل حمل الشيء على نفسه وهو ليس بقيد «قلت» لم لا يكفي التغاير باعتبار الوصف العنوانى انتهى ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام كأنه نبى ماذ كره على اعتداد هذا الاعتراض والله أعلم (قوله) يخرج الجنس

كالحيوان وكالفصل البعيد ، وهو الذي يميز عن المشاركات في الجنس البعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسمية وسياتي هذا في كلام المؤلف وانما خرج الفصل البعيد لانه مقول على كثرة مختلفة الحقيقة (قوله) والعرض العام ، أخرجه المؤلف هاهنا بقوله متفقة الحقيقة والمناسب لما صرح به المؤلف فيما يأتي في الفصل أخرجه بقوله يقال لأن المؤلف ذكرانه لا يقال ويكون النوع ذاتياً اذ هو جزء للجزئي الحقيقي وهو زيد وحيث فلا وجه ﴿٥﴾ بين النسب والنسب اليه بخلاف ما اذا اريد احدهما اي الحقيقي او الاضافي ظهر الايراد وقد وقع ماذ كر والله اعلم اه ح ﴿٥﴾ قال في الام كذا وجد (قوله) خاصة وعرض عام ، بل لازم ومفارق كما يأتي في الفاية قريباً وستكلم عليه الخفى في بحث العرض اه سيدى احمد ح (قوله) افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول ، سمي وصف الموضوع عنواناً لانه يعرف به ذات الموضوع التى هو المحكوم عليه من الافراد كما يعرف الكتاب بعنوانه وهو وصف كل اذا صدق على ماهية ماصدق عليه من الافراد فلا بد ان يكون احد ثلاثة اقسام اما عين الذات كقولنا كل انسان حيوان او جزئها كقولنا كل حيوان حساس او خارجاً عنها كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة فالعنوان هي الانسانية والحيوانية وتحرك الاصابع وكذا في الموضوع اه ح

في الجواب اصلاً وما ذكره هاهنا موافق لما ذكره المؤلف في التعريف الرسمي من جواز التعريف بالعرض العام والخاصة فيصح حينئذ أن يكون محمولاً ولعله يقال ما ذكره هاهنا وما سيأتي في الرسمي مبنى على ما يأتي للمؤلف من أن العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث أنه عرض عام بل من حيث أنه خاصة إضافية فيصالح حينئذ للحمل والتمييز أو يكون مبنياً على اصطلاح القدماء من صحة التعريف بالعرض العام كما يأتي وأما ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا يقال في الجواب اصلاً فبنى على أنه لا يقال من حيث أنه عرض عام أو يكون مبنياً على اصطلاح المتأخرين من عدم صحة التعريف به والله أعلم (قوله) ودفع ﴿٨١﴾ بأن المنسوب وهو الماهية ذات

مخصوصة ، وهي الماهية المقيدة وهي ماصدق عليه الماهية المطلقة كالإنسان (قوله) والمنسوب اليه ليس إياها ، بل المطلق أي الماهية من حيث هي المتعلقة في الذهن ونقل عن شرح المطالع أن الماهية من حيث هي تجعل منسوبة الى الماهية المخصوصة كالإنسان ولا يتقضى أن الماهية من حيث هي غير الماهية المخصوصة فإنها أخص منها ونسبة العام الى الخاص ليست نسبة الشيء الى نفسه وما ذكره المؤلف أظهر (قوله) فالجنس لا بد أن يقع الخ ، هذا متفرع على ما فهم من التعريف وذلك أنه فهم منه أن السؤال إما عن كثرة أو لا والكثرة إما متفقة الحقيقة أو لا فإن لم يكن عن الكثرة فالجواب بغير الجنس بل إما بالحد نحو ما الإنسان فيقال حيوان ناطق أو بالنوع نحو ما زيد فيقال إنسان وإن كان السؤال عن كثرة متفقة الحقيقة فتكذب إيجاب النوع لا بالجنس فيقال في جواب ما زيد وعمرو وبكر إنسان فظهر معنا قوله فالجنس لا بد أن يقع الخ لكن المؤلف لم يتعرض لمثال ما كان السؤال عن متفقة الحقيقة ولا للمثال الثاني مما اختلف فيه الكثرة نحو ما زيد

وعمر وكان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع (١) في الجواب عن السؤالين لأنه تمامها وقد اورد (٢) على تناولها الذاتي للماهية سؤال وهو أن الذاتي ما يكون منسوباً الى الذات والماهية هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه (٣) شيئاً واحداً وهو باطل لاقتضاء النسبة (٤) التعدد، ودفع بأن المنسوب (٥) وهو الماهية ذات مخصوصة (٦) والمنسوب اليه ليس إياها بل المطلق (٧) فتعدداً (٨) (أو) يقال (عليها) أي على الكثرة (مختلفة الحقيقة (٩) في جواب ما هو (١٠) ويعرف فوائده القيود بالقياس الى ما ذكرنا في النوع (وهو جنس كالحيوان) فإذا قلت ما الإنسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس في الجواب وأما إذا قلت ما الإنسان وقع في الجواب الحد التام لأنه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لا بد أن يقع جواباً عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة إياها في ذلك الجنس فإن

(١) النوع أن تعدد أفرادها كان مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصيات كالإنسان فإنه يقال في جواب ما زيد وعمرو وبكر وأن لم يتعدد كان مقولاً في جواب ما هو بحسب الخصوصية كالشمس لقول في جواب ما النسر الأعظم دون الشركة إذ ليس لها أفراد أخرى فتعريف النوع المنطبق على القسمين أنه كلي مقول على واحد أو كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو اه شرح السعد على الرسالة ولوامع والله أعلم واحكم اه (٢) كما دل عليه والاول اما ان يقال الخ اه (٣) في فصول البدائع مائظته الذاتي بمعنى ما ليس بخارج عن الماهية سواء كان جزءاً منها أو عيناً فالنسبة اصطلاحية اه (٤) أي التصريفية أي المنسوب والمنسوب اليه اه (٥) واجيب بأن الماهية من حيث هي مغايرة بالاعتبار للماهية من حيث أنها مقترنة بالشخص الماخوذ معها على وجه التقييد دون التركيب وهذا القدر كاف لتصحيح النسبة على قانون اللغة اه من حواشي شرح المطالع (٦) وهي الذات المتعلقة في ضمن الفرد اه (٧) وهي الماهية المتعلقة في الذهن فتعدد اعتباراً اه (٨) كما في الجنى والأنسي والجواب بأن إطلاق الذاتي على الماهية بحسب الاصطلاح دون اللغة عجز واضطرار فلا يفيد في مقام الاختيارات اه والله أعلم (٩) خرج الفصل القريب والنوع وخاصة النوع اه شريف في حاشية القطب (١٠) خرج باقي السكليات اما العرض العام فلا نه لا يقال في الجواب اصلاً واما الخاصة واتصل البعيد فلانها لا يقالان الا في جواب أي شيء اما في ذاته كالفصل او عرضه كالخاصة اه

(قوله) وهي الماهية المقيدة ، يعني الماهية المتعلقة في ضمن الفرد اه ح (قوله) والمتعلقة في الذهن ، فتعدد اعتباراً اه ح (قوله) نسبة الشيء الى نفسه ، في نسخ وما ذكره المؤلف اظهر اه ح (قوله) على ما فهم من التعريف ، يقال التعريف انما فهم من التقسيم فلو قال ما فهم من ضمن التقسيم والله أعلم اه ح من خط شيخه الحسن (قوله) فظهر معنى قوله فالجنس الخ ، لأن السؤال عن الكثرة المتفقة الحقيقة يجاب بالنوع لا بالجنس فلا بد أن تكون متفقة الحقيقة اه ح من خط شيخه (قوله) لم يتعرض لمثال الخ ، بل قد تعرض له بعد قوله قبيل هذا وهو النوع كالإنسان بقوله فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام الى قوله فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لأنه تمامها اه ح

(قوله) فالجنس قريب، سمي قريبا لقربه من النوع اذ ليس بينه وبين النوع الا الفصل لا جنس اخر (قوله) فالجنس بعيد، سمي بعيدا لبعده عن النوع اذ بينه وبين النوع جنس او جنسان او اجناس (قوله) واعلم ان للنوع معنى غير السابق، يعنى انه يقال بالاشتراك اللفظي على ماسبق وعلى الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس كالانسان مثلا فانه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس كالحیوان فقولنا المقول عليها وعلى غيرها الجنس يخرج به الجنس العالی كالجوهر اذ لا يقال عليه وعلى غيره جنس اذ ليس فوقه جنس وقولنا في جواب ماهو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام (قوله) والمراد بالماهية ما يجب به عن السؤال بما هو، ذكر الدوائى ان الماهية معنيين مشهورين احدهما مابه الشي هو هو والاخر ما يجب به السؤال بما هو وهي بالمعنى الاول لا تستلزم الكلية اصلا فضلا عن دلالتها عليها التزاما لصدقها على الجزئيات الحقيقية فهي لا تخرج الصنف والمعنى الثانى يخرج الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجب بشئ منهما عن السؤال بما هو «واعلم» ان الشخص هو النوع المقيد بجزئيات مشخصة والصنف هو النوع المقيد

(٨٢)

كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحیوان حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركه في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجنس حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس ولا عن الانسان والشجر مثلا (١) (واعلم) ان للنوع معنى غير السابق وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو والمراد بالماهية ما يجب به عن السؤال بما هو فلا يدخل الشخص (٢) والصنف اذ لا يصح ان يجب بشئ منهما عن السؤال بما هو وهذا يقيد بالاضافي والاول بالحقيقى وفي النسبة بينهما خلاف فعند (٣) المتقدمين الاضافى اعم مطلقا (٤) من الحقيقى (١) اذ ليس تمام المشترك بين الانسان والنبات لوجود جزء آخر مشترك بينهما ليس داخلية وهو النامى ولا بين الانسان والحیوان لوجود النامى والحساس بينهما اه شرع تهذيب (٢) قوله فلا يدخل الشخص اى العلم كريد وقوله والصنف كروى وزنجي وتركى اه (٣) قال ابو القتح في حاشيته على حاشية الدوائى بعد كلام مالفظه فالحق ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق والحقيقى اعم من الاضافى على عكس ما اختاره القدماء لان كل اضافى حقيقى ولو بالقياس الى حصصه من غير عكس كما في المفهومات الشاملة اه وفي حاشية عليه مالفظه فانها انواع حقيقية بالقياس الى حصصها وليست انواعا اضافية اذ ليس فوقها امر يشملها فضلا عن كونها اجناسا فافهم اه (٤) وانما يتم اذ اثبت ان كل نوع له جنس ولم يثبت اذ يجوز ان يكون نوعا بسيطا لا جنس له اه امرأة التهم وأيضاً يجوز تركب الماهية من امرين متساويين اه

السلام قد اخرج الشخص والصنف عن جزء النوع الاضافى بقوله الماهية كما ذكره الدوائى وذلك لان الماهية كما عرفت هي التي تقع جواباً عن السؤال بما هو وما لا يقمان جواباً عن السؤال بما هو وقد عرفت من ان الصنف هو النوع المقيد بصفات عرضية كلية والشخص هو النوع المقيد بصفات عرضية غير كلية والمركب من الداخل في الماهية والخارج عنها خارج عنها فلا يقال ان في جواب ماهو ولم يخرجها بقوله عليه السلام يقال عليها الجنس فان الجنس يقال عليهما في جواب ماهو كما اذا سئل عن التركي والفرس بما هما كان الجواب الحيوان وقد صرح بذلك في شرح الشمسية (قوله) وهذا يقيد بالاضافي لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه لانه لا بد في نوعية هذا

النوع من اندراجه مع نوع اخر تحت جنس فيكون مطابقا له وهو فوق كل منهما (قوله) والاول بالحقيقى، لان نوعيته بالنظر الى حقيقته لا بالنظر الى اندراجه تحت جنس بل هو نوع سواء اندرج اولا (قوله) فعند المتقدمين الاضافى اعم مطلقاً، لاجتماعهما في الانسان فانه اضافى لاندراجه تحت جنس وحقيقى لانه مقول على الكثرة متفقة الحقيقة وانفراد الاضافى بدون الحقيقى في حيوان اذ هو مندرج تحت جنس وليس بحقيقى لاختلاف اقراده بالحقيقة وهذا بناء على نفي وجود الحقائق البسيطة كالنفس والعقل والنقطة

(قوله) سمي قريبا لقربه من النوع، عبارة الدبرى على ايساغوجي وسمي قريبا لقربه من النوع وعدم الواسطة بينهما كونه اقرب اجزاء الماهية (قوله) والخارج عنها خارج عنها ويوجد هذا جعل الدرف المشتمل على شيء من العرضيات رسمياً وان اشتمل على شيء من الذاتيات اه ح عن خط شيخه

والوحدة اذ لو قيل بوجودها لم يكن الاضافي اعم مطلقا لانفراد الحقيقي بدون الاضافي في هذه الحقائق البسيطة فانها أنواع حقيقية لانها تمام ماهيات أفرادها غير اضافية لعدم اندراجها تحت جنس لبساطتها وقد نوقش القول بوجودها بانه انما يتم اذا قيل بان تصورهما ضروري غير مكتسب بالجنس والفصل المقتضي لتركبها ولا نسلم أن تصورهما ضروري كيف وانما تعقل النفس والعقل والنقطة ونحوها بالحدود والرسوم المركبة المستلزمة للجنس والفصل (قوله) وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم من وجه ، فيوجد الاضافي بدون الحقيقي في الجنس المتوسط كالجمم النامي اذ يصدق عليه الاضافي لكونه مندرجا تحت الجنس دون الحقيقي لاختلاف أفرادهم بالحقيقة والالم يكن جنسا متوسطا ويوجد النوع الحقيقي بدون الاضافي في الانواع البسيطة فانها أنواع حقيقية لكونها مقولة على آحاد متفقة الحقيقة ويتمتع كونها أنواعا إضافية لامتناع كونها مندرجة تحت جنس واما اجتماعهما ففي النوع السافل اما الاضافي فلوجوب اندراج النوع السافل تحت الجنس المقول عليه وأما الحقيقي فلكونه مقولا على آحاد متفقة الحقيقة (قوله) وعند بعضهم الحقيقي اعم ، لانفراد الحقيقي عن الاضافي في الحقائق البسيطة وعدم وجود **﴿ ٨٣ ﴾** الاضافي بدون الحقيقي فانه ذكر

في الجواهر ان كل نوع فهو حقيقي بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته وقد زيف ذلك بما لا يتم له المقام (قوله) وتوجيه ذلك، أي توجيه ما ذكر من الخلاف في النسبة بين الحقيقي والاضافي يحتاج الى بسط لا يسعه المقام لا ابتناء بعضه على وجود الحقائق البسيطة والكلام في ذلك متسع وفي ما قلناه اشارة الى شيء من ذلك (قوله) والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس ، أشار المؤلف عليه السلام بهذه العبارة الى أن هذا البحث يختص بالنوع الاضافي لا الحقيقي وسيصرح بذلك فيما يأتي بقوله لان نوعية الشيء الاضافية التي لا يجري الترتيب الا فيها قال في شرح الشمسية الانواع الحقيقية تستحيل أن ترتب

وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم (١) من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج الى بسط لا يسعه المقام واذا قد عرفت ان الجنس بعيد وقريب والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو فالاجناس ترتب متصاعدة (٢) في العموم منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لاجناس فوقه (٣) ويسمى جنس الاجناس لان جنسية الشيء باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا (١) فيجب اعتبار في نحو الانسان فانه نوع اضافي لاندرجته تحت جنس وهو الحيوان وحقيقي اذ ليس تحته جنس وينفرد الاضافي في نحو الجمم النامي فان فوقه جنسا وهو الجمم المطلق وتحته جنس وهو الحيوان وينفرد الحقيقي بالماهية البسيطة كالعقل المطلق عند القول بنفي جنسية الجوهر اه زكريا (٢) تقول الحيوان ان جنس من النامي والنامي جنس من الحساس والحساس جنس من الجسم والجسم جنس من الجوهر فهو لا يخرج الشخص اذ لا يصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو اه دواني (*) وهي الجسم الحساس والنامي والحيوان اه (٣) قوله الذي لاجنس فوقه كالجوهر وقوله ويسمى اي الذي لاجنس فوقه اه « تنبيهان » الاول تعريفات الكلليات قبل رسوم لاحتمال ان تكون المذكورات لوازم المفهومات وقيل حدود لانها ماهيات اعتبارية حقيقتها هذه الامور المعتبرة والاحتمال بوجوب عدم العلم بالحد لا العلم بعدمه ورجح الاول بان المحمولية متباعدة الى الغير فتقتضي الخروج وهو ردود لان ذلك الاقتضاء في الحقيقة والحق ان الامور المذكورة ان كانت عين معتبر المعبرين لحدود والرسوم وحين لم تتحقق فتعاريف الثاني كما ان الحدي اصطلاح الاصوليين مطلق القول الجامع المانع كذلك الجنس اعم من المشترك الذاتي المستتبع من لازمه المساوي اما عارضه الاعم فمختلف في انه يسمى جنسا والاخص متفق على انه لا والفصل هو المميز الكامل اعم من الذاتي المختص المستتبع ومن لازمه المساوي اما عارضه الاعم والاخص فلا اه مختصرا من فصول البديع

حتى يكون نوع حقيقي فوقه نوع آخر حقيقي والالكن النوع الحقيقي جنسا وانه محال لان مفهوم النوع مقول على كثيرين ومتفقين بالحقيقة الخ ومفهوم الجنس مقول على كثيرين مختلفين فالتغاير بينهما ظاهر (قوله) لان جنسية الشيء باعتبار العموم الخ وقوله فيما يأتي لان نوعية الشيء الخ وأشار بهذا التعليل الى وجه التسمية بجنس الاجناس ونوع الانواع وذلك ان جنسية الشيء انما هي بالقياس الى ما تحته فهو انما يكون جنس الاجناس اذا كان حاليا ونوعية الشيء بالقياس الى ما فوقه فهو ما يكون مندرجا تحت نوع فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان سافلا وتحت جميع الانواع وقال في الجنس متصاعدة لان جنس الجنس فوق الجنس فهو تصاعدا من خاص الى عام وقال في النوع متنازلة لان النوع على التنازل من عام الى خاص

(قوله) والالم يكن جنسا ، بل يكون نوعا حقيقيا اه ح عن خط شيخه (قوله) في الانواع البسيطة ، كالعقل على القول بنفي جنسية الجوهر اه ح عن خط شيخه

(قوله) أو في أخص منها ، كالجسمية وكونه نامياً (قوله) لا يقال ، أي لا يقال جواباً عن هذا الإيراد (قوله) حيثئذ الخ ، دفع لقوله لا يقال والضمير للشأن (قوله) يخرج الفصل البعيد عن التعريف ، كالحساس بالنسبة إلى الإنسان فإنه لم يميز عن جميع الأغيار فعلى هذا يكون المراد الفصل في الجملة ولوعن بعض المشاركات في الجنس لا يقال الجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه فيجب أن يقع الحيوان في جواب أي شيء هو ﴿ ٨٤ ﴾ في ذاته لا نقول أنه لا يكتفي في جواب أي شيء هو في ذاته المميز في الجملة بل لابد من

في جواب ما هو فما يكون اعم من الكل يكون جنساً للكل والانواع ترتب متنازلة في الخصوص (١) منتبهة إلى النوع السافل وهو الذي لانوع تحته ويسمي نوع الأنواع (٢) لان نوعية الشيء الإضافية التي لا يجري الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص فإخص الكل يكون نوعاً للكل (٣) وما بين العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر (٤) والجنس السافل كالحوان اجناس (٥) متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان أنواع (٦) متوسطة (أو) يقال (على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته) يخرج النوع والجنس لانها يقالان في جواب ما هو والعرض العام لانه لا يقال في الجواب اصلاً « قلت قيل » العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن بعض المشاركات في الشيئية أو في اخص منها لا يقال المعتبر المميز عن جميع الاغيار (٧) لانه حيثئذ يخرج الفصل البعيد عن التعريف (٨)

(١) اي من عام إلى خاص اه (*) نقول الجعم نوع من الجوهر والنامي نوع من الجعم والحساس نوع من النامي والانسان نوع من الحساس اه (٢) فالانسان نوع للحوان ونوع للحساس ونوع للناسي ونوع للجعم اه (٣) اي لكل الاجناس اه (٤) النوع الفرد لم يوجد له مثال وقد يقال في تمثيله انه كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس لان العقل تحته العقول العشرة وهي في حقيقة العقل متفقة فبولا يكون اعم من نوع آخر ليس تحته نوع بل أشخاص ولا اخص اذ ليس فوقه نوع بل جنس وهو الجوهر على ذلك التقدير فهو نوع مفرد والجنس الفرد يمثل بالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنساً فإنه ليس اعم من جنس اذ ليس تحته الا العقول العشرة وهي أنواع لا اجناس ولا اخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقد فرض انه ليس بجنس لا يقال احداً لتمثيلين باطل لانا نقول التمثيل الاول على تقدير ان العقول العشرة متفقة بالنوع والثاني على تقدير انها مختلفة والتمثيل يحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع او لم يطابق اه قطب باختصار (٥) صوابه جنسان اه (٦) صوابه نوعان اه (٧) كالناطق فإنه يميز الانسان عن كل شيء اه (٨) فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون الجنس كالحوان مثلاً فصلاً لانه يميز الشيء في الجملة قلنا لا يكتفي في الفصلية التمييز في الجملة بل لابد منه من ان لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر فالجنس خارج عن التعريف اه شيرازي ، ومعناه في سيلان وقد اجاب في المطلع بأنه لا بعد فيه ان أتى به في جواب اي شيء هو في ذاته بخلاف ما ذكره في جواب

قيد أن لا يكون هذا المميز وهو الفصل تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فالجنس خارج لان الجنس تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر بخلاف الفصل وقد عرفت اعتبار هذا القيد في الفصل من مورد القسمة حيث جعل الفصل قسيماً للافصانه ذكره في شرح الشمسية وشرح المحقق الجلال « قلت » ولا يقال ان قوله فيها سبق المراد الفصل في الجملة مناف لقوله ثانياً لا يكتفي بالمميز في الجملة بل لابد من قيد من حيث أنه أثبت أولاً الفصل في الجملة وهاهنا قال لا يكتفي بالمميز في الجملة لانا نقول لامنافاة لأن قوله الفصل في الجملة المراد به ولو عن بعض وهذا ليس هو المنفي بقوله لا يكتفي بالمميز في الجملة اذ المراد ولو من غير اعتبار قيد ان لا يكون تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فتأمل

(قوله) يخرج الفصل البعيد، وفي شرح الشمسية والحق ان الجنس من حيث هو جنس لا يميز له اصلاً لان الشيء انما يكون جنساً من حيث انه مشترك بين الشيء وغيره فلا يكون مقولاً في جواب اي شيء هو كما ذكره بعض المحققين اه ح (قوله) وشرح المحقق الجلال ،

قال العلامة الجلال في شرحه على التهذيب فان قلت فالجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه فيجب ان يقع في الجواب عن اي شيء هو في ذاته قلت انه لا يكتفي في جواب اي شيء هو في ذاته جوهره المميز بل لابد من قيد ان لا يكون تمام المشترك بين الماهيات وقد عرفت اعتباره من مورد القسمة اه منه ح

(قوله) قلنا العرض العام ، جواب قوله فان قيل النح (قوله) بل من حيث أنه خاصة اضافية ، كإشائه اذا ميز الحيوان من حيث أنه خاصة كان تمييزه له من الجسم النسامي لأنه خاصة للحيوان بالنسبة اليه لاعن الصاهر فانه عرض عام بالنسبة اليه (قوله) والخاصة ، أي ويخرج الخاصة فهي عطف على النوع في قوله ويخرج النوع (قوله) الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه ، الموصول عبارة عن الجنس والعائد من العلة قوله فيه والشيء عبارة عن المقول عليه الجنس الذي يطلب بأي شيء وهو الفصل يميز الشيء المقول عليه الفصل عن مشاركات الشيء في ذلك الجنس (قوله) بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له ، ذكره في شرح الشمسية عن قدماء المنطقيين وعزاه الى صاحب الشفاء لكن صاحب الشمسية أشار الى جواز الفصل بدون الجنس حيث قال فالفصل يميز الماهية عن مشاركتها في جنس أو وجود قال في شرحها هذا إشارة الى ما ذهب اليه المتأخرون من جواز الفصل بدون الجنس وذلك أن الماهية ان كان لها جنس كان فصلها مميزا لها عن المشاركات الجنسية وان لم يكن لها جنس فلا أقل من أن يكون لها مشاركات في الوجود وحيث لا يكون فصلها مميزا لها عن تلك المشاركات في الوجود وهذا مبنى على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية « قيل » وذلك كماهية الجنس العالي كالجوهر وماهية الفصل الأخير كالناطق فانه يتمتع تركبهما من الجنس والفصل والالم يكن الجنس العالي خاليا ولا الفصل الأخير أخيرا اما « الاول » فلانه لو تركب الجنس العالي من جنس وفصل كان جنسه أعلى منه والقرض أنه جنس عال لا جنس فوقه وأما « الثاني » فلانه لو جاز تركب الفصل الأخير من جنس وفصل لكان ﴿ ٨٥ ﴾ فصله المميز له عن جنسه تحته

والقرض أنه لا فصل تحته لكونه الفصل الأخير فاذا فرض تركبها من أجزاء وجب أن تكون تلك الأجزاء متساوية وقد استدلل من قال ما لا جنس له لا فصل له بدليل مبناه على استحالة ذلك في الأجزاء

(قوله) من جواز الفصل بدون الجنس ، قال المحقق الطوسي الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس بالجسم النامي وقد يوجد في غيره كالناطق فانه يوجد له وان الملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتهما في الوجود والناسي يميزها عن مشاركاتهما في ذلك الجنس لافي الوجود اه طبرى على

« قلنا » العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث أنه عرض عام بل من حيث أنه خاصة اضافية (١) والخاصة لانها وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لافي ذاته بل في عرضه وكلمة شيء (٢) في اي شيء كناية عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه فانا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنساً بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له (٣)

ما هو قوله اعتباران بحسب السؤال اه (١) كإشائه فيه تمييز الحيوان من حيث أنه خاصة للحيوان لامن حيث أنه عرض عام فلو قلت ما الحيوان مثلاً فقال جسم نام فقيل اي نام هو فقال ما ش مثلاً فقد حصل التمييز كما ذكر اه (٢) قوله وكلمة شيء الي قوله لا غير احد الجوابين عن السؤال الاتي اه (٣) عبارة ايساغوجي في ذكر الفصل او مقول في جواب اي شيء هو في ذاته وهو الذي يشاركه في الجنس قال في شرحه وتبع في اقتضائه في قوله في الجنس المتقدمين بناء على ان كل ماهية لها فصل فلها جنس وذهب المتأخرون الى زيادة او في الوجود ومبنى الخلاف على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين وعدمه فن جواز تركبها من ذلك زاد ما ذكر ومن لا فلا اه مطلع

ايساغوجي ح (قوله) واما الثاني الخ ، ولما كان الثاني خفيا استدلل بعضهم عليه به اذا تركبت ماهية كالانسان من جنس وفصل كالحويان الناطق ففصلها علة لجنسها فان كان جنسها مركبا من جنس وفصل كالجسم النامي والحساس فليس الناطق علة للجسم النامي لان الحساس علة للجسم النامي فلو كان الناطق ايضاً علة لم توارد علتين مستقلتين على معول واحد فتعين ان يكون الناطق علة للحساس ولو تركب الفصل الأخير من الجنس الأخير والفصل لكان فصله علة لجنسه ان كان بسيطاً او الفصل وجنسه ان كان مركباً والفصل الأخير لا يكون قبله علة للجنس او الفصل كان ﴿ ٨٦ ﴾ كل واحد منهما فصلاً لان كل واحد يميزها عن مشاركتها في الوجود تمييزاً جوهرياً ولا يتوهم ان المراد بقولهم الفصل علة للجنس علة وجوده في الخارج او في الذهن بل المراد انه علة محصلة لارتفاع إيهامه ذكره ميبدى في شرحه على الرسالة والله اعلم اه طبرى على ايساغوجي ح ﴿ ٨٦ ﴾ جواب لو التي في صدر البحث اه منه (قوله) لكان فصله المميز له عن جنسه تحته ، شأن الفصل ان يكون مساوياً للحدود فلا معنى لقوله تحته اذ يلزم ان يكون المعروف بالكسر اخص من المعروف بالفتح اذ المراد بالتحته كونه اخص بدليل مقابلته لقوله لا جنس فوقه اي اعم منه وان اريد بقوله تحته اي تحت جنسه فصحيح لكنه لا يلزم قوله بعد والقرض انه لا فصل تحته اي تحت الفصل الأخير وعلى كلا التقديرين فالعنى غير مستقيم كما لا يخفى على من تأمل اه املاح عن خط شيخه (قوله) والقرض انه لا فصل تحته ، ينظر فان تحته فصل الفصل غير معتبرة فليتأمل والله اعلم اه ح (قوله) وجب ان تكون تلك الأجزاء متساوية ، فيكون القسم الآخر مساوياً لتام المشترك اذ لا يكون مبانياً له لان الكلام في الأجزاء

الموجودة في الخارج لا الذهنية» وبيان ذلك يؤخذ من شروح الشمسية اذ لا يشمل المقام اراده فعل المؤلف عليه السلام أشار الى هذا الدليل بقوله أولاته لم يتيقن وجوده اذا أراد المؤلف الوجود الخارجي والله أعلم (قوله) أولاته لم يتيقن وجوده أي وجود الفصل بدون الجنس ولذا فرضه في شرح الشمسية فيما اذا تركبت حقيقة من أمرين متساويين أو أمور متساوية كما عرفت (قوله) فيتعين الجواب بالنطاق لا غير، لأن كلمة شيء كناية عن الجنس المعلوم فلا يجاب به بل يجاب بالفصل فقوله فلا يرد متفرع على قوله وكلمة شيء في أي شيء كناية عن الجنس وأما قوله فيتعين الجواب الخ فتفرع على قوله فنقول الخ واعلم أن الجواب الاول للطوسي والثاني وهو قوله وقد اجيب الخ لصاحب المحاكات كما ذكره اليزدي (قوله) ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية الخ، فاعل يميز ضمير راجع الى الفصل فالموصول عبارة عن الجنس والعائد الى الموصول ضمير من بين أفراد

﴿٨٦﴾

أو لانه لم يتيقن وجوده والتعريف انما هو لفصل تيقن وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالنطاق لا غير فلا يرد ما قيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشبثية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بنطاق فلا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بأنه انما يتم لو كان معنى اي طلب المميز مطلقاً (١) كما هو معناها لفظه لكن رباب المعقول اصطلاحوا على انها الطلب مميز لا يكون مقولاً في جواب ماهو (٢) (وهو) أي ما ينطبق عليه ما ذكرنا يسمى (الفصل كالنطاق) وهو اما ان يكون مميزاً عن المشاركات في الجنس القريب أو البعيد فان كان الاول سمي فصلاً قريباً كالنطاق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني سمي فصلاً بعيداً كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس بعيداً كالحساس بالنسبة الى الانسان الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية من بين افراد (٣) فهو

(١) أي سواء كان مميزاً مقولاً في جواب ماهو او مميزاً مقولاً في جواب اي شيء هو اه
(٢) بل في جواب اي شيء وبهذا يخرج الحد والجنس اه (٣) عبارة الشيرازي واذا نسب الفصل الى شيء يميز الفصل الماهية عن ذلك الشيء وهو الجنس فتقسم اه

المحمولة ولا اخص مطلقاً او من وجه لا متناع تحقق الكل بدون جزء ولا اعم لان بعض تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر ولو كان اعم من تمام المشترك لكان موجوداً في نوع اخر بمعنى العموم فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الذي هو بازاء تمام المشترك لوجوده فيهما والتقدير انه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع ما فيكون بعضاً منه فيكون للماهية تماماً مشتركاً احدهما تمام المشترك بين الماهية والنوع الذي بازاءها والثاني تمام المشترك بينهما وبين النوع الثاني الذي بازاءها المشترك الاول وحينئذ لو كان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني اعم منه لكان موجوداً في نوع اخر بدون تمام المشترك الثاني فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك

النوع الثالث الذي بازاء تمام المشترك الثاني وليس تمام المشترك بينهما بل بعضه فيحصل تمام مشترك ثالث وهم جرا فاما ان يوجد تمام المشتركات الى غير النهاية او ينتهي الى بعض تمام مشترك مساو له والاول محال والا لتركبت الماهية من اجزاء غير متناهية فيمنع تعلّقها مع ان الكلام في الماهية المعقولة اه شرح شمسبه بلفظه وقد اقتصر في الرد على الطرف الاول من التتبع وهو الحال وترك الثاني لظهور سقوطه بانه يلزم منه التحكم في بعض دون بعض وهو ظاهر اه (قوله) لصاحب المحاكات، صاحب المحاكات هو الطوسي ايضاً وانما قال اليزدي والمحقق الطوسي الخ فصرح بلقبه في الجواب الثاني بعد تعبيره عنه في الجواب الاول لصاحب المحاكات اشارة الى ان ذلك الجواب ليس في المحاكات بل في غيرها من كتب، والله اعلم اه من فوائد العلم اتقسم بن الحسين بن اسحق اه

(قوله) لانه بانضمامه الى الجنس وجوده يحصل قسم الفخ، دفع لما يتوهم من أن معنى تقسيم الناطق للحيوان أنه يقسمه الى ناطق وغير

ناطق وليس كذلك فان الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه فهنا أمران مقسمان لا امر واحد وهو النطق بل معنى كون الناطق يقسم الحيوان الى قسمين أنه اذا قيس اليه وجوده أو عدمه حصل له قسمان كما أشار اليه المؤلف عليه السلام (قوله) بخلاف ما سبق، فان المراد بالعالي فيما سبق هو الذي لا جنس فوقه وبالسافل هو الذي لا نوع تحته (قوله) والثاني ان امتنع انفكاكه، عبارة التهذيب وكل من الخاصة والعرض العام ان امتنع انفكاكه الخ فلو قال المؤلف عليه السلام والثاني اما خاصة أو عرض عام وكل منهما ان امتنع انفكاكه الخ لكان أوضح وما أورده المؤلف هو الذي في الشمسية ولا يرد ما ذكره شارحها من أن تقسيم الخارج الى اللازم والمفارق وتقسيم كل منهما الى الخاصة والعرض العام يقتضي أن تكون أقسام الكلّي سبعة لا خمسة لأنه يجاب عنه بأن الخارج وان تقسم الى اللازم والمفارق فلا يخلو من كونه خاصة أو عرضاً عاماً إذ لا يوجد لازم أو مفارق الا كذلك (قوله) كما تحقق، على البناء للفاعل أي صار حقيقة (قوله) بخلاف ما سبق، يعني في قوله فالاجناس تترتب الخ اه ح (قوله) وما ذكره شارحها، حيث قال واعلم ان المصنف قسم الكلّي الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق وقسم كلاهما الى الخاصة والعرض العام فيكون الخارج

بالاعتبار الاول يسمى مقوماً لانه جزء داخل في قوام الماهية وحصل لها وبالاختبار الثاني يسمى مقسماً لانه بانضمامه الى الجنس وجوده يحصل قسماً وعدمه يحصل قسماً آخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق وغير الناطق وكل مقسم (١) للنوع العالي مقوم للنوع (٢) السافل لان فصل العالي جزء له و لعالي جزء السافل وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوماً للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوماً للعالي الذي هو الحيوان مثلاً وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي (٣) لان السافل قسم من العالي فكل فصل حصل للسافل قسماً فقد حصل للعالي قسماً لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل (٤) فان الحساس مثلاً مقسم للعالي وهو الجسم الثاني وليس مقسماً للسافل الذي هو الحيوان والمراد بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوق آخر سواء كان فوقه آخر كالحیوان او لم يكن كالجوهر والمراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر او لم يكن حتى ان المتوسط عال بالنسبة الي ما تحته وسافل بالنسبة الي ما فوقه بخلاف ما سبق والثاني من قسمي الكلّي وهو العرضي الخارج لا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه (ان امتنع انفكاكه عنه فلازم) وهو اما لازم للشيء بالنظر الى نفس وجوده في الخارج او في الذهن بمعنى انه كلما تحقق (٥)

(١) فاذا قات الحيوان ناطق او غير ناطق فالانسان حصل قسماً والعدم حصل قسماً آخر يقال العدم لا يحصل وانما المحصل البطلان وفي حاشية الشريفي على شرح الرسالة ما نقله قد يتوهم ان الناطق مثلاً يقسم الحيوان الى قسمين ناطق وغير ناطق والتحقيق انه مقسم له بمعنى انه حصل قسماً لا يحصل قسمين فان غير الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه كما ان الناطق قسم منه حاصل من ضم النطق اليه فاذا قسم الحيوان الى هذين القسمين كان هناك امران مقسمان له كل واحد منهما يحصل قسماً له ويجاب عن قال ان الناطق يقسم الحيوان الى قسمين بانه نظر الى ان الحيوان اذا قيس وجوداً وعدمه حصل قسمين اه (٢) مثلاً القابل للابعاد الثلاثة في قولنا جوهر قابل للابعاد الثلاثة المتقاطع على زوايا قائمة مقوم للجسم الذي هو النوع العالي وهو مقوم للانسان الذي هو النوع السافل لان الجسم جزء للانسان فكذلك ما يكون جزءاً له اعني القابل اه شرح تهذيب الشيرازي (٣) كالناطق فانه يقسم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق كذلك يقسم الجوهر الى الجوهر الناطق وغير الناطق اه شرح تهذيب (*) ريبكس جزئياً فان بعض مقوم السافل مقوم للعالي وهو الذي كان مقوماً للعالي بعينه اه حاشية شرح مطالع الشريفي (٤) ولكن ينعكس جزئياً لان بعض مقسم العالي مقسم السافل وهو ما يكون مقسماً للسافل اه شيرازي والله اعلم واحكم (٥) وهذه الاقسام الثلاثة تسمى معقولات ثابتة والمعقولات الاولى معروضاتها وقد يتوهم من عبارة شرح اليزدي ان المسمى بذلك لازم الوجود الذهني وهو وهم نشأ من قرب الاشار اليه في عبارته وما ذكرته كما في شرح التجريد للبوشنجي والله اعلم اه كاتبه عبد الله بن علي الوزير اه من خط قال فيه من خطه بل عبارته صريحة في العود

(قوله) وينقسم أيضاً ، اي اللازم ، وانما قال أيضاً لأن قوله اما لازم للشيء تقسيم أول (قوله) وغير البين له أيضاً معنيان الخ ، قد عرفت أن البين وغير البين يجمعهما علم الاتسكك عن معروضها كما هو مقتضى ما ذكره عليه السلام سابقاً بقوله ان امتنع اتسكك به فلازم فغير البين وان كان لا يمتنع اتسكك به عن معروضه لكن لا يلزم من تصور ملزومه أو من تصورهما الجزم بالزوم بل يتوقف الجزم بالزوم على نظر وكسب كما أشار ﴿ ٨٨ ﴾ إليه في شرح المختصر وحواشيه (قوله) هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصور

في الذهن أو في الخارج فهذا اللازم ثابت له واما لازم له بالنظر الى وجوده الخارجي فقط أو الذهني فقط فالاول لازم (١) الماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في الذهن أو في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجي كالتحيز للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي أو الذهني كالكلية للانسان (٢) فانه انما يلزم في الوجود العقلي وينقسم أيضاً الى بين وغير بين والبين له معنيان احدهما ما يلزم تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم بالزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزماً بان الزوجية لازمة للاربعة فيقال له البين بالمعنى الاعم وذلك لأنه متى كفى تصور المزوم في الزوم يكفي تصور اللازم (٣) مع تصور المزوم في الزوم والنسبة بينهما وليس كل ما تكفي التصورات يكفي تصور واحد، وغير البين (٤) أيضاً له معنيان كل منهما يقابل واحداً من معني البين والاول هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور المزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور المزوم والنسبة بينهما الجزم بالزوم كالحديث (٥) للعالم (وا لا) يمتنع اتسكك به عن معروضه

الي انقسم الثالث فانه قال وهذا انقسم (١) لازم الماهية هو لازم الشيء ذهنياً وخارجياً فانهما لازمة للاربعة فيهما ولازم الوجود هو لازم الشيء باعتبار وجوده الخارجي فقط أو الذهني فقط كالشواذ فانه لازم للعش في الخارج فقط اهـ (٢) فانه لازمة لحقيقة الانسان في الذهن فقط اهـ والله اعلم (٣) لم يحزم يكفي اعني جواب الشرط اذ الشرط ماض اهـ (٤) قوله وغير البين الخ ، والاولي ان الاقسام ثلاثة انقسم الاول لا يفتقر الى دليل وهو قسمان بين بالمعنى الاخص وبين بالمعنى الاعم والقسم الثالث غير البين وهو ما افتقر الى دليل فالتقابل حاصل بين معنيي البين وغير البين الاحتياج الى الدليل وعدمه وحيثما ذكره المصنف من انه يقابل كل قسم قسم لا بد من تدخل الاقسام فان غير البين المتقابل بالمعنى الاخص هو البين بالمعنى الاعم ولا يفترقان الا بالاعتبار اهـ من افادة انقاضي العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد (٥) يعني فيحتاج الى الوسط والوسط على ما فسرهم القوم ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا مثلاً اذا قلنا العالم محدث لانه متغير فالتقارن قولنا لانه وهو المتغير وسط اهـ قطب ذكره في شرح الرسالة وفيه بحث اهمته ولم

من تصور المزوم، وهذا صادق على اللازم بالمعنى الاعم فانه لا يلزم تصوره من تصور المزوم فقط (قوله) كالكتابة بالقوة للانسان، فانه لا يلزم من تصور الانسان تصورها لا احتياجها الى نظر وكسب فتصوره منفك عن تصورها وان كانت غير منفكة عنه وانما قال بالقوة ليكون ذلك لازماً للماهية غير منفكة عنها اذ الكتابة بالفعل مفارقة لها (قوله) كالحديث للعالم ، فانه لا يلزم من تصور العالم والحديث والنسبة بينهما الجزم

منقسماً الى اربعة اقسام فتكون اقسام الكل سبعة على مقتضى تقسيمه لاختصة فلا يصح قوله بعد ذلك فالكليات إذا خمسة اهـ (ح) (قوله) وان كان لا يمتنع اتسكك به، شكل على لافي بعض النسخ وكتب عليه الظاهر سقوط لا والا لا خلل بقوله يجمعهما عدم الاتسكك اهـ من خط سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) صادق على اللازم بالمعنى الاعم ، يعني من البين وغير البين بالمعنى الاعم اما البين فلما ذكره واما غير البين فلا اجتماعهما في عدم ادراكهما بتصور المزوم واحتياجهما الى النظر والكسب وهو اعتراض فاسد فان المراد باللازم

غير البين مالا يحصل تصوره بتصور المزوم اصلاً ولو انضم اليه التصوران الاخران بل يحصل اما مصاحباً للتصور بامر بديهي كالحس والحس والتجربة فهذا اخص وغير مصاحب فاعم غير البين مالا يحصل بالتصورات اسلاً ولا بديهي مصاحب لها بل يفتقر الى توسط كسب ونظر بتاريخ زمان كما حققه الشريف في حاشية التقاب اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) لا احتياجها الى نظر وكسب تأمل فانه ليست محتاجة الى ذلك اهـ ح

بالزوم بل لابد من دليل على لزومه للعالم والالم يقتدر المخالف في ذلك الى الاحتجاج عليه (قوله) فانها دائمة له ، يعني على زعم الحكماء (قوله) أو بطل كالشباب ، في شرح التهذيب كالشيب ورد بان الشيب لا يزول إلا بزوال المعروض بالموت (قوله) لأن المقسم ، بكمز السنين وهو السكي معتبر في جميع الاقسام فبقيد السكي يخرج الجزئي وبقيد الخارج يخرج الجنس والنوع والفصل وبقوله المقول على ماتحت حقيقة واحدة يخرج العرض العام (قوله) نوعية أو جنسية ، فالاولى خاصة النوع والثانية خاصة الجنس وفي هذا اشارة الى أن الشيء الواحد قد يكون خاصة بالنسبة الى شيء وعرضاً عاماً بالنسبة الى شيء آخر (قوله) للجسم المطلق ، وهو الجنس (قوله) وما تحتها ، وهو الحيوان (قوله) كالكتاب بالفعل له ، أي للانسان فانه خاصة للانسان مفارقة والخاصة قسماً حقيقية تميز الحقيقة عن جميع الأغيار وإضافة تميز الشيء بالنسبة ﴿ ٨٩ ﴾ الى بعض الأغيار كالماشي بالنسبة الى

(فارق) أي فيسمى عرضاً مفارقاً لا مكان مفارقه للمعروض وهو ينقسم الى قسمين اشارة اليهما بقوله (يدوم) وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم يمنع انفكاكها نظراً الى ذاته وبقوله (او يزول) اما (بسرعة) كجمرة الخجل وصفرة الوجل (أو بطل) كالشباب (وكل) واحد منهما أي من قسمي العرضي وهما اللازم والفارق (اما ان يقال على ماتحت حقيقة واحدة) أي كلي خارج يحمل على ماتحت حقيقة واحدة لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة نوعية أو جنسية فالتمييز خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنهي وما تحتها وقد تكون شاملة لجميع افراد ما هي خاصة له كالكتاب بالقوة للانسان وغير شاملة كالكتاب بالفعل له (و) هذا (هو) المسمى (الخاصة أو) يقال (على ماتحت حقائق مختلفة) أي على افراد حقائق مختلفة (و) هذا (هو) المسمى (العرض العام) كالماشي فانه يقال على ماتحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانية * ولما فرغ من تقسيم المفهوم الى السكي والجزئي والسكي الى الكليات الخمس وتعريفاتها اخذ في تعريف المرف (١) وبيان اقسامه واحكامه وقدم تلك الاقسام (٢) عليه مع ان المقصود هنا بالذات يعتبر في غير البين الافتقار الى الوسط كما وقع في بعض الكتب لجواز ان يحتاج الى غير الوسط كجدس أو تجربة أو حس أو توجه العقل وذلك لان الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين ان يقال انه كذا وما لا يكتفى تصور الطرفين فيه لا يلزم ان يقتصر الى الوسط بهذا المعنى لجواز لافتقاره الى ما ذكر من الجدس وغيره اه من خط سيدنا حسن المغربي واملأه (١) قوله وبيان اقسامه يعني من كونه حداً ورساً تاماً وناقصاً وقوله واحكامه يعني من كونه اجلياً لوساويها (٢) الحاصلة من تقسيم المفهوم الى السكي الخ اه

(قوله) كالشيب ، في حواشي الشيرازي على التهذيب قوله كالشيب فيه نظر لان الشيب لا يزول الا بزوال الموضع اه قلت للشيب حالة متوسطة بين الشباب والهرم فيزول اه ح (قوله) ذكره بعض المحققين ، هو صاحب مرآة المفهوم اه ح (قوله) وهي المطلقة ، كما هو مقتضى تعريف البعض بانها الخارج المقول في جواب أي شيء هو اه طبري على ايساغوجي وفي حاشية الملا عماد على انقطب اعلم ان الخاصة تنقسم الى ماتكون مطلقة والى مالا تكون مطلقة اما الخاصة المطلقة فهي الخاصة التي لا تكون موجودة في غير ذلك النوع كالكتابة بالنسبة الى الانسان واما الخاصة الغير المطلقة فهي التي تكون موجودة في بعض ماتخالف ذلك النوع كالماشي بالنسبة الى الانسان فانه يكون خاصة بذلك النوع بالنسبة الى مالا تكون موجوده فيه كالشجر لا مطلقاً الى اخر كلامه فغده فانه استوفى اقسام الخاصة من المساواة والتركيب والبساطة اه ح

(قوله) ايصالاً قريباً ، خرج بذلك المباحث المتعلقة بنفس الكليات فانها موصلة أيضاً لكن ايصالاً بعيداً لتوقف القول الشارح عليها (قوله) أي يجعل عليه ، يرد هاهنا اشكال منقول عن خط المؤلف عليه السلام وهو أن التعريف تصوير محض ونقش لصورة المحدود في الذهن ولا حكم فيه أصلاً فلا محل فيه فلا يصح تعريف المرفع بما يحمل وقد نقل عن المؤلف عليه السلام في دفع هذا الاشكال جوابان ، أحدهما أن التصوير هو المقصود بالذات لا الحل ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولا بل جميع المقول في جواب ما هو وأي شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة أنه من المطالب التصورية مع أنه يحمل على المسئول عنه ، والثاني أن المراد بما يقال عليه مامن شأنه أن يحمل وليس فيه إلا أن المتبادر من المقول المحمول بالفعل وأمره سهل انتهى لكن ينظر هل يناسب الجواب الثاني قولهم لا فائدة تصوره وأيضا ينظر هل يدفع ما ذكره عليه السلام ما يأتي من قوله فتبادر صدق الحل فإن الصدق لا يكون في التصور (قوله) لا فائدة تصوره ، أطلق التصور بحيث يشمل التصور بوجه ما كما هو رأي القدماء لعدم اشتراطهم المساواة بين المرفع والمعرف كما هو المصرح به عنهم في شروح الشمسية وغيرها فيصح عندهم التعريف بالأعم والاخص نحو الانسان حيوان ونحو الحيوان ضاحك وسواء كان العموم من كل وجه أو من وجه فعلى الاول يثبت في التعريف عندهم أمّا الاطراد أو الانكاس وعلى الثاني يثبتان معا وقد بنى المؤلف عليه السلام على رأي القدماء حيث صرح في آخر البحث بقوله سواء كان بوجه مساو أو أعم أو أخص وقال أعم من المقول عليه أو مساوياً وبقوله أو يقال بدخوله أي الاخص على رأي القدماء كالأعم وأما المتأخرون فنعموا بالتعريف بالأعم والاخص لاشتراطهم المساواة والاطراد والانكاس وكون المعرفة بالكسر أجلى فلا يصح بالاخص

البحث عن احوال الموصل الى التصور ايصالاً قريباً (١) وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له (٢) تتوقف معرفته عليها فتقال (معرفة الشيء) (٣) ما يقال عليه لا فائدة تصوره (٤) أي يحمل عليه (٤) لا فائدة تصوره والقيود الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون الغرض (١) قيد بقوله قريباً لاخراج احد جزئي المعرفة فان لكل واحد منهما دخلا في الايصال لكن القريب بالمجموع اه (٢) قوله لانها مقدمات له يعني من حيث تركيبه منها وقوله تتوقف معرفته أي القول الشارح عليها أي المقدمات اه (٣) قوله معرفة الشيء الخ نحو الانسان حيوان ناطق فان المعرفة وهو حيوان ناطق لشيء وهو الانسان حمل عليه لا فائدة تصوره اه (٤) قوله أي يحمل عليه تفسير ليقال وقوله لاخراج المحمول كقائم مثلا من زيد قائم وقوله الذي لا يكون الخ يعني بل الغرض منه افادة التصديق اه

لكونه أخفى كما يأتي فلا بد وان يكون المعرفة مفيداً للتصور مفهوم المعرفة بالفتح اما بنفس حقيقته وكنهها كما في الحد التام أو لا بنفس حقيقته وكنهها بل بحيث يتميزان جميع معاده كما في الحدود الناقصة والرسوم لكن يقال اذا كان رأي القدماء صحة التعريف بالأعم والاخص فما الوجه في تردد المؤلف عليه السلام في الاخص بقوله وأما

(قوله) ونقش لصورة المحدود ، عطف خاص على عام اذ نقش الصورة المتصورة بالحد اخص من نفس الصورة المتصورة بالمعرف وفي قوله لصورة المحدود اشعار بان الصورة متصورة بالحد تامل اه ح (قوله) فلا محل فيه ، هذا مبني على التلازم بين الحكم والحل والظاهر عدمه اذ قد يوجد الحل من دون الحكم والاذعان كما في القضايا المشكوك والوهية والتخييلية والله اعلم اه املاح عن خط شيخه (قوله) قولهم لا فائدة تصوره ، لعله يقال ليس المراد من الافادة افادة الحل بل المراد لتحصيل تصوره بدليل عدم قبوله للفتح فيناسب الجواب الثاني اه حسن مغربي ، سيأتي في اول بحث الخبر نقل المبحث عن الاشياء يتضمن صحة منع الحد باعتبار تضمنه دعوى غلظه اه سيدي احمد بن محمد اسحق (قوله) فتبادر صدق الحل ، يمكن ان يراد بصدق الحل المطابقة السكائنة في التصور اه حسن مغربي ح (قوله) فعلى الاول يثبت الخ ، يمكن ان يراد بالاول التعريف بالأعم والاخص مطلقاً فيثبت عند القدماء الاطراد وهو التلازم في الثبوت حيث كان التعريف بالاخص او الانكاس وهو التلازم في الانتفاء حيث كان التعريف بالأعم فيكون المراد بالثاني التعريف بالأعم من وجه وانما ثبت الاطراد والانكاس لان تعريف الأعم من وجه بما هو كذلك انما هو باعتبار اجتماعه فيه احدى مادة الاتفاق كذا قاله شيخنا يعني اتقاضى احمد بن صالح ، ويمكن ان يراد بالاول قول القدماء كما فسرهم بعض الحشيين وبيان ثبوت الاطراد عندهم او الانكاس كما في الوجه الاول فيكون المراد بالثاني قول المتأخرين الا انه لم يتقدم لهم ذكر ، وايضا يبقى في كلام القدماء بيان ما يثبت عند التعريف بالأعم من وجه من الاطراد او الانكاس الاهم الا ان يقال قد شمله قوله لما الاطراد الخ فيثبت الاطراد مع ملاحظة العموم في جانب المعرفة بالفتح والانكاس مع ملاحظته في جانب المعرفة بالكسر او يقال يثبتان معا كما قيل في الوجه الاول وتكون اوفي قوله او الاطراد او الانكاس لانهما لفظان لشيء واحد

الاخص فيمكن أن يقال تبادل الصحة الخ وبقوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا الخ وحيث قال أو يقال بدخوله الخ مع أنه جزم في آخر البحث بصحة التعريف به كما عرفت مع أن هذا التردد لا يصبح على رأي المتأخرين لجزمهم بعدم صحة التعريف بالاعم والاخص ولا على رأي القدماء لجزمهم بصحة التعريف بهما وحينئذ يشكل على رأي القدماء اشتراط الجلا لصحة التعريف عندهم بالاخص الذي هو أخفى كما يأتي وأما قوله عليه السلام فيمكن أن يقال تبادل الصحة أي صحة الحمل من قصد الافادة الخ فلا يتم على رأي القدماء لأن حمل الاخص لا فائدة تصور اعم بوجه ما صحيح عندهم « وأما على رأي المتأخرين » فيمكن أن يتم اخراج الاخص بذلك لأن حمل الاخص لقصد افادة تصور اعم بالكنه أو تمييزه عن جميع الاعيار غير صحيح لاشتراطهم المساواة الا أن هذا لا يناسبه قول المؤلف أعم أو مساوياً لاشعاره بان سوق الكلام مبني على عدم اعتبار المساواة وأما قوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا أخرجه فهو مبني على صحة حمل الاخص كما هو مقتضى دخوله في التعريف لكن حمله على اعم لا فائدة تصوره انما يصح على رأي القدماء لا فادته عندهم التصور بوجه ما فخرجه باشتراط الجلا غير مناسب لاصطلاحهم انما يناسب ما عليه المتأخرون ولذا قال في التهذيب بعد اشتراط المساواة وكونه أجل ما لفظه فلا يصح بالاعم والاخص، وبالجملة فالجمع بين مافي المتن ومافي الشرح محل اشكال لأن الشرح وان أمكن تصحيحه بمحمل قوله أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالاعم على الاضراب عن الطرف الاول والثاني من التردد لم يلائمه اشتراط الجلا وكذا المتن وان أمكن تصحيحه بمحمله على اصطلاح المتأخرين ليم بذلك اشتراط الجلا لم يلائمه مافي الشرح من الطرف الثاني والثالث من التردد ولا قوله في المتن فان كان مساوياً لاشعاره بصحة التعريف بغير المساوي كما صرح بذلك المؤلف في شرح قوله والافناقص «وعبارة التهذيب» معرف الشيء ما يقال عليه لا فادته تصوره ويشترط أن يكون مساوياً أجلى فلا يصح بالاعم والاخص انتهى وهي واضحة في أنها على اصطلاح المتأخرين والله أعلم (قوله) افادة ﴿٩١﴾ التصديق بحال الموضوع، حال

منه افادة التصور وذلك ان الغرض من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون (١) افادة تصور الموضوع بعنوان (٢) المحمول (١) قوله وقد يكون أي الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع وذلك حيث تقول الانسان حيوان فان المحمول وهو حيوان عين المحمول عليه وهو انسان اهـ (٢) العنوان ما عبر عن الموضوع كالانسان حيوان أو جزئه كالناطق حيوان أو لازم ذاتي كالضاحك بالقوة حيوان أو طارضي نحو الضاحك بالفعل حيوان اهـ

فليس معنى الحمل في التصديق ان مفهوم الانسان هو مفهوم الحيوان والالكانا مترادفين بل معناه ان كلما صدق عليه الانسان من الافراد الشخصية كزيد وعمر وغيرهما فهو حيوان فالمحمول مفهومه لا ما صدق عليه اذ لو كان المحمول ما صدق عليه المحمول لكان ضروري الثبوت للموضوع ضرورة ثبوت الشيء بنفسه فنحصر القضايا في الضرورية لان ما صدق عليه الموضوع هو بعينه ما صدق عليه المحمول سواء انحصر ما صدق عليه المحمول فيها صدق عليه الموضوع أو لم ينحصر، اذا عرفت ذلك فعنى الحمل انما صدق عليه كل انسان يصدق عليه حيوان فاصدق عليه الانسان سمي ذات الموضوع ومفهومه يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه لا يعرف به ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه حقيقة كما يعرف الكتاب بعنوانه وعنوان الموضوع قد يكون عين ذات الموضوع كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمر وبكر وغيرهم من افراده وقد يكون جزءاً لها كقولنا كل حيوان ماش فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمر وغيرهما من أفراد حقيقة الحيوان التي هي أي حقيقة الحيوان جزءاً لها أي لأفراد الحيوان وقد يكون العنوان خارجاً عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمر من أفراد ومفهوم الماشي خارج عن ماهيتها هذا ملخص مافي شرح الشمسية (قوله) وقد يكون، أي الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع كقولنا في مقام التعريف الانسان حيوان ناطق (قوله) بعنوان المحمول، أي بمفهومه ووصفه لا بما صدق عليه من الافراد فاذا قلنا الانسان حيوان (قوله) من الطرف الثاني والثالث، عدم ملائمة الثالث لاصطلاح المتأخرين ظاهرة واما الثاني فلما لفته ظاهرة اهـ املاح عن خط شيخه (قوله) في ما صدق عليه الموضوع، نحو الانسان ناطق اهـ منه وقوله او لم ينحصر مثل الانسان حيوان اهـ ح (قوله) ان ما صدق عليه كل انسان، الاولى سقوط كل قتائل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) أي لأفراد الحيوان، وقد يكون لازماً ذاتياً كالضاحك بالقوة حيوان اهـ ح (قوله) كقولنا كل حيوان ماش، هذا عنوان الموضوع اهـ ح

ناطق كان المراد التعريف بوصف الحيوان الناطق لا بما صدق عليه من الافراد « واعلم » أن المؤلف عليه السلام قد عبر عن مفهوم المحمول بعنوان المحمول وهم يعبرون عنه بوصف المحمول كما في شرح الشمسية لأن وجه التسمية بالعنوان إنما يظهر في وصف الموضوع لأنه يعرف به ذات الموضوع وهي أفرادها كما يعرف الكتاب بعنوانه كما عرفت وأما مفهوم المحمول فلا تعرف به أفرادها إذ المراد بالمحمول هو مفهومه لأفراده كما عرفت اللهم إلا أن يسمى مفهوم المحمول عنواناً اعتباراً بجماله لو كان موضوعاً (قوله) كما في أقسام المقول في جواب ماهو وأي شيء هو ، أقسامها هي النوع والجنس والفصل والخاصة (قوله) فخرج الاول ، أي ما كان الغرض من الحمل التصديق بحال الموضوع (قوله) ما كان من أقسام المقول في جواب ماهو ، ما كان فاعل دخل (قوله) أعم ، خبر كان كحيوان في جواب ما الانسان والمساوي كالناطق في جواب ما الانسان (قوله) أو مساوياً ، المراد المساواة السككية في الصدق بأن يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق لا المساواة من جانب كما بين الأعم والاختص على القول بعدم التعريف بهما ولا المساواة في الظهور والخفاء فانه سيأتي أنه لا يصح التعريف بالمساوي معرفة وجهالة (قوله) فتبادر صدق الحمل المستفاد من قوله يقال أي يحمل بمعنى أنه يتبادر من حمل الشيء على الشيء كون الحمل صادقاً فيخرج المباني للشيء كالفرس المباني للانسان إذ لا يصدق جملة على الانسان فان التباين ﴿ ٩٢ ﴾ بين الشئيين عدم صدق شيء منهما على شيء من أفراد المباني الآخر

كفي أقسام المقول (١) في جواب ماهو وأي شيء هو فخرج الاول ودخل في الثاني ما كان من أقسام المقول في جواب ماهو وأي شيء هو اعم (٢) من المقول عليه او مساوياً له ، واما المباني فتبادر صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل أخرجه (٣) ، واما الاختص فيمكن ان يقال تبادر الصحة من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره أخرجه (٤) وان يقال بدخوله واشتراط الجلاء أخرجه لأنه أقل وجوداً في العقل (٥) فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص وان شروط تحقق الخاص ومعانداته (٦) أكثر (١) قوله كما في أقسام المقول في جواب ماهو ، هو الجنس والنوع والمقول في جواب أي شيء هو الفصل اهـ (٢) كالجنس كحيوان في جواب ما الانسان وقوله او مساوياً كالقفل والخاصة كناطق وضاحك والبيان كحجر في جواب ما الانسان اهـ (٣) يعني عن حد المعرفة وكذا قوله أخرجه ثانياً اهـ (٤) نحو قولك انسان في جواب ما الحيوان فتبادر الصحة من قصد الافادة بالتعريف يخرج من الحدوث كان قد دخل في قوله يقال اهـ (*) فان قولك انسان في تعريف حيوان لا يفيد اهـ (٥) قوله لأنه أقل وجوداً في العقل يعني الاختص أقل وجوداً من العام في العقل إذ العقل الي ادراك الكليات اقرب اهـ (٦) قوله وان شروط تحقق الخاص ومعانداته ، الشروط كحيوان ناطق مثلاً والخاص كالانسان ومعانداته كجماد مثلاً فهو معاند لحيوان الذي هو اعم وللانسان مع زيادة معاند اخر وهو غير مدرك الكليات اهـ

(قوله) تبادر الصحة ، أي صحة الحمل من قصد الافادة أي افادة تصور الأعم فان جملة على الأعم لتعبد افادة تصوره بالكنه غير صحيح لعدم المساواة حيث لا ينطبق على جميع أفراد الأعم ولكونه أخفى وقد عرفت ان هذا إنما يصح على اصطلاح المتأخرين وفيه ما عرفت (قوله) من قصد الافادة ، متعلق بالتبادر وقوله من قوله متعلق بمحذوف أي التقصد الناشئ من قوله لافادة تصوره الخ لا شعار لأم العلة بالقصد (قوله) فان العام ربما يوجد الخاص ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام للعكس لأنه ان فمر بان

الخاص لا يوجد بدون العام ورد عليه أنه موقوف على كون العام ذاتياً للخاص وكون الخاص معقولا بالكنه كما ورد على عبارتهم حيث قالوا إذ وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام فيه من غير عكس وان فسر العكس بان الخاص ربما لا يوجد بدون العام لم يتم به المقصود من كون الخاص أقل وجوداً وكأنه عليه السلام لذلك آثر الاجمال وزاد المؤلف لفظ ربما لان ذلك كاف في عدم استلزام وجود العام لوجود الخاص (قوله) وان شروط تحقق الخاص ، عطف على فان العام لا على قوله فانه أقل إذ الاقلية معاملة بأمرين كما يشعر بذلك قوله بعد تمام العلتين وما هو أقل وجوداً في العقل فهو أخفى

(قوله) في جواب ما الانسان ، في هذه العبارة مسامحة ولعله يعني في جواب الانسان والفرس مثلاً لا الجنس يقال في جواب السؤال عن حقائق مختلفة وكذا في قوله كالناطق في جواب ما الانسان إذ الفصل يقال في جواب أي شيء هو لا بما هو اعملا ح عن خط شيخه (قوله) وكون الخاص معقولا بالكنه اما اذا لم يكن ذاتياً او كان ذاتياً ولم يكن الخاص معقولا بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه اهـ شريف على شرح الرسالة ﴿ ٩٢ ﴾ لأنه اذا تصور الانسان بوجه أي بالناطق لم يلزم من تصوره تصور الحيوان اهـ ح

(قوله) لأن كل شرط ومعاند للخاص، يعني من غير عكس وما كان شرطه ومعانده أكثر يكون أقل أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن كثرة معانات الاخص تقتضي كثرة قيسوده وكثرة قيوده تقتضي زيادة الغرابة (قوله) أن لا يعرف المعرفة، بكسر الراء أي معرف الشيء (قوله) لأن تعريفه، وهو ما يقال على الشيء الخ جزئي من جزئياته أي المعرفة بالكسر وذلك أن مفهوم معرف المعرفة كلي صادق على جزئيات منها ما يقال على الشيء الخ ومنها كل واحد واحد من سائر التعريفات «وحاصل الجواب» أن ما يقال على الشيء الخ متعصف بكونه معرف المعرفة وهذا الوصف أخص من مفهوم المعرفة ﴿٩٣﴾ لصدق المعرفة عليه وعلى غيره

فاشتبه العارض وهو هذا الوصف بالمعروض أعني ما يقال على الشيء الخ فتوهم أن المعروض أخص من المعرفة بالكسر كما أن صفة أعني معرف المعرفة أخص منه وليس كذلك بل المعروض مساو للمعرف بالكسر فكل ما صدق عليه أنه معرف كتعريف الحيوان مثلاً يصدق عليه أنه مقول على الشيء الخ (قوله) المفهوم، يعني مفهوم معرف المعرفة ومفهوم ما يقال على الشيء الخ ولا محذور في كون تعريف المعرفة مساوياً للمعرف بالكسر باعتبار مفهومه وأخص منه باعتبار عارضه وهو كونه معرف (قوله) بالمساوي معرفة، يعني وجهالة كما في شرح الشمسية ليم قوله عيه السلام أو بالنظر إلى من يعرف كتعريف الزرافة فإن الزرافة والتمر مستويان بالنظر إليه جهالة لا معرفة والمراد بالمساواة أن يكون العلم بأحدهما مع العلم بالآخر والجهل بأحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما في المرتبة الواحدة من العلم والجهل، والمعرف يجب أن يكون أقدم معرفة لانه

لأن كل شرط ومعاند للخاص وما هو أقل وجوداً في العقل (١) فهو أخفى عنده (٢) أو يقال بدخوله على رأى القدماء كالأعم * فإن قيل * منع التعريف بالاخص يقتضي أن لا يعرف المعرفة (٣) لأن تعريفه جزئي من جزئياته * قيل * هذا إنما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فانه لما كان مفهوم معرف المعرفة أخص من مفهوم المعرفة توهم أن معارضة وهو مفهوم ما يقال على الشيء لا فائدة تصوره أخص منه وليس كذلك بل هو مساو (٤) فكما يصدق عليه أنه معرف يصدق عليه أنه مقول على الشيء لا فائدة تصوره فيصدق على تعريف المعرفة المفهوم (٥) (ويشترط في المعرفة أن يكون اجلي) من المعرفة لانه معلوم يوصل إلى تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي معرفة (٦) للمعرف سواء تساوى ضرورة كالتضاييق نحو تعريف الابن له (١) فإن وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام اه قلب هذا موقوف على أن يكون العام ذاتياً للخاص ويكون الخاص سقوطاً بالسكنه واما إذا لم يكن ذاتياً ولم يكن الخاص مقولاً بالسكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه اه حاشية الشرف عليه * هذا بحسب الوجود الخارجى مسلم فانه كلما تحقق الخاص في الخارج تحقق العام واما بحسب الوجود القهني فلا إذا جاز أن يعقل بدون الخاص كما سأتفقا اه شريف من حاشية شرح الشمسية (٢) في قوله هذا موقوف إلى آخر ما في الحاشية الأولى (٣) فلما كان اخفى لم يصح التعريف به لأن شرط المعرفة أن يكون اجلي اه (٤) قوله لا يعرف المعرفة بكسر الراء وقوله من اشتباه العارض هو معرف المعرفة والمعروض هو مفهوم ما يقال على الشيء (٥) أى ولا محذور في كون حد الحد مساوياً له باعتبار ذاته أو مفهومه وأخص منه باعتبار عارضه الذى هو كونه جزئياً للحد اه شرح مطالع (٥) قوله المفهوم، في حاشية كونه معرفاً وكونه مقولاً على الشيء لا فائدة تصوره اه * وقد أورد أن التعريف تصوير محض فلا حمل فيه فلا يصح تعريف المعرفة بما يحمل به واجب بجوابين أحدهما أن التصوير هو التقصود بالذات ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولاً بل جميع القول في جواب ما هو أو أى شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة أنه من المطالب التصورية مع أنه يحصل على السؤال عنه في الجواب والثاني أن المراد بما يقال عليه ما من شأنه أن يعمل عليه وليس فيه إلا أن التبادر من القول المحمول بالفعل وامره سهل اه منه وهذا ثابت في بعض النسخ وقد ضرب عليه المؤلف اه (٦) قيد بقوله معرفة لأن المساوى صدق هو المعتبر كقولك في تعريف الانسان حيوان ناطق فقد استوى الحد والحدود فيما صدق عليه اه

علة لمعرفة المعرفة بالفتح والعلة متقدمة على المعلول

(قوله) أن مفهوم معرف المعرفة، الظاهر سقوط معرف اه من خط سيدي محمد ح عن خط شيخه

(قوله) أو عادة كالتضادين ، فانها يتعلقان معاً بحسب المشهور والعادة ولذا يقال أن الضد يكون أقرب خطورا مع الضد الآخر فلا يعرف السواد بما ليس ببياض والعكس (قوله) الى من يعرف ، بتشديد الراء مع الفتح أي يقع له التعريف (قوله) كتعريف الزرافة بجيوان يشبه جلده جلد النمر ، وهو أن يكون فيه بقعة بيضاء وبقعة أخرى على أي لون كان كما ذكره في الصحاح والزرافة بفتح الراء وضمها مخففة الفاء دابة يقال لها بالفارسية اشتركا ويلنك كذا في الصحاح (قوله) نحو تعريف الحركة الخ ، جعله المؤلف من الاخفى كما ذكره الداوئي وقد تقدم أنه من المساوي معرفة وجهالة والوجه أن المؤلف جعله عدم ملكة وعدم الملكة أخفى كما أشار اليه الشريف ﴿٩٤﴾ وما تقدم مبنى على أن التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد بأن يكون

ابن فانها يتعلقان معاً بالضرورة او عادة كالتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة بجيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر ، ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة كما في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك ، او عادة كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس (١) او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور النار بوجهها فلا بد ان تكون معرفة المعرف حاصل قبل حصول معرفة المعرف بوجه من الوجوه وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوي معرفة والاخفى يجب الاحتراز عن الالتقاط المشتركة والمجازية (٢) والغريبة (٣) من غير قرينة (فان كان) المعرف (٤) مساويا (٥) للمعرف وكان (مع الفصل او الخاصة) القريبيين (الجنس

معنى الحركة كون الشيء آتيا في مكانين والسكون كون الشيء آتيا في مكان واحد كما ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو عادة كتعريف النار الخ ، لم يذكر في شرح المختصر كون هذا من الاخفى مادة بل قال ولا بما هو أخفى مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومشابهة النار لها أخفى من حقيقة النار ومشابهة النار من حيث اللطافة والحركة دائما فان النفس متحركة بالحركة التفضيلية وقيل في احداث الخفة فان النار تجمد الخفة في مجاورها والنفس في الجسم ذكره الشريف (قوله) والغريبة ، وهي مالا تكون مشهورة الاستعمال ويقابله المعتادة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين قال اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أهلها غريبة عند غيرهم (قوله) من غير قرينة ، فان قيل المجاز لا يكون الا مع قرينة فلا حاجة الى اشتراطها « قلنا » المراد من غير قرينة ظاهرة كذا ذكره في حواشي شرح المختصر للشريف وذلك لأن

المجاز مع عدم القرينة يتبادر دونه الحقيقة وفي المشترك لا يفهم شيء من معنييه (قوله) فان كان المعرف ، بالكرم مساويا للمعرف أي فيها صدق عليه بمعنى ان كلما صدق عليه المعرف بالكرم وبالعكس فيخرج الاعم والاصح وهذا على رأي المتأخرين وقد عرفت ان هذه العبارة تشعر بصحة التعريف بغير المساوي وقد صرح المؤلف بذلك في شرح قوله والافناقص وقد تقدم الكلام في ذلك (قوله) القريبيين ، لم يعر الاصطلاح بوصف الخاصة بالتقريب فينظر

(قوله) بفتح الراء وضمها ، في القاموس كسحابة اه (قوله) فينظر ، يقال هذا مبنى على التغليب اه سيدي احمد

(قوله) قيام ، لذكر الذاتيات بتامها ولشابهة الرسم للحد التام حيث ذكر مع الجنس القريب إخص أو صاف الرسوم العرضية (قوله) ومفضلهما ، نحو قولك الإنسان جسم تام حساس متحرك بالارادة ذو نطق (قوله) أو من حد أحدهما ونفس الآخر ؛ وله مثالان الإنسان جسم تام حساس متحرك بالارادة ناطق والثاني الإنسان حيوان ذو نطق (قوله) وذلك حيث اتفقت المساواة ، نحو حيوان في تعريف الإنسان وهذا بناء على صحة التعريف بالأعم كما عرفت (قوله) أو الجنس القريب ، أي أو انتماء الجنس القريب (قوله) مع الفصل ، أي مع حصول الفصل أو الخاصة وسواء وجد معها الجنس البعيد أو لم يوجد إلاها كذا نقل عن المؤلف رحمه الله (قوله) ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط وقوله ما لم يكن فيه مع الفصل وحده ، زيادة قيد فقط وقيد الوحيدة لإخراج ما كان مع الفصل والجنس القريب الخاصة فانه ليس يجد على اصطلاح البعض ويشير المؤلف الى هذا في الحاصل الذي يأتي حيث قال ان التعريف ان لم يشتمل على خارج فهو حد قال في المرأة فدار الحدية على كون ﴿٩٥﴾

ومدار التهامية فهما على الاشتغال على الجنس القريب (قوله) أو كان جنساً أو فصلاً لا غير ، مبنى على جواز التعريف بالمراد وقد ذهب اليه الشيخ (قوله) أو كان فصلاً لا غير ، لم يعتبر المؤلف في الحد الناقص العرض العام مع الفصل واعتبره مع الخاصة في الرسم الناقص كما يأتي وكأنه بنى عدم اعتباره على رأي المتأخرين ولم يعتبره في التهذيب مطلقاً وهو مبنى على اصطلاح المتأخرين أيضاً قال في شرحه وانما ذكر في بحث السكيات امتيناهما لا الحاجة اليه واختار في شرح الشمسية لمبدي اعتباره مع الفصل ومع الخاصة وجعل التعريف المركب منه ومن الفصل أو منه ومن الخاصة اكمل من التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها

القريب فتام) أي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل (١) القريب والجنس القريب على ما هو اعم من نفسه (٢) ومفضلهما ليدخل المركب من حديهما التامين أو من حد أحدهما ونفس الآخر فان ذلك يحد تام لاشتماله على جميع اجزاء المحدود وهكذا الكلام في الخاصة مع الجنس القريب (والا) يكن كذلك (فتناقض) أي فالتعريف ناقص وذلك حيث اتفقت المساواة والجنس القريب مع الفصل والخاصة (٣) (وفي كل منهما) أي من التام والناقص (التعريف بالنائي فقط حد) لمنعه عن دخول الاغيار فالحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط أو من مفصلهما أو أحده (٤) والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سواء تركب من بعيد وفصل أو كان جنساً أو فصلاً لا غير (و) التعريف (بالعرضي) (٥) (رسم) لكونه تعريفاً بالآخر

(١) المركب من حدي الجنس القريب والفصل القريب والمركب من حد أحدهما ونفس الآخر خارج عن التعريفات مع انها حدود تامة ايضاً فلا بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على ما هو اعم من نفسه ومفضلهما اه دواني (٢) يعني لا بد ان يراد بالفصل مفهوم يعم نفسه كلفظ ناطق أو ما يفصل ماهيته وهو حده لان الحد مفصل لاجزاء الماهية فالحد مفصل اسم فاعل للماهية بناء على انها ليست غير مجموع الاجزاء وفيه الخلاف المشهور هل الحد هو المحدود أو غيره وينبغي تحقيق الحق فيه على تحقيق تميز اجزاء الماهية ذهناً وخارجاً أو ذهناً فقط والحق كونه معاً ثالثاً غيرهما كالأزاج الحاصل للمعجون فانه كيفية واحدة تحدث من تفاعل كيميائية متضادة كالولد يحصل من تفاعل الطفتين اه جلال رحمه الله تعالى (٣) أي انتهى الجمع بين أحدهما وبين الجنس القريب سواء وجد مع أحدهما الجنس البعيد أو لم يوجد اه (٤) يريد أو مفصل أحدهما ونفس الآخر كما مر اه (٥) هو انسان الخاصة والعرض العام اه

(قوله) ذو نطق ، مفصل ناطق اه لعل الصواب مدرك المقولات مكان ذو نطق اه عبد الله بن علي الوزيرح (قوله) على اصطلاح البعض ، وعلى هذا اذا كان ليس يجد فيكون رسماً وهو الذي يفيد قول الخارج في التقسيم الآتي فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام فكانه كان الحكم بكونه رسماً تاماً لاشتماله على الخاصة ولو كان مع اشتغاله على جميع الاجزاء ولكنه يدقع بكلام الشريف فانه يفهم منه ان يكون حداً تاماً بقوله اما ان يكون بجميع الذاتيات فهو الحد التام مع قوله على كلام القطب فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل ﴿مدفوع﴾ بان التمييز الحاصل منهما مما أقوى من التمييز الحاصل بالفصل وحده فاذا اريد ههنا التمييز الأقوى احتيج الى ضم الخاصة اه حسن مثنوي ح ﴿مدفوع﴾ مقول قوله المتقدم في مع قوله وقوله فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل هو كلام القطب اه (قوله) أو كان فصلاً لا غير ، عبارة المؤلف أو فصلاً لا غير اه ح

(قوله) فالرسم التام ما تركبه من الجنس القريب والخاصة النوعية ، قاله في المرأة فان قيل هو يشتمل على ذاتي وعرضي فلم يحل
 وحكما لاحدا قلنا لان التمييز يستفاد من العرض دون الجنس (قوله) نوعية ، كضاحك و(قوله) أو جنسية ، كإش (قوله) مع جميع
 الاجزاء ، لم يذكر المؤلف هذا فيها (٩٦) سبق ولم يتعرض له هنا في شرح الشمسية وأراد بجميع الاجزاء الجنس

فالرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية (١) او من مفصلهما او احدهما
 والناقص ما لم يكن فيه جنس قريب سواء تركب من بعيد وخاصة او عرض عام
 وخاصة او كان خاصة لا غير نوعية او جنسية وقد يقع الرسم بمجموع امور كل منها
 عرض عام (٢) لكن المجموع خاصة كتعريف الانسان عايش مستقيم القاءة والخفاش بطائر
 ولود فهو تعريف بخاصة مركبة (٣) وحاصل (٣) التقسيم ان العرف ان لم يشتمل على
 خارج فهو حد فان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل
 على خارج (٤) فهو رسم فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام
 والا فرسم ناقص (٥) «واعلم» ان الحقايق (٦) الموجودة في الخارج يتعسر الاطلاع على
 ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسرا تاما واصلنا الى حد التعذر فان الجنس يشته (٧)

(١) نحو ضاحك وسميت نوعية لخصوصها بنوع مخصوص وهو الانسان اه (٢) قوله كل منها
 عرض عام ، يعني لانواع متعددة وقوله لكن المجموع خاصة أي بنوع واحد وقوله فهو
 تعريف بخاصة مركبة يعني وقبل التركيب كل جزء عرض عام اه (٣) قوله وحاصل التقسيم ،
 هو قوله فان كان مساويا الخ وقوله فان لم يشتمل على خارج يعني بل على ذاتي نحو حيوان
 ناطق وقوله فان جمع الاجزاء كلها كحيوان ناطق وقوله والا فهو حد ناقص أي وان لم يجمع
 الاجزاء كلها نحو الانسان ناطق فان هذا الحد لم يدخل فيه الحيوان او الانسان حيوان
 تدخل فيه ناطق فهو الناقص اه (٤) قوله ولذا اشتمل على خارج ، هو ما ت الذات دونة فهو
 ماش وضاحك اه (٥) بل كان مع جنس بعيد نحو جميع ضاحك اه (٦) قال البرقيدي في
 حواشيه على شرح الكافي لا يساغوجي ما قلناه فان قيل فلم قيل ان الحيوان ذاتي والملائكة
 عرضي مع ان كل واحد منهما لاحق بالانسان واعلم منه «قلت» التمييز بين الذاتيات
 والعرضيات غامض لكن للمنطقين قاعدة يمكن تمييز بها وهي انه اذا كان لشيء الواحد
 لواحق عامة يكون اقدها ذاتيا جنسا لها كالحیوان فانه اقدم بالنسبة الى سائر الواحق وهو
 الماشي فان قيل لم جعل الناطق ذاتيا ولم يجعل الضاحك ذاتيا مع ان كل واحد منهما مختص
 للنوع «قلت» ان القاعدة في التمييز انه اذا كان للنوع عوارض مختصة يكون اقدها ذاتيا
 كالناطق للانسان مثلا فانه مقدم بالنسبة الى التعجب والضاحك لان النطق سبب للتعجب
 والتعجب سبب للضحك والسبب مقدم على المسبب فيكون النطق مقدما على التعجب والضاحك
 لانه سبب قريب للتعجب وسبب بعيد للضحك اه ان اراد هنا (٧) وجه الاشتباه ان معنى اشتباه
 الجنس بالعرض العام ان كل ماش حيوان وكل حيوان ماش فا الوجه في جعل احدهما جنسا
 والاخر عرضا عاما مع ان كل ماصدق عليه احدهما صدق عليه الاخر ، ومعنى اشتباه الفصل
 وهو الناطق بالخاصة وهي ضاحك ان كل ماصدق عليه ناطق صدق عليه ضاحك فلم جعل
 احدهما فصلا والاخر خاصة اه

والفصل (قوله) يتعسر الاطلاع
 على ذاتياتها الخ قال في بعض
 حواشي المختصر قلنا كان كذلك
 نظروا في آثار الماهية الفايضة
 عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية
 وسموا المستنبعات العامة أجناسا
 وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها
 امراضا عامة والمستنبعات الخاصة

(قوله) قال في بعض حواشي شرح
 المختصر: التائيل الاهري رحمه الله
 عند تكلمه على شرح المختصر على قول
 ابن الحاجب في صدره فليبادي
 حده وفائدته واستمداده اه ح
 (قوله) واشتقوا منها ما يحمل على
 الماهية ، في شرح التجريد
 للبوشنجي في الفصل الثاني في
 الماهية مانصه بعد ذكر الاول
 والثاني والثالث ان تكون تلك
 الاجزاء صورة الامر واحد لكن
 كانت مأخوذة من امور متعددة
 بحسب الخارج وهذا قول من قال
 أنه لا معنى للتركيب من الاجزاء
 المحمولة الا أن هناك شيئا واحدا
 قد حصل له معان تتبعها معان اخر
 فيحصل من تلك المعاني مفهومات
 صادقة عليه بهو هو وهو يصير
 باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا
 ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر
 الاشياء بالماهية والخواص

فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء قد
 حصل له معان تتبعها صفات لا توجد بدونها والمأخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما
 حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة والارادة والنطق وهي مستتبعة لمعاني اخرى

فصولاً وتوابعها خواص (قوله) واعلم ان الكلام في المرفع مبنى على رأي المحققين وقد عرفت من أين اخذ ذلك من عبارة المؤلف «واعلم» ان التعريف في شرح المواقف رجح ما عليه المحققون من عدم اشتراط المساواة فخذ من موضعه ان شاء الله تعالى وقد أشار المؤلف عليه السلام اليه بقوله وللصناعة فيه مدخل وذلك لأن تصور الشيء بالكنه كما يكون كسبياً محتاجاً الى مرفع كذلك تصوره بوجه ما يكون كسبياً فتصوره بوجه أعم أو أخص اذا كان كسبياً لا يكتسب الا بالاعم أو الاخص فهما يصلحان للتعريف في الجملة

٩٧

الابعاد التحيز والنوا التغير والحس الاعمال والنطق التمعج والمجموع قابلية الصناعات فصارها جوهرها جسمانياً نامياً حساساً متحركاً بالارادة ناطقاً وهي الذاتيات فصار متحيزاً متغيراً متمعجاً ضاحكاً قابلاً للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من أن الجنس والفصل قد يكونان مأخوذتين من أجزاء خارجية ولذلك حكوا بأن أجناس الاجسام وقصورها مأخوذة من مبادئها وصورتها وان الحيوان مأخوذ من بدن الانسان والنبات من نفسه وهو محدود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتعبة

بالمرض العام والفصل بالخاصة واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامر ما سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة والاصطلاح لفهوم مركب فما كان داخلياً فيه (١) كان ذاتياً له (٢) وما كان خارجاً عنه كان عرضياً له فتجديد المفهومات في غاية السهولة (٣) وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسومها بحسب الاسم وتحديد الحقائق (٤) في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسومها بحسب الحقيقة (و) قد جرى (اصطلاح) اهل علم (الاصول) على (اطلاق الحد على الكل) (٥) والحد باصطلاحهم يرادف التعريف (٦) باصطلاح المنطقيين «واعلم» ان الكلام مبنى على رأي المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المرفع حيث قالوا المقصود من التعريف التصور (٧) سواء كان بوجه مساو (١) مستعلاً عليه الوضع فهو ذاتي ومالم يفرض اه جلال (٢) قوله ذاتياً له ، كالدلالة على معنى في نفسه وقوله وما كان خارجاً كالتعريف والاعراب ونحوها اه (٣) لانا اذا تمقلناه ماني ووضنا لجلتها اصحا كن القدر المفرك منها جنساً والقدر المنز فصلا والخارج عنها عرضاً اه شرح «طالع» (٤) أي التوابع كما تقدم وقوله في غاية الصعوبة لانها باعتبار الدلول اه (٥) أي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص اه (٦) يعني ما يميز الشيء عن غيره وهو يقسم الى حقيقة ودرسيه واللفظي فاللفظي ما أنبأ عن ذاتاته المركبة أي ذاتيات الحدود دون عرضياته والدرسي ما أنبأ عن الشيء بلازمه كما يقال الخمر مابح يقذف باليد فان ذلك لازم ماوض بعد تمام حقيقة واللفظي ما أنبأ عنه باللفظ أظهر مرادف كالمقار لاغير وهو شرط الجميع الاطراد والانعكاس اه عضد (٧) أي ارتسام صورته في الذهن اه

لعمان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان جزءاً من أجزاء متناثرة في الوجود فلا يكون شيئاً منها محمولاً عليه فمواظعة ولا يتكهنه المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجية فمن المركب ضرورة خروج النسبة من المنتسبين والمشتق على ماهو خارج عن الشيء لا يكون ذاتياً له والا لزم ان يدخل في الماهية ماهو خارج عنها وان كانت خارجية عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له وكذا المحمولات المشتقة منها لا تكون ذاتيات له لاشتغالها على المعاني الخارجية عن هذا المركب فكذا ذكر بعض المحققين «اقول» يستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجاً عن ماهية المركب فظاهر والا ففهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ماصدق عليه المشتق أعني المركب فالنسبة خارجية عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتغاله عليها للاحتيال اه من المذكور بالقطع (قوله) وتوابعها خواص ، فمرفوها بتلك المشتقات وربما عرفوها بالآثر المختص وان لم يكن محمولاً عليه بذلك صرح المصنف في شرح الفصل حيث قال وحده أي حد صاحب الفصل الحال بقوله ويجبها لبيان هيئة الفاعل أو المفعول لان حد اللفظ انما هو باعتبار موضوعها فيه يتميز بعضها عن بعض ولما كان موضوع الحال هو المعنى صرح أن يجعله فصلاً لها وان كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين في نظم الحدود الا انه على التحقيق مستقيم لأن الغرض تمييز الحدود وهو حاصل بذلك حصوله من نظم اصطلاح المتكلمين واذا قصد مجيئه على المصطلح قيل الحال هو اللفظ الدال على هيئة فاعل أو مفعول الى ههنا كلامه اه من حاشية الابرري ح

(قوله) وبالعكس، المراد بالعكس هو أنه كلما صدق عليه المرف بالفتح صدق عليه المرف بالكسر وسيصرح المؤلف بهذا فيما يأتي حيث قال والانعكاس ملازم الثانية الخ وأراد بالثانية هذا العكس وما ذكره المؤلف عليه السلام هو كما في شرح المختصر حيث قال معنى الاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود والانعكاس هو كلما وجد المحدود وجد الحد قال في الجواهر في هذا عكس مستور للسكينة الاولى نظرا الى خصوص مادتها لأن المتصلة السكينة الموجبة اذا كان تأليها مساويا لمقدمها انعكست كلية بحسب المرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس أي كل ناطق انسان ولم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة ولا يسمون مثل ذلك عكسا أصلا حتى صرحوا ان قولنا كل انسان ناطق ليس عكسا لكل ناطق فتفسير الانعكاس بما ذكره في شرح المختصر وأشار الى المؤلف بقوله وبالعكس موافق للعرف لالاصطلاح (قوله) الا ما تركب، أي جنس تركب (قوله) نوعية، لاجنسية كماش بالنسبة الى الحيوان فلا تكون مساوية ﴿٩٨﴾ للانسان بل عرض عام له لكن يقال من الخاصة النوعية الكاتب بالفعل

او اعم (١) او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها، هذا (و) اما العلوم فلما كان المقصود في تعريفاتها التمييز عن جميع الاغيار كان (المعتبر) فيها (المساوي) (٢) للمعرف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المرف بالكسر صدق عليه المرف وبالعكس (٣) فلا يدخل فيه الا ما تركب مع فصل قريب او خاصة نوعية (٤) او كان من احدهما (و) هذا (هو) المبر عنه بأنه (الطرود) (٥) المتعكس (و) الجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المرف (٦) وجد العرف فلا يدخل فيه شيء

(١) هذا يناسب ما تقدم من قوله أو يقال بدخوله على رأى القدماء كالأعم اه (٥) قوله سواء كان وجه مساو نحو الانسان حيوان ناطق وقوله أو أعم نحو الانسان حيوان وقوله أو أخص نحو الانسان كاتب بالفعل اه (٢) المصواب المعتبر كونه موصلا الى تصور الشيء بالكنه أي بالحقيقة نحو حيوان ناطق أو وجه ما سواء كان التصور بالوجه يميزه عن «بيع ما عده» نحو ناطق أو من بعض ما عده نحو حيوان اذ لا يمكن أن يكون مقصودا مع عدم امتيازه عن «بعض ما عده» واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه (٣) قوله وبالعكس يعني كلما صدق عليه المرف بالفتح صدق عليه المرف بالكسر اه (٤) قوله أو خاصة نوعية، يعني شاملة فلا يرد الكاتب بالفعل حيث لا اطراد اه (٥) الطرود ليس بعربي كانص عليه سيبويه وفي المحكم أنه لغة ضعيفة اه (*) قال ابو زرعة في شرح الجمع ما صورته «واعلم» ان استعمال للطرود مردود في العربية وقد نص على ذلك سيبويه فقال ويقولون طردته فذهب ولا يقولون فانطرد ولا فاطرد وفي الصحاح انه يقال في لغة ردية اه (٦) في البرماوى فلا يعرف الانسان بأنه جسم تام حساس لوجود

وليس بمطرود قلعله أراد الخاصة النوعية الشاملة (قوله) وهذا، أي التعريف المساوي للعرف بالفتح في العموم والخصوص (قوله) التلازم في الثبوت، أي متى وجد المرف بالكسر وجد المرف بالمعنى بالمعنى المستوي بالعرف لهذه السكينة كما ذكره فيها فلهذا لا بد من ذكر ما قبله ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء أي متى انتهى النطق ليس بعكس لهذا السكينة أي متى وجد المرف بالفتح لا مستور ولا عكس قبيض وإنما هو عكس قبيض لكنهما العرفي ولم يذكره المؤلف كما عرفت فلو قال فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت أي متى وجد المرف بالكسر وجد المرف بالفتح وبالعكس أي متى وجد المرف بالفتح وجد المرف بالكسر

ويلزمه بحكم عكس النقيض التلازم في الانتفاء أي متى انتهى المرف بالكسر انتهى المرف لاستقام الكلام وعبرة شرح المختصر الانعكاس كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه بحكم عكس النقيض كلما انتهى الحد انتهى المحدود وسيصرح المؤلف فيما يأتي بأن هذا الانعكاس عكس قبيض وهو معنى قولهم متى انتهى المرف بالكسر انتهى المرف (قوله) فلا يدخل فيه شيء من أغيار المرف بالفتح اذ لو دخل فيه بطلت هذه السكينة ولم تحصل المساواة بين الحد والمحدود بل يكون الحد اما أعم مطلقا أو من وجه

(قوله) أي جنس تركب، فعل هذا الضمير المستتر في تركب يعود الى ما وهو عبارة عن الجنس وفي المعطوف وهو كان الى المرف فيلزم انتشار الضمير اه ح (قوله) أي جنس تركب، الاظهر حل ما الى تعريف بدليل عطف أو كان من احدهما على الصلة أو الصفة ولا مانع من ان يقال تركب الشيء مع جزئه فليتأمل والله اعلم اه املاح عن خط شيخه (قوله) بطلت هذه السكينة، اذ يلزم أنه كلما صدق العام صدق الخاص وليس كذلك فتأمل اه ح

(قوله) فلا يخرج عنه شيء من أفراد المعرفة ، وهو معنى الجمع اذ لو انتهت المعرفة بالكسر ولم ينتف كل فرد من أفراد المعرفة بالفتح كان الحد أخص مطلقاً من المحدود أو من وجه فلا مساواة (قوله) والانعكاس ملازم الثانية ، أي الكلية الثانية وهي العكس العرفي وقد عرفته وأشار إليه فيما تقدم بقوله والعكس (قوله) عكس تقيض ، يعني على اصطلاح القدماء (قوله) أي هذا بحث التصديقات ، فتكون التصديقات خبر مبتدا محذوف اذ المقصود الاخبار عن المشار اليه بها وفي شرح التهذيب التصديقات هي ما ذكره بفعلها مبتدا (قوله) ولما كان المقصود ، أي الغرض والفائدة منه أي من بحث التصديقات اكتساب المجهولات التصديقية لتوقف مباحث الحجة عليه كما ان الغرض من بحث الكليات اكتساب المجهول التصوري بواسطة توقف القول الشارح عليه ولعل فائدة زيادة قوله بالذات اخراج القياس الشعري فانه لا يقيد تصديقاً بل تأثيراً في النفس كما سيأتي فهذا التأثير ليس مقصوداً بالذات من بحث التصديقات بل هو مقصود تبعاً لما هو المقصود بالذات لكن ﴿٩٩﴾ يرد أنهم جعلوه من أقسام الحجة

كسبائي وقد أطلقوا أن المقصود من الحجة اكتساب المجهول التصديقي اللهم الا أن يريدوا بالقول الاخر في تعريف القياس ما أفاد تصديقاً أو تخيلاً كما أشار إليه بعضهم وقد يقال ان المؤلف عليه السلام لم يقصد تلك الزيادة الاحتراز بل التنبيه على ان الغرض يصح أن يقال فيه هو مقصود من العلم بالذات ومقصود في العلم تبعاً لفرق بين ماهو المقصود من العلم وفي العلم كما ذكره في حواشي شرح المختصر في قوله في المبادئ لأن المقصود استنباط الاحكام فتأمل

(قوله) ولما كان المقصود ؛ تأمل فلعل في أول هذه القولة أدنى قوله ولما كان المقصود الى قوله لتوقف مباحث سقطاً يظهر

من اغيار المعرفة وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس (١) التلازم في الاتنى اي متى اتنى المعرفة اتنى المعرفة فلا يخرج عنه شيء من افراد المعرفة (٢) وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي كلما صدق عليه المعرفة بالكسر صدق عليه المعرفة والمنع (٣) ملازمها والانعكاس (٤) ملازم الثانية وهي كما ما صدق عليه المعرفة بالفتح صدق عليه المعرفة لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرفة بالكسر لم يصدق عليه المعرفة عكس تقيض (٥) وهو معنى قولهم متى اتنى المعرفة اتنى المعرفة والجمع ملازمها (٦) ايضاً وقد عرفت

التصديقات

أي هذه الحجة التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون الا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا (٧) قدم مباحثها فقل (التمضية قول بمحتمل

الحد في الغرض اه (١) قال الفناي في فصول البدايع وسمي انعكاساً لانه عكس تقيض الانعكاس العرفي أو الاصطلاحي بحسب خصوص المادة فسمي باسم ملازمه اه (٢) فلا يعرف الانسان بالكتاب بالفعل لا انتفاء الحد في الامي دون المحدود اه (٣) قوله والمنع أي منع ان يدخل في المحدود ما ليس منه اه (٤) قوله والانعكاس ملازم الثانية والنعكس كلية لاستواء الموضوع والمحمول اه ، الكلام انه عكس التقيض فلا حاجة الى ما ذكره اه من خطه قال فيه من خط الوالد زيد بن محمد (٥) أي العكس المستوي وهو جعل المقدم مؤخر أو المؤخر مقدماً والثانية هي المشار اليها بقوله أولاً والعكس اه (٥) اما كونه عكساً فللتقديم والتأخير واما كونه تقيضاً فلكونه جعل مثبتاً متفياً اه (٦) أي لاجزاء المحدود جميعاً اه (٧) نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث اه

بالتأمل اه ح (قوله) لان المقصود استنباط الاحكام الخ ، في حاشية الابهرى مانعه قوله لان المقصود استنباط الاحكام «اعلم» ان اصول الفقه علم آلي والغرض منه استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها والعلم الآلي حصول ذاته وأجزائه مقصود لطالبه كما ان حصول غرضه مقصود له ولهذا قال ابن سينا في الاشارات والغرض من المنطق أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مرعاتها عن أن يضل في فكره لكن حصول ذاته وأجزائه مقصود له بالذات واولاً وحصول الغرض مقصود له بالعرض وثانياً كما ان طالب السكين لدفع العدو حصول السكين مقصود له أولاً ودفع العدو مقصود له ثانياً ونبه في الشرح على هذا حيث جعل الاستنباط مقصوداً في موضعين من هذا الفصل وعرضا في موضع آخر منه وجعل ما يتضمنه الكتاب غير الميادي مقصوداً بالذات لانه عبارة عن المعلومات التي هي أجزاؤه ويتوصل بها الى الاستنباط وهي معرفة قواعد في نفس الاستنباط ومعرفة قواعد في الترجيح ومعرفة قواعد في الادلة نفسها انتهى المراد نقله ح

(قوله) يقال للركب سواء كان معقولا أو ملفوظا ، يرد هاهنا ما أورده المؤلف عليه السلام على تعريف القياس كما سيأتي من أن القول ان كان مشتركا معنويا الخ وترك المؤلف عليه السلام هاهنا التعرض لذلك اكتفاء بما سيأتي وقد أشار في حاشية شرح الشمسية هنا الى الجواب الذي أجاب به المؤلف فيها يأتي (قوله) فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة ، قال في شرح الشمسية وغيره المستبر في هذا الفن هو القضية المعقولة وأما الملفوظة فانما اعتبرت لدالاتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول لكن اما القياس الشرعي ففي حاشية شرح الشمسية اشعار بان المعبر فيه هو القضية الملفوظة لانها المفيدة عند السامع للتخيل المؤثر لقبض النفس وبسطها بل نقل عن الشيخ في الشفاء ان مثل هذا الجدل والخطابة والسفسطة والشعر لابد من اعتبار الانفاظ فيها اذ لا يستغنى عنها في افادة الاغراض ﴿ ١٠٠ ﴾ المتعلقة بها وقد آل كلام هذا المحشي في بحث تعريف القياس الى أن

الصدق والكذب القول في عرف المنطقيين يقال للركب سواء كان معقولا (١) او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة ، الصدق والكذب يحكي بيان معناها ان شاء الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال (٢) الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب (٣) التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا (فان كان الحكم فيها) اي في القضية (بثبوت شيء او نفيه عنه) اي حكم فيها بنفي شيء عن شيء (١) يعني ان القضية تطلق ثارة على القضية الملفوظة وثارة على القضية المعقولة اما بالاشتراك او الحقيقة والجزاء والثاني اوله لان المستبر هو القضية المعقولة واما للملفوظة فانما اعتبرت لدالاتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول اه تعريف (٢) والمراد باحتمال الصدق والكذب ان يجوزهما العقل بالنظر الى مفهومهما مع قطع النظر عما في الواقع منهما ذلك اشتراكا على النسبة التي هي حكاية عن امر واقع فان شئت للحكاية ان تصف بالمطابقة وعدمها بخلاف النسب الانفائية والتصورات فانها ليست بحكاية عن امر واقع فلما يجري فيها الصدق والكذب اه دواني من شرح التهذيب (٣) يعني بالنظر الى نفس مفهوم المركب مجردا عن اعتبار حال التكلم والمخاطب بل عن خصوصية الخبر لينتج في تعريف القضية الاخبار التي يتعين صحتها وكذبها نظرا الى خصوصياتها كقولنا النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان يجتمعان فان الاول يجب صدقه ويستحيل كذبه في الواقع وعند العقل ايضا اذا لاحظ مفهومه المخصوص والثاني بالعكس لكهما اذا جردا عن خصوصياتهما ولو حظ ماهية مفهومهما أغنى ثبوت شيء أو نفيه عنه احتمال الصدق والكذب على السوية اه حاشية شريف على الطول من بحث الخبر على قوله ويسمى الاول فائدة الخبر والثاني لازمه اه (٤) قوله المركب التام نحو محمد رسول الله وقوله كخصوصية القائل كما الله تعالى والذي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله والدليل نحو العالم المؤلف وكل مؤلف محدث فاذا قلت العالم محدث فهذا يحتمل الصدق والكذب مع قطع النظر عن الدليل وأما مع النظر الى الدليل فلا يحتمل الا الصدق وقوله عن خصوصية الطرفين نحو النار محرقة اه

المراد بالقياس هو القياس الملفوظ قال فحينئذ المراد بالقضايا المذكورة في التعريف القضايا الملفوظة فلا اشكال (قوله) والصدق والكذب يحكي بيان معناها ، في أول باب الاخبار وسيأتي أنه يرد على تعريف الظاهر والقضية بما يحتمل الصدق والكذب دور مشهور لم يتعرض له المؤلف هاهنا وكأنه لا يعتاده على ما سيأتي من الجواب عنه (قوله) الجواز العقلي ، أشار المؤلف الى ان ليس المراد باحتمال الصدق والكذب الاحتمال بالنظر الى دلالة اللفظ عليهما فان لفظ الخبر لا دلالة له على الكذب بل المراد باحتماله تجويز العقل كما ذكره نجم الائمة واختاره في المطول بناء على ان جميع الاخبار من حيث اللفظ تدل على الصدق وقولهم الظاهر يحتمل الصدق والكذب المراد به أنه يحتمل الكذب من حيث أنه لا يتنع عقلا أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتا و (قوله) بالنظر

الى مفهوم المركب الخ ، يريد أن هذا التجويز أيضا بالنظر الى نفس المفهوم مجردا عن اعتبار حال القائل ككونه نبيا والدليل كقولنا العالم حادث فان الدليل قاض بعدم احتمال الكذب بل عن اعتبار خصوصية الطرفين كقولنا النار محرقة قال السيد في حاشية المطول فان قولنا النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان اذا جردا النظر عن خصوصياتهما ولو حظ ماهية مفهومهما أغنى ثبوت شيء أو نفيه أو سلبه عنه احتمال الصدق والكذب (قوله) أو نفيه عنه ، الظاهر أن المراد أو نفي ثبوت المحمول عن الموضوع اذ لا معنى لنفي نفس المحمول (قوله) أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء ، هذا بيان للمعنى لا للعطف فان قوله أو نفيه معطوف على ثبوت شيء أو نفي شيء فرب قصد المؤلف بيان العطف لقول أي بنفي شيء عن شيء

(قوله) وأما السالبة فمحولة عليها ، إذ لا تحقق لمعنى الجمل فيها لأن معنى الجمل جعل الشيء على شيء فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية بالحملية بثلاثة أوجه أحدها تشابهها في الطرفين وبيان ذلك ان الحملية هي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة والسالبة مثلها في ذلك والمفرد بالقوة هو الذي يمكن أن يعبر عنه بلفظ مفرد فيدخل في الحملية نحو قولنا الشمس طالعة يلزمه النهار موجود مما طرفاه غير مفردين إذ يمكن أن يعبر عنها بمفردين وأقاربها ان هذا ذاك بخلاف الشرطية فانه لا يمكن أن يعبر عن أطرافها بالفاظ مفردة فلا يقال هذه القضية تلك القضية بل ان تحقق هذه القضية تحقق تلك القضية واما ان تحقق هذه القضية يتحقق تلك القضية وسيأتي في آخر بحث الشرطيات وجه التسمية بالمتصلات والمنفصلات في الموجبات والسوالب ان شاء الله تعالى (قوله) ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم ، بان يكون عين التالي جزءا ونقيض المقدم شرطاً (قوله) أو عكسه ، وهو اشتراط عين المقدم بنقيض التالي فالعكس بالتقديم والتأخير بين المقدم والتالي لاين العين ﴿١٠١﴾ والنقيض وكذا في مانعة الجمع

(قوله) ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم ، بان يكون نقيض التالي جزءا الشرطية و (قوله) وعكسه ، أراد بالعكس اشتراط نقيض المقدم بعين التالي بان يكون عين التالي شرطاً ونقيض المقدم جزءا فالعكس بالتقديم والتأخير كما عرفت (قوله) في الحقيقية ، وعكسه أراد بالعكس مثل ما عرفت في مانعة الخلو (قوله) فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى ، هذا التعريف يتناول اللزومية الكاذبة لان الحكم للعلاقة والذي اعتمده في شرح الشمسية وعدل عن تعريف اللزومية بأنها التي صدق التسالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما وقال هذا التعريف لا يتناول اللزومية السكاذبة لعدم اعتبار صدق التالي فيها (قوله) سواء

(فحملية) اي تسمى حملية الاولى موجبة والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقيق معنى الجمل (١) في الموجبة واما السالبة فمحولة عليها اما لمسابتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها ولا لان لاجزائها استعداد قبول الجمل (٢) (ولا) يمكن الحكم كذلك (فشرطية (٣)) اي فالقضية شرطية ووجه التسمية انها مشتملة على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحا في المتصلة ومستلزمة لاشتراط عين التالي (٤) بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم (٥) وعكسه في مانعة الجمع ولاشتراط عين التالي بنقيض المقدم (٦) وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقية وستقف على بيان ذلك بأمثلته عن قريب ان شاء الله تعالى ، وهي تنقسم الى متصلة ومنفصلة (فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير) نسبة (اخرى) سواء كان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين

(١) قوله لتحقيق معنى الجمل اي حمل القيام على زيد مثلا اذا قلت زيد قائم اه (٢) قوله أو لان لاجزائها استعداد قبول الجمل اذ لو رفع الساب حصل الجمل اه (٣) وسميت شرطية لاشتغالها على أدوات الشرط نحو كلما ومتى واذا وإن ولو وسميت متصلة لاتصال احد جزئها بالآخر اه جلال (٤) قوله عين التالي بنقيض المقدم نحو كلما كان شجراً فهو لاحجر وعكسه نحو كلما كان حجراً فهو لاشجر اه (٥) قوله نقيض التالي بعين المقدم نحو كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وعكسه نحو كلما كان حجراً لم يكن شجراً اه (٦) قوله ولاشتراط عين التالي بنقيض المقدم نحو كلما لم يكن هذا زوجا كان فرداً وعكسه نحو كلما لم يكن فرداً كان زوجا وقوله واشتراط نقيض التالي نحو كلما كان زوجاً لم يكن فرداً وعكسه كلما كان فرداً لم يكن زوجا اه

كان النسبتان ثبوتيتين الخ ، كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل ليس بتواجد وكقولنا ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار بموجود ولم يذكر المؤلف من أمثلة الموجبة الا ما كانت النسبتان فيها ثبوتيتين

(قوله) فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية ، حق العبارة الى بيان وجه الجمل على الموجبة كما هو ظاهر عبارة الشرح اه اسمعيل بن محمد اسحق ح (قوله) لان الحكم للعلاقة ، يبيّن بعد هذا في الام وفي شرح الرسالة لان الحكم للعلاقة ان طابق الواقع كان الحكم متحققاً والعلاقة أيضاً متحققة وان لم يطابق الواقع فاما لعدم الحكم في الواقع أو لثبوته من غير علاقة انتهى ولعل هذا ما يبيّن له اه ح عن خط شيخه

(قوله) أو نفيها أي حكم الخ ، بيان لعطفه على ثبوت نسبة الخ (قوله) على تقدير نسبة أخرى ، وهذه هي المتصلة السالبة والحاصل ان المتصلة الموجبة ما حكم فيها بثبوت الانفصال بين قضيتين والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما وسيأتي مثال السالبة قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك ، أي سواء كانت النسبتان ثبوتيتين الخ ولم يذكر المؤلف عليه السلام من أمثلة السالبة فيما يأتي الا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) كعلية طلوع الشمس ، زاد في شرح الشمسية ككون المقدم معلولاً للتالي وكونها مأمولى علة واحدة وكونها متضايقتين فخذ منه بعون الله تعالى (قوله) ليس البتة ، اللام للعهد أي القطعة المعلومة التي لا تردد فيها وقطع الهمة فيها بمزول عن القياس لانها همة وصل لكنه هو المسموع يقال ليس البتة بهتج الهمة ذكره في ١٠٢ شرح اللب (قوله) بتنافي نسبتين ، الى قوله هذه وهي الموجبة لم يذكر المؤلف

(أو نفيها (١)) أي حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير نسبة أخرى كذلك وسواء حكم في القضية الشرطية بالثبوت أو النفي (لزوماً) بأن يكون هناك امر به يستصحب المقدم التالي كعلية (٢) طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (أو اتفاقاً) بأن لا يكون هناك امر كذلك كقولنا كلما كان الانسان ناطقاً فالخمار ناهق (فتصلة) أي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع موجبتان لزومية واتفاقية وقدمتلتا وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود (٣) أو ليس البتة ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود لا لا كاتب (٤) وهذا بناء على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فتقطع على ما هو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد (٥) بقيد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان لم تقيد بشيء منهما سميت مطلقة (و) ان حكم في القضية الشرطية (بتنافي نسبتين) سواء كان النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين (٦) او مختلفتين (٧) وهذه (١) بالجر عطف على ثبوت أي حكم فيها بنفي نسبة إيجابية على تقدير أخرى موجبة اه من شرح الجلال على التهذيب (٢) وانتضايقتان أما في العلية فبأن يكون الاول علة للتالي كما مثل أو معلولاً له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكون مأمولى علة واحدة. كقولنا ان كان النهار موجوداً كان العالم مضى فان وجود النهار وانضاء العالم معلولان بطلوع الشمس واما انتضايقتان فبأن يكونا متضايقتين كقولنا ان كان زيد أباً عمرو كان عمرو ابنه اه قطب (٣) في شرح الجلال فليس النهار موجوداً اه (٤) فانه لامناضة بين مفهوم الاسود والكاتب في الواقع ولكن اتفق بحسب القرض المذكور بتحقيق السواد وانتفاء الكتابة اه شيرازي (٥) والمراد بالتقييد الاعتبار كما ذكره الشريف (٦) نحو العدد اما أن لا يكون فرداً أو لا يكون منقسماً بمتساويين اه ح (٧) نحو العدد اما ان لا يكون زوجاً واما ان

(قوله) على ثبوت نسبة الخ ، ينظر اذ قول الشارح أي حكم في القضية الشرطية الخ مثل قوله فيما سبق أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء وقد حمل التناضي على أنه بيان للمعنى لا للعطف اه ح عن خط شيخه يقال الموضوعان مختلفان في المتن ففي ماسر فان كان الحكم فيها الخ وهما هنا فان حكم الخ فالكلام مستقيم فتأمل اه حسن مغربي ح (قوله) والحاصل ، الخ وتحققه ان المراد من ثبوت نسبة على تقدير أخرى هو ثبوت الاتصال بين الجزئيتين سواء تحقق مع الإيجاب أو النفي فتقول ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار موجوداً موجبة متصلة لانه حكم فيها باتصال نسبة المقدم بالتالي وإيجاب الحكم بين القضيتين وان كانت النسبة في أحدها نفياً فانه غير ملاحظ للنسبة أجزاء القضية بل المصحح لتسميتها موجبة

الحكم بالاتصال المقدم بالتالي كأنك قلت طلوع الشمس متصل به عدم وجود الليل واما السالبة التي عبر عنها بقوله أو نفيها فهي ما حكم فيها بنفي الاتصال بين المقدم والتالي ولذلك مثلاً ذلك بنحو ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود فدخلت أداة السلب لنفي الاتصال كأنك قلت طلوع الشمس ينتهي عند وجود الليل اه ح قوله والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما ، مثلاً قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجوداً سالبة وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود موجبة فلا تغفل اه شرح شيرازي على التهذيب ح (قوله) كون المقدم معلولاً ، كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة اه قطب (قوله) معلولي علة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضى فان وجود النهار وانضاء العالم معلولان لطلوع الشمس اه شرح قطب (قوله) وكونها متضايقتين ، كقولنا ان كان زيد أباً عمرو كان عمرو ابنه اه قطب

عليه السلام من أمثلة المنفصلات الموجبات والسوابب الا ما كان النسبتان فيهما ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) برفع تنافي النسبتين، يعني حكم بسبب المناقاة في الصدق والكذب أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط وسيأتي أمثلتها ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك، أي سواء كان النسبتان الخ، وقد عرفت أنه عليه السلام لم يذكر الا ما كانت النسبتان ثبوتيتين (قوله) عنادا، بان يكون في الطرفين أو في أحدهما ما يقتضي التنافي بينهما وينظر في تحقق كون أحد الطرفين مقتضياً ﴿١٠٣﴾ للتنافي فيهما وفي مثال ذلك ولو

اقتصر على الطرف الاول كما في عبارة غيره لكان أولى (قوله) في أي مادة، ليخرج ماسياً من المناقاة بين السواد والكتابة (قوله) أو أخص من تقيض الآخر في مائة الجمع، مثل هذا حجر تقيض لاجبر فلو قلت هذا انسان فهو أخص من تقيض حجر لعموم لاجبر وانما لم يجتمع الاخص من التقيض مع الآخر لأن الاخص اذا ثبت ثبت الأعم وهو التقيض فالاجتماع مع الاخص مستلزم للاجتماع مع الأعم (قوله) أو أعم من تقيض الآخر في مائة الخلو، مثل قولك اما لاجبر واما لاشجر فتقيض لاشجر شجر فلو قلت هذا لاجبر فهو أعم من شجر وكذا عكسه أيضاً وانما امتنع الخلو عن الأعم وعن الآخر لأن الأعم من التقيض اذا انتهى انتهى الاخص الذي هو التقيض فيلزم من الخلو عن الأعم وعن الآخر الخلو عن الآخر وتقيض (قوله) أو يكون كاتباً غير أسود، فالتنافي بين الطرفين واقع لانداهما بل بحسب خصوص المادة (قوله) وربما يقال مائة الجمع ومائة الخلو، المراد كل واحدة منهما ولذا قال فيها ولم يقل فيهما (قوله) مطلقاً، أي من غير تقييد بلفظ فقط (قوله) وبهذا المعنى يكون أعم، اذ المطلق أعم من المقيّد لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقة

هي الموجبة (أو لا تنافيها) (١) أي حكم في القضية الشرطية برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواء كان ذلك الحكم (عناداً) بأن يكون في الطرفين أو في أحدهما ما يقتضي التنافي بينهما بأن يكون مفهوم كل واحد منهما في أي مادة تقيضاً للآخر أو مساوياً لتقيضه (٢) في الحقيقة أو أخص من تقيض الآخر في مائة الجمع أو أعم من تقيض الآخر في مائة الخلو يظهر للمتأمل (أو) كان الحكم (اتفاقاً) بأن لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في أي مادة بل في مادة مخصوصة كالنفاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب أو يكون كاتباً غير اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثانية اتفاقية وسواء كان الحكم بالتنافي أو برفع التنافي (صدقا وكذباً) كما في الحقيقة (٣) (أو أحدهما) اما صدق فقط (٤) كما في مائة الجمع (٥) أو كذبا فقط كما في مائة الخلو وسميت الاولى حقيقية لآز التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الآخرين لأنه في الصدق والكذب معاً فهي احق باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مائة الجمع لاشتمالها على منعه بين طرفيها والثالثة مائة الخلو لان الواقع لا يخلو عن أحد طرفيها وربما يقال (٦) مائة الجمع ومائة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقاً وكذباً مطلقاً (٧) وبهذا المعنى يكون أعم (٨) والمراد بالتنافي في الصدق ان لا يصدق

يكون منقهما وتساووين ونحو العدد اما ان يكون زوجاً واما ان لا يكون منقهما تساووين احم (١) قوله أو لا تنافيها يعني كما في السوابب وقوله بتنافيها سابقاً يعني كما في الموجبات اه (٢) تقيضاً للآخر تكون العدد زوجاً أو ليس زوج والمساوي لتقيضه ككونه زوجاً أو فرداً اه سعد الدين (*) نحو هذا العدد اما زوج واما فرد فان الفرد مساو لتقيض زوج وهو لزوج وهو مفهوم زوج مساو لتقيض فرد وهو لافرد والعكس اه (٣) أي المنفصلة ومعنى التنافي صدقاً وكذباً انهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً أيضاً اه وسميت حقيقية لتحقيق الانفصال فيها من جاني الصدق والكذب معاً اه جلال (٤) قوله اما صدقاً فقط أي من غير ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب اه شرح ثبسية (٥) قوله كما في مانعه الجمع نحو هذا شجر أو حجر وقوله كما في مائة الخلو نحو زيد اما في البجز واما ان لا يفرق اه (٦) قوله وربما يقال مائة الجمع ومائة الخلو وكذا عبارة شرح الشدسية وشرح الطالع وكان اظاهر الاتيان بأو اه (٧) قوله مطلقاً يعني من غير تقييد بقولنا لا كذباً في مائة الجمع أو لصدق تنافي مائة الخلو اه (٨) أي من مائة الجمع فقط أو مائة الخلو فقط لان المطلق أعم

أي من غير تقييد بلفظ فقط (قوله) وبهذا المعنى يكون أعم، اذ المطلق أعم من المقيّد لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقة (قوله) وانما لم يجتمع الاخص، كالانسان من التقيض كلالاجبر مع الآخر كالحجر اه ح (قوله) فالاجتماع مع الاخص، أي اجتماع امر ثالث وهو المشار اليه اه ح عن خط شيخه فلو فرض اجتماع المشار اليه مع العينين لزم اجتماع التقيضين وهو محال اه ح عن خط شيخه (قوله) مع الأعم، شكك عليه السيد عبد الله الوزير ح (قوله) وتقيضه، يعني لوقلنا يصبح الخلو عن الطرفين وقد ارتفع تقيض أحدهما بارتفاع الطرف الأعم منه لزم الخلو عن التقيضين وهما لا يرتفعان كما لا يجتمعان اه عبد الله بن علي الوزير ح

معاً على شيء وفي الكذب ان لا يسلبا معاً عن شيء (فمنفصلة (١) اي بالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنتا عشرة (٢) بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق (٣) انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصلة فتكون اذاً ثمان عشرة «مثال الحقيقية (٤)» وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة ولا وقوعها في الصدق والكذب معاً موجبة (٥) دائماً اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون هذا العدد فرداً (٦) وهذا يستلزم كلما لم يكن هذا زوجاً كان فرداً وكلما لم يكن فرداً كان زوجاً وكلما كان زوجاً لم يكن فرداً وكلما كان فرداً لم يكن زوجاً (٧) لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم تقيض الآخر والا لزم صدقهما معاً وتقيض كل منهما يستلزم عين الآخر والا لزم كذبهما معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجاً أو منقسماً بمساويين وهذا يستلزم ليس البتة ان لم يكن هذا العدد زوجاً فهو منقسم بمساويين الى آخرها «ومثال مانعة الجمع» وهي منفصلة (٨) حكم فيها بوقوع المنافاة أولاً ولا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائماً (٩) اما ان يكون هذا شجراً أو حجراً (١٠) وهذا يستلزم كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وكلما كان حجراً لم يكن شجراً متصلتين (١١) جعل في احدهما عين مقدمها شرطاً وتقيض تاليها جزءاً وفي

لا بالمعنى الاول وقد ذكر هذا المحقق اليهودي (قوله) الى أنها اثنتا عشرة «لانهاندية وواقية مضروبان في المتنافيتين صدقا وكذبا فقط والست مضروبة في الايجاب والسلب (قوله) الى آخرها، ليس البتة ان لم يكن منقسماً بمساويين فهو زوج ليس البتة ان كان هذا زوجاً فليس منقسماً بمساويين ليس البتة ان كان منقسماً بمساويين فليس زوج

من المقيد اه (١) وسميت منفصلة لانفصال احد جزئها عن الآخر الانفصال الكامل كما في الحقيقية والناقص كما في مانعة الجمع ومانعة الخلو كما ستعرف به اه جلال (٢) حقيقة، موجبة وسالبة لزومية واتفاقية هذه اربع ومانعة الجمع كذلك ومانعة الخلو كذلك تكون اثنتي عشرة اه (٣) قوله والتحقيق انها تنقسم اليهما، أقول اثبات الواسطة بين اللزومية والاتفاقية وان كان غير مشهور فليس من مخترعات المؤلف عليه السلام بل قد ذهب اليه السيد قدس سره لكنه على وجه غير هذا فانه قال ان اعتبر في الحكم بالاتصال كونه لعلاقة فالتصلة لزومية او اعتبر كونه لا لعلاقة فالتصلة اتفاقية وان لم يعتبر شيء منهما فالتصلة مطلقة انتهى «قات» وما بني عليه المؤلف مشكل جداً لانه يلزم ان يكون قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان الحمار ناهقاً لزوماً لزومية ونحوه وان تكون القضايا المستعملة في الاستدلال بالقياس الاستثنائي مطلقة لعدم تقييدها بالزوم مع ان الاعتبار اللزومية وكان الاولى ان يقتضي اثر السيد المحقق اه لعله من انظار السيد حسين الاخفش اه (٤) قوله مثال الحقيقية مبتدا خبره اما ان يكون ولما قال وهي منفصلة دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم الشيخ خرجنا اه وقوله وهي منفصلة الخ هو حد الحقيقية اه (٥) قوله موجبة حال من الحقيقية وقوله وسالبة معطوف عليه اه (٦) فان زوجية العدد وفرديته لا يصدقان ولا يكذبان اه (٧) اي فبهذه المنفصلة الحقيقية استلزم اربعاً كما ذكر وقوله لان عين الخصلة للاستلزام اه (٨) دخات مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم فيها الخ خرجت اه (٩) ضرب على قوله دائماً في نسخة المؤلف ولم يذكرها في القطب اه (١٠) فانهما لا يصدقان للتنافي بينهما ولكن قد يكذبان بان يكون هذا الشيء شيئاً آخر كالانسان مثلاً اه شرخ تهذيب (١١) لانصاهما بشيء واحد اي لصحة اطلاقها على شيء واحد اه

(قوله) والا لزم ، أي وإن لم نقل بالاستلزام المذكور لم الخ (قوله) ليس البتة أما أن يكون هذا انساناً أو ناطقاً ، فهذا السلب أعنى سلب منع الجمع صادق وسلب منع الخلو كاذب ولعل هذا مبني على أن المشار اليه شخص إنسانى كزيد لئلا يرد أن هذا المثال يصدق فيه سلب منع الخلو بان يكون ناطقاً فتمل (قوله) ليس البتة أن كان هذا انساناً فهو لا ناطق ، هذا مثال لسلب اللزوم فسلب هذا اللزوم في منع الجمع صادق لافي منع الخلو فانه كاذب إذ يمنع خلو المشار اليه عن الانسان بان يكون لا انسان وعن لاناظر بان يكون ناطقاً واذا امتنع خلو لم يصدق سلب منع الخلو (قوله) متصلتين ﴿١٠٥﴾ كذلك أي في جعل احدهما الخ

الاخرى عين تاليها شرطاً وتقيض مقدمها جزاء والا لزم صدق الطرفين معاً وسالبة ليس البتة أما أن يكون هذا انساناً أو ناطقاً وهذا يستلزم ليس البتة أن كان انساناً فهو لا ناطق وإن كان ناطقاً فهو لا انسان متصلتين كذلك « ومثال » مانعة الخلو وهي منفصلة (١) حكم فيها بوقوع المناقاة اولا وقوعها في الكذب (٢) فقط موجبة ، دائماً اما أن يكون هذا لاشجراً أو لاجراً وهذا يستلزم كلما كان شجراً فهو لاجراً وكلما كان حجراً فهو لاشجراً متصلتين جعل في احدهما تقيض مقدمها شرطاً وعين تاليها جزاء وفي الاخرى تقيض تاليها شرطاً وعين مقدمها جزاء والا لزم كذب الطرفين (٣) معاً وسالبة ليس البتة أما أن يكون زيد شجراً أو حجراً وهذا يستلزم ليس البتة أن كان زيد لاشجراً فهو حجراً وإن كان لاجراً فهو شجراً متصلتين كذلك ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال (٤) والافصال (٥) في الموجبات ومشابهة السوالب للموجبات في الاطراف او غيرها (٦) كما في الجملة (والجزء الاول من الجملة موضوع) أي يسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدا والفاعل (٧) (و) الاول (من الشرطية مقدم) لتقدمه طبعاً في (١) دخل فيها مانعة الجمع والخلو ومانعة الجمع فلما قال حكم فيها الخ خرجنا اه (٢) قوله في الكذب فقط أي لا يكذبان معاً اه وقوله موجبة وجد بعده في بعض النسخ دائماً وقدر ضرب عليه اعنى دائماً في نسخة صحيحة اه (٣) فان حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب فانه يجوز أن لا يكون شجراً ولا حجراً اه شيرازي بان يكون انساناً ولكن لا يصدقان والا لكان شجراً وحجراً فلا يصح أن تكون هذه السالبة لرفع التنافي فقط صدقاً لانها تكون كاذبة اه (٤) وهو انهما يطلقان على ذات واحدة اه (٥) وهو انهما لا يطلقان على ذات واحدة اه (٦) من المقابلة واستعداد الاجزاء لقبول الاتصال والافصال اه (٧) فان زيدا في قال زيد موضوع وقال محمول لان محصل معناه زيد قائل أو ذو قول في الزمان الماضي اه شريف (*) لا يقال ان الفاعل ليس جزءاً اولاً من الجملة فلا يشمل قوله والجزء الاول من الجملة موضوع لاننا نقول المراد بالاولية الاولية في التعقل وتعلل المحكوم عليه سابق على تعلل المحكوم به وكذا يأتي مثل هذا في المقدم والتالي اه احمد بن زيد

معنى زيد ذو قيام ولم يذكر الجزء الاول في شرح المختصر وحواشيه ولفظ عبارته ثم المفردات من القضية يسميها المنطقيون محمولا وموضوعاً قال السيد المحقق عدل عن قول ابن الحاجب ويسمى المبتدا فيه موضوعاً والخبر محمولا ليندرج الفعل والفاعل قال وكان

(قوله) في كون الفاعل هو الجزء الاول الخ ، هذا وهم من القاضي رحمه الله نشأ من اعادة ضمير وهو شامل ، الى الجزء الاول وهو حائد الى المحكوم عليه الدال عليه لان يحكم عليه اه سيدي احمد بن محمد ح

ابن الحاجب نظر الى هيئة الشكل الاول فان الشكل يرتد اليه قلت أراد ان ابن الحاجب لم يذكرها لأنها لا يقعان في الشكل الاول قال السيد وقيل انهما يقعان فيه ﴿١٠٦﴾ كقولنا ضحك كل انسان وما ضحك شيء من القرى (قوله) لحصر

المتصلة ووضعا في المنفصلة (و) الجزء (الثاني من الاولى) وهي الحولية (محمول) لعله على الموضوع (ومن الثانية) وهي الشرطية (تال) لانه تابع للمقدم طبعاً او وضعا وكل منهما اى من الحولية والشرطية (اما موجبة او سالبة) كما عرفت (والموضوع ان كان شخصا) معينا كزيد والمسلمين بلام العهد (فشخصية) اى تسمى القضية شخصية ومخصوصة ايضا لان موضوعها شخص مخصوص (والا) (يكن الموضوع شخصا معينا) فان بين كمية افراد (اى افراد الموضوع بسور يحصن القضية عن الاهمال ويبين المقصود منها) كلاً او بعضاً (فمحصورة) اى تسمى محصورة لحصر الموضوع بالشكل الافرادى (١) أو البعض (كلية) في الاول (أو جزئية) في الثاني والذي وقع به البيان يسمى سوراً لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل ونحوه (٢) ما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة الكلية لاشئ ولا واحد وكل ليس وما أفادك معناه (٣) وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها

الموضوع بالشكل الافرادى ، لان السور هو الشكل الافرادى لا الجموعى قال في شرح الشمسية سور الكلية كلى أي كل واحد لا الشكل الجموعى نحو كل نار حارة أي كل واحد من أفراد النار حارة (قوله) لانه يحصر كمية الافراد ، اشارة الى أن التسمية اخذت من سور البلد فكما أنه يحصر البلد ويحيط به كذلك اللفظ الدال على كمية الافراد يحصرها ويحيط بها (قوله) وسور الجزئية بعض وشبهه ، كواحد من الحيوانات انسان (قوله) وكل ليس ، نحو كل انسان ليس بجواد (قوله) وما أفادك معناه ، نحو لافرد من الانسان بجواد (قوله) وبعض ليس ، نحو بعض الحيوان ليس بانسان (قوله) ونحوها ، نحو فرد من الحيوان ليس بانسان وأما الفرق بين أسوار السالبة الجزئية وبيان دلالتها بالمطابقة فذكر في شرح الشمسية اذ المقام لا يحتاجه

(١) لا الشكل الجموعى والفرق بين الشكل الجموعى والشكل الافرادى ان قولنا كل انسان يشبهه هذا الرغيف صادق على تقدير ارادة الكل الافرادى وكاذب على تقدير ارادة الكل الجموعى وان قولنا كل انسان يحمل الف من من حديد صادق على تقدير ارادة الكل الجموعى وكاذب على تقدير ارادة الكل الافرادى وان قولنا كل انسان حيوان صادق على التقديرين فالفرق بينهما بالعموم من وجه وفي المثال الاول بحث لان كل انسان يشبهه رغيفاً اما يصدق اذا اريد كل فرد على سبيل البدلية وهذا ليس مدلول القضية الموجبة الكلية بل مدلولها ان المحمول ثابت لهذا الفرد ولذا الفرد ولذلك الفرد الى آخر الافراد فالحق في التمثيل مثل قولنا كل جزء من هذا المركب علة له فان الشكل الجموعى هنا غير صادق فان مجموع اجزائه عينه لاعلته ومن هنا يعلم ان حصرهم القضية في الشخصية والمحصورة والمهملة والطبيعية باطل فان مثل كل انسان يشبهه هذا الرغيف ليس شيئاً منها وكذا كل انسان يحمل الف من من الحديد وما قيل من انها مهمل بناء على ان المجموع كلى منحصر في فرد فيكون الحكم فيه على الافراد فينبطله ماسياً في من ان المهمل ما تصالح للكلية والجزئية فان المجموع خير صالح لذلك قطعاً فتدبر اه من بعض حواشى شرح الشمسية من خط قال فيه ثقاته من خط المولى ضياء الدين رحمه الله تعالى (*) قيل هذا التقسيم لا يشمل نحو كل القوم رافعة لهذا الحجر على ان يكون الشكل مجموعياً اجيب بان اللام في القوم ان كانت بمعنى العهد الخارجى فالقضية شخصية لان المعنى ان القوم المعين الشخص لجميع اجزائهم رافعة لهذا الحجر وان كانت للاستغراق بمعنى ان مجموع قومه اى جنس القوم كانت القضية مهمل وعلى التقديرين لم تكن خارجة اه من بعض شروح الشمسية (٢) لام الاستغراق او الجميع اه (٣) كل نكرة وقعت في سياق النفي فهو سور سالبة الكلية وقوله وكل ليس نحو كل انسان ليس بجواد اه

(قوله) كقولنا ضحك كل انسان الخ ، هذا المثال من الشكل الثالث فينظر ونظ حاشية واما عدل الى هذا ليندرج الفعل والفاعل في ذلك اندراجهما فيما عداه ويقعان في الشكل الثانى كقولنا ضحك كل انسان وما ضحك شيء من القرى وكأن المصنف نظر الى

هيئة الشكل الاول لان الشكل مرتد اليه اه ح (قوله) فذكر في شرح الشمسية ، والفرق بين الاسوار الثلاثة ان ليس كل ، دال على السلب الجزئى بالالتزام والاخران بالمطابقة وذلك ان النفي اذا دخل على مقيد توجه الى القيد لال الاصل المقيد ولما كان معنى

(قوله) أي وإن لم يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهمة، نحو الانسان في خسر « وتحقيق المقام » بما ذكره في شرح الشمسية وهو ان القضية اذا لم يبين فيها أفراد الموضوع فلا يخلو اما ان تصلح القضية لان تصدق كلية أو جزئية بان يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع أو لم تصلح بان يكون الحكم فيها على طبيعة الموضوع نفسها لا على الافراد فان لم تصلح لان تصدق كلية أو جزئية سميت طبيعية لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الحكم بالجنسية والنوعية ليس على ماصدق عليه الحيوان والانسان من الافراد بل على نفس طبيعتهما وإن صاحت لأن تكون كلية أو جزئية سميت مهمة لان الحكم فيها على أفراد موضوعها وقد أهمل بيان كيتها نحو الانسان في خسر والانسان ليس في خسر أي ماصدق عليه الانسان من الافراد في خسر أو ليس في خسر انتهى ، اذا عرفت ما قلناه اندفع ما يورد هاهنا من الاعتراض بان قولهم وإن لم تبين كمية الافراد فالقضية مهمة صادق على الطبيعة وبان قولهم بتلازم المهمة والجزئية منقوض في بعض المواد اذ يصدق بعض الحيوان جزئي حقيقي ولا يصدق الحيوان جزئي ووجه الاندفاع ان الحكم فيها ذكره وقع على الطبيعة والكلام على ما يصلح لان تكون كلية أو جزئية من المحصورات الاربع التي حكم فيها على نفس الافراد فاندفع الاول واندفع الثاني أيضاً لان التلازم على هذا بين المهمة والجزئية حاصل (قوله) فكل جزئية تصدق مهمة ، اذ كلما صدق الحكم فيه على بعض أفراد الموضوع كما في الجزئية صدق على أفراد الموضوع في الجملة كما في المهمة وبالعكس فاذا صدق بعض الانسان في خسر صدق الانسان في خسر ﴿٧٠﴾ وبالعكس « فان قيل » المهمة مالم تبين

فيها الكلية والجزئية فهي محتملة للكلية ومع احتمال الكلية في المهمة لا تلازمها الجزئية لان الكلية والجزئية متقابلان « قلنا » قد أجاب المحققون من شراح كلام ابن الحاجب بما ملخصه ان التقابل بينهما انما هو باعتبار طرأ عرض للكلية والجزئية أي بيانها بسورهما وأما باعتبار ماصدقها عليه فالجزئية أعم لتحقق الحكم على البعض في ضمن الكل فتأمل والله أعلم (قوله) ان كان على

(والا مهمة) أي وإن لم يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهمة لاهل السور (وتلازم الجزئية) فكل جزئية تصدق مهمة وكل مهمة تصدق جزئية ، ولما كان هذا التقسيم (١) للقضية باعتبار الموضوع وروعي في أسامي الاقسام حالة من تشخص وحصر واهمال « واعلم » ان الشرطية تنقسم الى مثل هذه الاقسام والحاصل ان الحكم بالاتصال والانفصال ان كان على وضع (٢) معين (٣) فهي مخصوصة والا فان بين ان الحكم على تقدير جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم أو بعضها فهي محصورة كلية أو جزئية (١) قوله ولما كان هذا التقسيم أي تقسيم القضية باعتبار الموضوع اهـ (٢) الوضع هيئة حاصلة للجسم من ترتب الاجزاء بعضها الى بعض كالقياس والقعود والاضاع اعم من الزمان لان الزمان مخصوص بالوجودات والاضاع شامل لها والمعدومات اهـ (٣) قوله معين ، أي عين فيها زمان الزوم او حال الزوم اهـ

وضع معين ، نحو ان جئني اليوم في وقت الضحى أكرمك (قوله) جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها الخ ، انما اعتبر في الاوضاع ان تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم لانه لو اعتبر جميع الاوضاع سواء كانت ممكنة الاجتماع أو لا تكون لم تصدق شرطية كلية إما في الاتصال فلان من الاوضاع ما لا يلزم التالي معه كعدم التالي أو عدم لزوم التالي فان المقدم اذا فرض على شيء من هذين الوضعين استلزم عدم التالي أو عدم لزوم التالي فلا يكون التالي لازماً له على هذا الوضع وان كان الثاني لازماً للمقدم مع عدم التالي أو عدم لزوم التالي كان المقدم على هذا الوضع مستلزماً للنقيضين وهو أن يوجد التالي وعدمه أو عدم لزوم التالي وأنه محال فعلى بعض الاوضاع لا يكون التالي لازماً للمقدم فلا يصدق أن التالي لازم في جميع الاوضاع وهو مفهوم الكلية على تقدير اطلاق الاوضاع أي على عدم تقييد الاوضاع بإمكان الاجتماع ذكره في شرح الشمسية

كل الشمول والاحاطة توجه النفي الداخل عليها الى معناها فهو يفيد بالمطابقة نفي الشمول والاحاطة وذلك لا يستلزم الا النفي عن البعض لا غير لانه من ضرورته لا يصدق الابه واما شمول النفي لكل فرد فرد فلا يستلزمه ولا يدل عليه بتطابقة ولا التزام فظهر ان ليس كل ، يدل على السلب الجزئي التزاماً وأما الاخران فدلالتهما عليه بالمطابقة وهو ظاهر وعلى نفي الشمول التزاما عكس ليس كل انتهى المراد نقله ح (قوله) على هذا الوضع ، أي اجتماع عدم التالي مع المقدم اهـ ح

(قوله) وأما الاتفاقية ، أي المتصلة الاتفاقية وهو ما كان التلازم بمجرد الاتفاق والمنفصلة الاتفاقية وهو ما كان التنافي كذلك (قوله) والام تصدق ، يعني الاتفاقية لاتصدق كلية قال في شرح الشمسية اذ ليس بين طرفيها علاقة توجب صدق التالي على تقدير صدق المقدم فيمكن اجتماع علم التالي مع المقدم والا لكان بينهما ملازمة والتالي ليس محققاً على تقدير المقدم على هذا الوضع فعلى بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع وضع المقدم لا يكون التالي صادقاً على تقدير صدق المقدم فلا يكون التالي صادقاً على تقدير صدق الشمسية للشرية لكن الوضع ليس نفس الحال بل هو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض في اتيان والقعود اذ الوضع من المقولات المعروفة ﴿١٠٨﴾ وإنما اعتبر امكان الاجتماع مع المقدم دون امكان تلك الامور في انفسها لان تلك

الامور ربما كانت متمتعة في نفس الامر لكنها تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم فانك اذا قلت كلما كان زيد حماراً كان جيباً كان معناه أن الجسمانية لازمة لجماريتها على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع حماريته ككونه ناهقاً مع ان كون زيد ناهقاً ليس ممكناً في نفس الامر وان كان ممكن الاجتماع مع حماريته (قوله) لاجل كونه قائماً ، الظاهر أن يقال مثل كونه ممكناً (قوله) كلما ومهما ونحوهما الخ ، وامثلة هذه الاقسام على ترتيب المؤلف عليه السلام كلما أو مهما أو متى كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ودائماً اما ان تكون الشمس طالعة أو لا وقد يكون اذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً وقد يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجوداً وليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة اما أن تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجوداً وقد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً وقد لا يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجوداً (قوله) وبإدخال السلب على سور الايجاب السكبي ، كقولنا ليس كلما في المتصلة وليس دائماً في المنفصلة اذ يصل برفع الايجاب السكبي تنقق السلب الجزئي ومثال الشرطية المهمة أن تطلق لفظة (قوله) من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ، في هامش حاشية الشريف على القطب أشار بهذا ان المراد بالوضع ليس هو المعنى المصطلح بين الحكماء وهو انه هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة اهـ (قوله) وقد يكون اذا كانت الخ ، هذه صادقة لصدقها كلية فالاولى ان يمثلها بجزئية لاتصدق كلية فيقال قد يكون اذا كان هذا الشيء حيواناً كان انساناً يجعل المقدم الاخر والتالي الاخص وكذا الثانية فيقال مثلاً قد يكون اما ان يكون هذا الشيء حيواناً واما ان يكون

والا فهملة فالواضع في الشرطية كالافراد في الحلية وهذا كله في اللزومية والعنادية واما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو الاوضاع الكائنة في نفس الامر لاجمع الاوضاع الممكنة الاجتماع والام تصدق (١) كلية اصلاً والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المقدم عليها وهي ما يحصل للمقدم باعتبار اقتراحه بالامور التي يمكن اجتماعه معها فان المجتمعين يحصل لكل منهما رضى بالقياس الى الاخر وهو كونه مجتمعاً معه . مقارناً اياه فاذا قلنا كلما كان زيد انساناً كان حيواناً فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانية زيد لاجل كونه قائماً او قاعداً او كائناً او ضاحكاً وكون الشمس طالعة او غير طالعة الى غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيواناً فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع كونه ناطقاً او ضاحكاً لا على وضع كونه صاهلاً او ناهقاً وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما ونحوها وفي المنفصلة دائماً وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون وبإدخال السلب على سور الايجاب السكبي (٢) واهمل هذا التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات ﴿ولما فرغ﴾ من الكلام في اقسام القضايا (٣) أخذ في أحكامها وفيها ثلاثة مباحث أولها التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها عكس (١) أي لو اعتبر جميع الاوضاع الممكنة اهـ ﴿﴾ أي الاتفاقية كلية اهـ قطب (٢) يعني في المختصر لا في الشرح لما سر في قوله واعلم الخ اهـ (٣) أي الحلية والشرطية الى متصلة اتفاقية ولزومية والى متصلة عادية واتفاقية اهـ

البتة اما أن تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجوداً وقد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً وقد لا يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجوداً (قوله) وبإدخال السلب على سور الايجاب السكبي ، كقولنا ليس كلما في المتصلة وليس دائماً في المنفصلة اذ يصل برفع الايجاب السكبي تنقق السلب الجزئي ومثال الشرطية المهمة أن تطلق لفظة (قوله) من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ، في هامش حاشية الشريف على القطب أشار بهذا ان المراد بالوضع ليس هو المعنى المصطلح بين الحكماء وهو انه هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة اهـ (قوله) وقد يكون اذا كانت الخ ، هذه صادقة لصدقها كلية فالاولى ان يمثلها بجزئية لاتصدق كلية فيقال قد يكون اذا كان هذا الشيء حيواناً كان انساناً يجعل المقدم الاخر والتالي الاخص وكذا الثانية فيقال مثلاً قد يكون اما ان يكون هذا الشيء حيواناً واما ان يكون

أن ولو وإذا في الاتصال ولقطة أما في الانفصال كقولنا إن كانت الشمس طالمة فالنهار موجود وأما أن تكون الشمس طالمة وأما أن لا يكون النهار موجوداً (قوله) وقدم التناقض على الآخرين لتوقعها عليه ، أي على التناقض وذلك لأنه سيأتي في العكس المستوي وعكس النقيض قولهم في بعض القضايا لو لم تنعكس لصدق نقيضها كما ستعرف ذلك فقد توقفا على معرفة النقيض فلذا قدم مباحثه (قوله) لما كان المراد هنا تناقض القضايا ، اذ الكلام في أحكامها وأما تناقض المفردات الواقعة في أطراف القضايا فتعرف بالمقايسة فلا حاجة إلى إدراجها في تعريف التناقض هاهنا ذكره الشريف في حاشية شرح الشمسية (قوله) والافان التناقض يقع بين المفردات ، وقد صرحوا بذلك فانهم يذكرون تقاض أطراف القضايا كقولهم في عكس ﴿١٠٩﴾ النقيض تبديل نقيضي الطرفين وكافي

مباحث النسب الاربع فانهم يذكرون نقيضي المتساويين وغيرها وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام أن التناقض يجري في المفردات حقيقة وهو خلاف ما صرحوا به فانهم ذكروا ان التصورات لا تقايس لها ولهذا قال الشريف في حواشي شرح المختصر ما ذكره من تقاض أطراف القضايا بانهم اعتبروا نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجاباً وسلباً قال ويسمون هذا نقيضاً بمعنى السلب مجازاً وعبارة شرح الشمسية الاختلاف جنس بعيد لأنه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين مفردتين كالأسماء والأرض فلم يذكر التناقض في المفرد واليزدي قيد بالقضيتين أما لأن التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل وأما لأن الكلام في تناقض القضايا (قوله) بالعدول والتحصيل الخ ، يعني اختلاف القضيتين بكون أحدهما محصلة والاخرى معدولة أو بكون أحدهما محصورة والاخرى مهمة

النقيض وقدم التناقض على الآخرين لتوقعها (١) عليه فقال

التناقض (٢)

(اختلاف القضيتين بحيث يلزم لآته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس (٣)) لما كان المراد هنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والافان التناقض يقع بين مفردات وبقية الحديث يخرج الاختلاف بالعدول (٤) والتحصيل والمحصر (٥) والاهمال اذ لا يلزمه

(١) أما توقف عكس النقيض فظاهر وأما توقف العكس المستوي فلما يأتي من أنه لو لم يصدق لصدق نقيضه اهـ (٢) التناقض من أحكام القضايا ومباحثها المحتاج إلى معرفته لتوقف رد الاشكال الثلاثة الأخيرة إلى الأول على العكس وتوقف القطع بصحة العكس على ابطال نقيضه وهو المسمى بقياس الخلف كما ستعرف ولهذا قدمه على العكس وأيضاً لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب ابتداء بل أما على ابطال نقيض المطلوب ويلزم صدقه وأما على تحقيق ملزوم صدق المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذا احتجج إلى بيان النقيض والعكس اهـ (٣) قوله وبالعكس زائد لا حاجة إليه وهو مندرج في قوله من صدق كل كذب الاخرى لأن المراد من لفظة كل وكذا من لفظة الاخرى أهم من الاصل والنقيض وما نعم لو قال بحيث يلزم لذاته من صدق هذه القضية كذب الاخرى لا احتجج إلى ذكر قوله وبالعكس اهـ شرح شيرازي (٤) المعدولة من القضايا ما كان حرف السلب كلا وليس وغيرها مما يشار إليها في معنى الساب جزءاً من أحد جزءها أما من الموضوع فقط كقولنا الاحي حماد وتخص بمعدولة الموضوع أو من المحمول فقط كقولنا الجماد لاعالم وتخص بمعدولة المحمول أو من كليهما كقولنا الاحي لاعالم وتخص بمعدولة الطرفين وصحيت معدولة لأن حرف الساب موضوع اسب النسبة فاذا استعمل في هذا المعنى كان معدولاً عن معناه الأصلي فسميت هذه القضية التي هذا الحرف جزء من أحد جزئها أو من كل منهما معدولة تسمية للكل باسم الجزء والمحصلة أن لا يكون حرف الساب جزءاً من طرفيها سواء كانت موجبة أو سالبة كقولنا زيد قائم زيد ليس بقائم ووجه التسمية أن حرف الساب إذا لم يكن جزءاً لشيء من طرفيها فكل واحد منها وجودي محصل اهـ من شرح التقريب اسيدنا احمد بن الحبشي رحمه الله تعالى (٥) المحصر نحو كل

انساناً وكذا الكلام في الجزئين السالين مثلاً قد لا يكون إذا كان هذا الشيء عدداً كان منقسماً بتساويين وفي المنفصلة قد لا يكون أما أن يكون هذا الشيء عدداً وأما أن لا يكون منقسماً بتساويين والله اعلم اهـ املاح من خط شيخنا (قوله) ان التصورات لا تقايس لها ، ينظر في هذا مع ماسر لسيلان عند تكلمه على قول ابن الامام في بحث العلم بمعنى يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق اهـ سيدي احمد بن محمد (قوله) واليزدي ، عطف على شرح الشمسية اهـ الظاهر أن قوله واليزدي ابتداء كلام اهـ سيدي احمد لكن يلزم على هذا أن يكون أما لأن التناقض الخ من كلام المحشي كما يتبادر إلى الفهم وليس كذلك بل ذلك كلام اليزدي إلى آخر القولة فاعطف على قوله وعبارة شرح الشمسية متوجه اهـ من خط ولده سيدي عبد الكريم بن احمد ح

فلا يوجب اختلافاً في مفهوم النسبة فإنه وإن كان لذات واحدة وضمان أحدهما وجودي كالجماد والآخر عدي كالأحيوان وعبر عنها تارة بالوجودي وتارة بالعدي وحكم فيها بالحالتين بحكم واحد لم يحصل هنالك قضيتان متخالفتان في المفهوم حقيقة ذكره الشريف (قوله) فإن السكيتين الخ، الصواب وأيضاً فإن السكيتين الخ فإن خروج ما ذكر من قيد الحيثية أعنى قوله بحيث يلزم الخ لاجل الكذب في السكيتين والصدق في الجزئيتين (قوله) أي يلزم لذاته الخ، هذا التفسير للعكس يندفع به ما أورده

لذاته من صدق أحدهما كذب الأخرى فلا يحتاج معه إلى التقييد بالإيجاب والسلب إذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شأنه إلا به وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الأخرى من غير نظر إلى ذاته بل بواسطة (١) مثل زيد إنسان زيد ليس بناطق فإن صدق أحدهما وكذب الأخرى بواسطة إن كل ناطق إنسان، وبخصوص مادة نحو كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بحيوان ونحو بعض الإنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان فإن الصدق والكذب لخصوص المادة لذات (٢) الاختلاف بين السكيتين والجزئيتين فإن السكيتين قد تكذبان (٣) نحو كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان إنسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بإنسان فقولته يلزم لذاته من صدق كل كذب الأخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فإنه لم يكن الكذب فيها لازماً في كل مادة لصدقها في بعض المواد كما عرفت (٤) وقوله بالعكس أي يلزم لذاته من كذب كل صدق الأخرى ويخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة السكيتين لانقضاء لزوم الصدق فيها لكذبها في بعض المواد كما عرفت (وشرطه الاتحاد) فلا تختلف النسبة الحكيمة لاختلاف ذات الموضوع (٥)

إنسان حيوان والاهمال نحو الإنسان حيوان وقوله فلا يحتاج معه أي مع قوله بحيث يلزم الخ اه (١) قوله بل بواسطة وفي نسخة بل بواسطة باللام يعني بواسطة مساواة محمول كل منهما المحمول الأخرى اه وقوله أو بخصوص مادة يعني لذاته وفي نسخة أو بخصوص باللام أيضاً اه (٢) قوله لذات الاختلاف بين السكيتين أي بل لأن سلب الأعم من الإخص كاذب اه جلال وقوله والجزئيتين أي لا لكونهما كليتين كالمثالين الأولين ولا لكونهما جزئيتين كالمثالين الآخرين اه (٣) فعمل أن صدق إحدى السكيتين والجزئيتين المتقدمتين وكذب أحدهما لخصوص المادة لا لكونهما كليتين أو جزئيتين اه (٤) في المثالين المتقدمين اه (٥) إشارة إلى دفع ما قيل من قوله وبالعكس زائد لا حاجة إليه لكن فيه قد يقال إذا كانا كاذبتين معاً فقد أخرجهما قوله من صدق كل الخ إذ لا يصدق على واحدة منهما أنها صادقة فحينئذ لا فائدة لقوله وبالعكس سوى كشف ما يكون التناقض عليه في نفس الأمر من غير إفادة احترازه شيئاً (٥) فالمعتبر ذات الموضوع والمحمول لا لفظهما لأن قولنا زيد إنسان زيد ليس بيشتر تناقض خلافاً لما في الجواهر اه

الهيرازي من أن قيد وبالعكس غير محتاج إليه (قوله) فلا تختلف النسبة الحكيمة، إشارة إلى ما ذكره القاري من أن الشرط ليس إلا اتحاد النسبة الحكيمة ومع اتحادها يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات المعروفة فلذا قال المؤلف عليه السلام فلا تختلف النسبة الحكيمة في ذات الموضوع الخ إذ مع الاختلاف في شيء من هذه الأمور يحصل اختلاف النسبة الحكيمة وقوله لاختلاف علة لقوله فلا تختلف (قوله) في ذات الموضوع، زاد المؤلف عليه السلام لفظ ذات إشارة إلى أن الشرط في تناقض القضيتين هو اتحادهما في ذات الموضوع أو المحمول لا في لفظهما إذ لو اشترط اتحادهما في اللفظ لورد هذا إنسان هذا ليس بيشتر فانهما تقيضان مع اختلافهما في اللفظ ذكر ذلك شراح كلام ابن الحالج ما خلا صاحب الجواهر فإنه قال يختلف في شرائط التناقض فمنهم من قال الاتحاد اللفظي والمعنوي شرط في تحقق التناقض وعليه المحققون قال ولا نسلم أن مثل زيد إنسان زيد ليس بيشتر تقيضان ومنهم من اقتصر على الاتحاد المعنوي سواء تحقق الاتحاد

(قوله) وحكم فيها بالحالتين، عبارة الشريف وحكم عليها في الحالتين اه ح (قوله) الصواب وأيضاً فإن السكيتين، انظر في هذا بل الظاهر أنه تعليل للاول اه ح عن خط شيخه (قوله) يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات، بل في جميع الوحدات المعبرة في تحقيق التناقض كما سيأتي إن شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد ح (قوله) علة لقوله فلا تختلف، بل هو علة للمعنى وهو اختلاف النسبة لا للمعنى اه ح عن خط شيخه (قوله) فانهما تقيضان، كون هذين تقيضين يتأني ما بنى عليه المؤلف في قوله زيد إنسان زيد ليس بيشتر تناقض اه ح

اللفظي أو لم يتحقق وفي المرأة مثل كلام الفراح إلا أنه قال المراد الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع والام لم يكن بين السكية والجزئية تناقض فان ذات الموضوع جميع الافراد في السكية وبعضها في الجزئية وما مختلفان وما في المرأة هو كما في شرح الشمسية قال في المرأة وهذه الوحدة جالبة في الجزئيتين ولا تناقض فلا بد من اعتبار شرط آخر وهو الاختلاف في الكم (قوله) أو غير ذلك المشهور أنهم اعتبروا ثمانى وحدات وقد ذكرها المؤلف عليه السلام فينظر ان شاء الله تعالى ما ذلك الغير ولعله في تقيض الموجبات (قوله) ان كانتا، أي القضيتان محصورتين أي الكيتين أو جزئيتين لامهاتين ولا شخصيتين (قوله) والجهة، أي جهة نسبة المحمول الى الموضوع وهي السكية التي هي ثابتة للنفس في نفس الامر وذلك ان النسبة في الواقع لابد من ان تكون متكيفة بكيفية كالضرورة والدوام وغيرهما ثم اذا حصلت عند العقل اعتبر ﴿١١١﴾ لها كيفية هي اما عين تلك السكية

أو غيرها ثم اذا اريد وجودها في اللفظ أو ردها عبارة تدل على تلك السكية المتبعة عند العقل اذ الالفاظ بازاء الصور العقلية فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وهي الضرورة النخ الى بسائط الموجبات وهي ثمان لان هذه الاربعة التي ذكرها المؤلف قد اشتملت عليها لان المقيدة بالضرورة أربعة أقسام

(قوله) الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع، المراد بخصوصية ذات الموضوع ملاحظة نفس الموضوع وماهيته من غير نظر الى وصف السكية والبعضية اه ابلج عن خط شيخه (قوله) في خصوصية ذات الموضوع، لان مجرد السور لا يفيد الخصوصية اه منه ح (قوله) فان ذات الموضوع، يعني مع ملاحظة السور اه منه ح (قوله) حاصلة في الجزئيتين، ينظر في حصول الوحدة في الجزئيتين

او المحمول (١) اوفى شرط (٢) او كل (٣) او جزء او زمان (٤) او مكان (٥) او اضافة (٦) او قوة (٧) او فعل (٨) او غير ذلك (٩) (الافى الكم) وهو السكية والجزئية فيشترط اختلافهما فيه (١٠) ان كانتا محصورتين (و) (الافى) (الكيف) وهو الايجاب والسلب (والجهة (١١)) وهي الضرورة والامكان والاطلاق ونحوها (١٢)

(١) كقولنا زيد قائم زيد ليس بضاحك اه (٢) كقولنا الجسم مفرق للبصر أي بشرط كونه أبيض الجسم ليس بفرق للبصر أي بشرط كونه أسود اه (٣) كقولنا بنى تيم يحملون الصخرة أي كلهم بنى تيم لا يحملون الصخرة أي بعضهم اه (٤) كقولنا زيد نائم أي ليلا زيد ليس بنائم أي نهارة اه (٥) كقولنا زيد جالس أي في الدار زيد ليس بجالس أي في السوق اه (٦) كقولنا زيد أب أي لعمرو زيد ليس باب أي لكر اه (٧) كقولنا الحجر في الدن مسكر أي بالقوة الحجر ليس بمسكر أي بالفعل اه (٨) هذه الثمان الوحدات المشهورة يجعل الكل والجزء وحدة والقوة والفعل وحدة أيضا وقد جمعها بعضهم بقوله

كل اضافة وشرط فعل وضع ووقت ومكان حمل

(٩) مثل الاتحاد حالا وتبيرا ومفعولا به وله ومعه ومطلقا ونوعيا وعدديا اذ فصول البدايع (١٠) لان الموضوع حيث يكون أعم تكذب السكيتين وتصدق الجزئيتين كالمشالين اللذين مرأ اه جلال (١١) قوله والجهة لانها لو اتحدتا فيها لم يتناقضا لكذب الضروريتين في مادة الامكان كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة وايس كل انسان كاتب بالضرورة فانهما يكذبان لان ايجاب الكتابة لشيء من افراد الانسان ليس بضروري ولا سلبها عنه وصدق الممكنين فيها كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وليس كل انسان كاتب بالامكان اه شرح شيرازي (*) واشترط الاختلاف في الجهة لان القضيتين في مادة الامكان تكذبان معا ضروريتين لان المتحقق هو الامكان فحسب ويصدقان معا بممكنيتين نحو بالضرورة او الامكان كل انسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب اه جلال (١٢) والتقيض للمشروطة العامة الحينية والتقيض للعرفية العامة الحينية المطابقة اه

لانه قد اشترط الاتحاد في المعنى ومعنى الموضوع في كل من الجزئيتين غير معنى الآخر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان اذ بعض الحيوان المثبت له الانسانية في الاولى غير البعض المنفية عنه في السالبة اه املح من خط شيخه قد دفع هذا في حاشية السعد وفي القطب فتأمل فيما ان شاء الله تعالى اه ح من خط شيخه (قوله) فينظر ان شاء الله تعالى، بل هو اشارة الى دفع النقض الذي أورده بعض محققي متأخري المناقضة عن حصر الوحدات في الثمان قال بل ومن شرط التناقض الاتحاد في الآلة والفاعل والمفعول ونحو ذلك والام يتحقق التناقض مثل زيد كاتب أي بالقلم الواسطي زيد ليس بكاتب أي بالقلم الهندسي زيد يضارب أي عمرا زيد ليس بضارب أي بكر اه لهذا ذهب كثير من المتأخرين الى مذهب الفارابي من الاقتصار على وحدة النسبة الحكيكية لاستزادها تحقق جميع الوحدات عند تحققها اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح

مطلقة عامة ومشروطة عامة ووقفية مطلقة، ومنشرة مطلقة والمقيدة بالدوام قسمان وهي الدائمة والعرفية العامة، والمقيدة بالامكان العام قسم واحد وهي الممكنة العامة والنامنة المطلقة العامة وبيان أمثلتها وتوجيه تسميتها باسمائها يؤخذ من موضعه فقول المؤلف ونحوها إشارة الى ما اشتملت عليه هذه الأربع والاولى ان تكون إشارة الى المركبات وهي سبع وتحقيق أقسامها وبيان وجه التسمية لا يلبق بالمقام وهو مذكور في البسائط (قوله) في المحصورتين والخصوصيتين، هذا قيد لاختلاف التقضيتين في الجهة يعني أنه يشترط اختلافهما في الجهة مطلقاً سواء كانتا محصورتين بكالية أو جزئية أو خصوصيتين أي شخصيتين (قوله) فنقيض كل مقابله، قال في شرح الشمسية وهذا القيد كاف في أخذ النقيض نقيضه حتى ان كل قضية يكون نقيضها رفع القضية فإذا قلنا كل انسان حيوان بالضرورة فنقيضها أنه ليس كذلك وكذلك في سائر القضايا لكن اذا رفع القضية فربما يكون نفس رفعها قضية لها مفهوم محصل معين من القضايا المعبرة وربما كان لازماً مساوياً له مفهوم محصل عند العقل فاخذ ذلك اللازم وأطلق عليه اسم النقيض تجوزاً فحصل لتقايض القضايا مفهومات محصلة عند العقل ولم يكف بالقدر الاجمالي في أخذ النقيض لتسهيل استعمالها في الاحكام (قوله) ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي، فنقيض الكالية الموجبة الجزئية السالبة (قوله) ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي، فنقيض السالبة الكالية الموجبة الجزئية (قوله) والضرورة الذاتية، وهي المطلقة العامة فتخرج بقيد الذاتية المشروطة العامة (قوله) يقابلها الامكان العام، لانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف ولا يخفى في ان اثبات الضرورة في الجانب المخالف وسلبها في ذلك الجانب مما يتناقضان نحو كل انسان حيوان بالضرورة نقيضه لاشيء من الانسان بحيوان بالامكان العام (قوله) والدوام الذاتي، وهو أن يحكم بالدوام في القضية مادام للذات (قوله) يقابله الاطلاق العام، لان الايجاب في كل الاوقات وهو مفهوم الدائمة الموجبة ينافية السلب في بعض (١١٢) الاوقات نحو كل فلك متحرك دائماً نقيضه لاشيء من الفلك بمتحرك بالفعل

في المحصورتين والخصوصيتين (فنقيض كل) شيء من ذلك (مقابله) ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية يقابلها الامكان العام والدوام الذاتي يقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات

العكس المستوي

ويسمى العكس المستقيم ايضاً (تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف)

السعال عنه في بعض أحيان الانصاف ليس بضروري فنقيضها قولنا بالضرورة بعض من به ذات الجنب لا يسعل مادام مجنوباً هذا بيان ما يقتضيه المقام وتحقيق تقايض باقي الموجبات من البسائط والمركبات مذكور في بسائط هذا الفن (قوله) العكس المستوي، سمي مستوياً لتساوي القضية وعكسها في الصدق والكيفية ذكره في حاشية شرح الشمسية (قوله) مع بقاء الصدق، أي يكون الاصل بحيث لو فرض صدقه لزم صدق العكس معه ولم يرد أن الاصل والعكس يكونان صادقين في الواقع

(قوله) وهكذا سائر الجهات، مثلاً المشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف كقولنا كل من به ذات الجنب يمكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوباً فعناها ان سلب

(قوله) وهذا القدر كاف في أخذ النقيض نقيضه، عبارة شرح الشمسية وهذا القدر كاف في أخذ النقيض لقضية قضية حتى ان الخ اح (قوله) وربما كان لازماً مساوياً، كما في تقايض بعض المرجحات فليراجع اح (قوله) وهي المطلقة العامة، الظاهر الضرورية المطلقة اح (قوله) لاشيء من الفلك بمتحرك، صوابه بعض الفلك ليصبح التناقض اذ لا تناقض بين السكيتين بالذات اح (قوله) كقولنا كل من به ذات الجنب الخ، لا يشوش هذا في تمثيله هنا مع الاتفاق في السك فلا مشاحة اذ المقصود معرفة الموجبات اح (قوله) كقولنا كل من به ذات الجنب الخ، الاولى أن تجعل المشروطة العامة أصلاً والحينية الممكنة. نقيضاً كما هو المفروض فيقال مثلاً كل من به ذات الجنب يسعل بالضرورة مادام مجنوباً فنقيضها بعض من به ذات الجنب لا يسعل حين هو مجنوب بالامكان وأما القاضي رحمه الله فقد عكس وأيضاً جعل جهة الامكان محمولاً في قوله كل من به ذات الجنب يمكن أن يسعل الخ فتأمل والله أعلم اه املاء ح

(قوله) بحسب الاتفاق دون لزوم ، وهو فيها كان المحمول أعم نحو كل انسان حيوان وسيأتي فانه لا ينعكس الى قولنا كل حيوان انسان (قوله) لان العكس لازم للاصل ويتنوع الخ ، قد اورد على قولهم لان العكس لازم للقضية أنه اذا كان لازماً لها فلم لم تنعكس السالبة الجزئية « وأجاب بعض المحققين بان العكس مقول بالاشتراك على معنيين « أحدهما » ما حصل بالتبديل من قضية صادقة وهذا هو المراد المتعارف في الفن « والثاني هو التبديل نفسه أعني المعنى المصدري وهذا المعنى لا وجه للتعريف به واذا كان معنى العكس هنا هو ما يحصل بالتبديل من قضية صادقة فلا يرد النقض المذكور اذ يصير معنى قولهم العكس لازم للقضية ان كل قضية حصل من تبديل طرفيها قضية صادقة فذلك الحاصل لازم لها فلم يحصل من تبديل

العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل (١) ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع (٢) محمولاً والمحمول موضوعاً والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل نخرج ما صدق مع الاصل بحسب الاتفاق (٣) دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق (٤) وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويتنوع (٥) صدق اللزوم بدون اللزوم لم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب (٦) اللزوم دون اللزوم والمراد ببقاء الكيف ان الاصل ان كان موجباً كان العكس موجباً وان كان سالباً كان سالباً وذلك لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه (٧) السلب وقولنا لاشيء من الانسان بمجرد لا يلزمه الايجاب (فكس الموجبة) كلية كانت أو جزئية (موجبة جزئية) ولا تنعكس الكلية كنفسيها (٨) لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان فلا تنعكس الى قولنا كل حيوان انسان وتنعكس الى بعض الحيوان انسان والاصل نقيضه وهو لاشيء من الحيوان بانسان وتضمنه الى الاصل وهو كل انسان حيوان (١) فهم من شرح المطالع ومن كلام السيد في حاشية شرح المختصر أن اطلاقه على القضية بالتجاوز اه حاشية شرح الشمسية (٢) قوله فيصير الموضوع محمولاً أو المقدم تالياً والعكس اه (٣) فلا يكون من العكس لان صدقه بحسب الاتساق يعني بخصوصية المادة كما سبق اه (٤) فلا يكون هذا عكس كل ناطق انسان لان صدقه على جهة الاتفاق اه (٥) قوله ويتنوع صدق اللزوم هو الاصل وقوله بدون اللزوم هو العكس اه (٦) قوله لجواز كذب اللزوم بدون اللزوم وفي نسخة دون بدون باء وفي شرح التهذيب والقطب فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو بعض الانسان حيوان اه فقد صدق اللزوم بدون اللزوم اه (٧) قوله لا يلزمه السلب أي في حال العكس وكذا قوله لا يلزمه الايجاب اه (٨) أي موجبة كلية لانه لا يجوز حمل الاخص على الاعم اه

كلياً وذلك لا يتبين بمجرد حصوله في مادة واحدة بل يحتاج الى برهان منطبق على جميع المواد

(قوله) وهو فيها كان المحمول أعم ، أي عدم لزوم الصدق المبرعنه بقوله دون اللزوم اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين ، هو الجلال في شرح التهذيب اه ح (قوله) ما يحصل بالتبديل في قضية صادقة ، وهذا وان كان مجازاً في أصل استعماله كما ذكره في حواشي شرح المختصر لكنه صار الآن حقيقة اه منه ح (قوله) يحتاج الى برهان الخ ، اذ القواعد المنطقية كلية اه ح

(قوله) فتجعله ، أي لاشيء من الحيوان بانسان (قوله) ينتج ، يعني من الضرب الثاني من الشكل الاول (قوله) والا فبعض الفرس انسان ، أي والا صدق تقيضه وهو بعض الفرس انسان (قوله) أو تجعلها ، أي بعض الفرس انسان (قوله) صغرى للاصل ، وهو لاشيء من الانسان بفرس (قوله) ينتج ، يعني من الضرب الرابع من الشكل الاول (قوله) وهو سلب الشيء عن نفسه

فتجعله كبرى والاصل صغرى (١) ينتج لاشيء من الانسان بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه (و) عكس (السالبة الكلية كنفسها) سالبة كلية لانه اذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد والملاقة تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين وصدقها من الطرفين يتناقى السالبة الكلية من احدهما فينعكس لاشيء من الانسان بفرس ، الى لاشيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان (٢) وتنعكس الى بعض الانسان فرس هذا خلف او تجعلها صغرى للاصل (٣) ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه (ولا عكس للجزئية السالبة (٤) اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها (٥) ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية (٦) بين موضوعها ومحمولها تبين كلي او عموم من وجه

عكس النقيض

(تبديل تقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف) عكس النقيض يطلق على المعنيين (٧) ايضا والمراد من تبديل تقيضي الطرفين جعل كل من تقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر

(١) فيكون التقدير هكذا كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان ينتج ما ذكره المؤلف لان النتيجة تتبع الاخص وهو النفي هنا اه (*) وانما كانت النتيجة هكذا لانها تكون من الاخص والنفي اخص من الاثبات وكذا اذا كانت احدي القضيتين جزئية والاخرى كلية فانها تكون من الاخص وهي الجزئية لان الجزء اخص من الكل اه (٢) أي لو لم تنعكس السالبة الكلية كنفسها بل انعكست موجبة جزئية اه (٣) ويكون التقدير بعض افرس انسان ولا شيء من الانسان بفرس ينتج ما ذكره المؤلف واخذت النتيجة الاخص وهو النفي والجزئية اه (٤) نحو بعض الحيوان ليس بانسان وقوله اذ لو صح لصدق الخ أي لانه يعتبر بقاء الصدق في العكس كما مر اه (٥) نحو ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق عكسه نحو ليس بعض الانسان بحيوان لصدق تقيضا وهو كل انسان حيوان والا لوجد الكل بدون الجزء وهو محال اه شرح مطلع (٦) فعلى جهة الاتفاق والندرة فلا يعتد به حتى يلزم أن تنعكس الجزئية سالبة اه (٧) والمراد هنا هو التبديل اه

وهو محال منشاؤه تقيض العكس لان الاصل صادق والهيئة منتجة فيكون تقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا وهو المطلوب (قوله) ولا عكس للجزئية السالبة ، يعني لا عكس لها لا كلية ولا جزئية (قوله) فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها ، وحينئذ يصح سلب الاخص عن بعض الاعم لكن لا يصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان اذ لو صدق لزم انتفاء العام عن الخاص وهو محال (قوله) تبين كلي ، مثلا يصدق بعض الانسان ليس ببحر ويصدق عكسه ايضا وهو بعض البحر ليس بانسان (قوله) أو عموم من وجه ، نحو بعض الانسان ليس بابيض فانه يصدق عكسه نحو بعض الابيض ليس بانسان (قوله) عكس النقيض ، أي عكس تقيض طرفي الاصل لا عكس عينهما فقد عرفته ولعكس النقيض تعريفان للقدماء والمتأخرين ، عرف القدماء بما ذكره المؤلف عليه السلام وسيأتي تعريف المتأخرين ان شاء الله تعالى قريبا في كلام المؤلف عليه السلام (قوله) جعل كل من تقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر ، بان جعل تقيض الاول مكان عين الثاني وتقيض الثاني مكان عين الاول قال بعضهم ولا ينبغي قصور العبارة

(قوله) ولا ينبغي قصور العبارة الخ ، لا قصور في عبارة المؤلف عليه السلام لان مراده ان التبديل بين النقيضين بدليل قوله مكان الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه وقوله كأنك جعلت الخ لا ما فسر به المحشي من جعل تقيض الاول مكان عين الثاني والعكس وقول

عن تأدية هذا المعنى وينظر في فائدة قوله بعد تبديله (قوله) والا فبعض لحيوان ليس لا انسان، أي والا صدق نقيضه وهو هذه القضية لانها سلب جزئي والسلب الجزئي نقيض الايجاب السكلي (قوله) بعض لحيوان انسان ، فان قلت ما وجه هذا الاستلزام مع ان هذه القضية أعني بعض لحيوان انسان ليس نقيضاً لقولنا بعض لحيوان ليس لا انسان ولا عكساً مستويًا اذ لا عكس للسالبة الجزئية ولا عكس نقيض « قلنا » تحقيق المقام يعرف بنقل حاصل ما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب وهو ملخص ما في شرح الشمسية « وبيانه » ان بعض المناطقة جعل هذا أعني بعض لحيوان انسان نقيضاً على قاعدة القدماء فقال لو لم يصدق هذا العكس وهو كل لحيوان لا انسان لصدق نقيضه وهو بعض لحيوان انسان وينعكس بالمستوي الى آخر ما ذكره المؤلف فقال المتأخرون من المناطقة لانسل انه لو لم يصدق العكس المذكور لصدق نقيضه وهو بعض لحيوان انسان لان الايجاب السكلي نقيضه السلب الجزئي ولا يلزم من صدق هذا النقيض صدق بعض لحيوان انسان لان ليس بعض لحيوان لا انسان سالبة معدولة المحمول وبعض لحيوان * (١١٥) * انسان موجبة محصلة المحمول والسالبة المعدولة أهم من الموجبة المحصلة

المحمي وينظر في فائدة قوله بعد تبديله لوجه للتنظير اذ الضمير في قوله بعد تبديله يعود الى الطرف الاخر فليس يستدرك فتأمل اه املاح عن خط شيخه (قوله) وينظر في فائدة قوله الخ ، لعل فائدة التنبيه على تأخر جعل النقيض مكان الطرف عن التبديل يدل عليه ما بعده كأنك جعلت الخ اه حسن مغربي ولفظ حاشية لعله يقال فائدة الاشارة الى بيان وجه التسمية وذلك بافادة تقديم اعتبار

بعد تبديله (١) بنقيضه كأنك جعلت مكان كل طرف نقيضه (٢) ثم بدلت كلا من النقيضين بالآخر والآخر من بقاء الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي (وحكم الموجبات) كلية كانت اوجزئية (هنا) أي في عكس النقيض مثل (حكم السوالب منه) أي في العكس المستوي فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها مثلاً لنعكس كل انسان حيوان الى كل لحيوان لا انسان والا (٣) فبعض لحيوان ليس لا انسان (٤) ويستلزم بعض لحيوان انسان (٥)

(١) في بعض الحواشي لا يحتاج اليه لانه قد دخل في قوله جعل كل من نقيض الطرفين مكان الآخر اه وانظر ما في الهامش على سيلان اه (٢) قوله كأنك جعلت مكان كل طرف نقيضه ، وهذا هو المناقضة وقوله ثم بدلت الخ وهذا هو العكس اه (٣) أي لو لم تنعكس كنفسها بل جزئية صدق نقيضه وهو بعض لحيوان الخ لان السالبة المعدولة المحمول في قوة الموجبة لان رفع احد النقيضين اثبات للآخر فكانت الموجبة هي النقيض وتنعكس بالعكس المستوي الخ اه من شرح ابن جفاف كذا قرر الكلام (٤) قوله ليس لا انسان أي بل انسان اه (٥) فيلزم ان يكون الانسان حجراً اه

التناقض على العكس بان يلاحظ أولاً حصول نقيض الطرفين ثم العكس بان يقع عليهما ولعدم تنبه المحشي رحمه الله فائدة بعد تبديله قصرت عبارته عن بيان مراد الشارح قدس سره وحل عبارته حيث قال بان يجعل نقيض الاول الخ وكان الصواب أن يقول بان يجعل نقيض الاول مكان نقيض الثاني ونقيض الثاني مكان نقيض الاول وقد بين الشارح هذا المعنى أتم بيان بقوله كأنك جعلت الخ تخفاؤه على المحشي عجيب اه سيدي اسمعيل بن محمد ح (قوله) والسالبة المعدولة ، هي التي لم يجعل حرف السلب جزءاً من المحمول لانه حينئذ يحصل وجودي وقد تكون القضية محصلة الموضوع ومعملة الطرفين وبيان ذلك يؤخذ من موضعه اه منه ح (قوله) أهم من الموجبة ، لان وجه ذلك اشتراط وجود الموضوع في الموجبة دون السالبة كما ذلك معروف اه منه ولفظ حاشية والمر في ذلك * ان الايجاب يستلزم وجود المحكوم عليه ضرورة ان مفهوم وجودي أو عدي نسبي يستلزم ذلك الشيء * (١) اه من حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث السكلي والجزئي قوله وجودي نحو زيد كاتب وقوله أو عدي نحو زيد لا كاتب اه ح * أي في كون السالبة المعدولة المحمول أهم من الموجبة المحصلة اه ح * بخلاف سلب مفهوم وجودي أو عدي فانه لا يستلزم وجود المسلوب عنه لان الشيء اذا كان معدوماً سلب جميع الاشياء عنه اه ح (قوله) من الموجبة المحصلة ، أي المحصلة المحمول ألا ترى ان صدق قولك ليس زيد بلا كاتب لا يستلزم صدق قولك زيد كاتب لجواز ان يكون زيد معدوماً فلا يكون كاتباً ولا لا كاتباً اه حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث السكلي والجزئي وقوله فلا يكون كاتباً الخ لان الموضوع اذا كان معدوماً يجوز ارتفاع النقيضين اه ح

وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فلما منعوا تلك الطريقة غيروا التعريف الى قولهم جعل تقيض الجزء الثاني من الاصل أولاً وعين الجزء الاول ثانياً مع المخالفة في السكيف وسيأتي ذلك في كلام المؤلف « وقد دفع » هذا النقض باننا لانسلم ان العكس المذكور قضية معدولة الطرفين بل سالبتهما فتكون موجبة كلية سالبة الطرفين وهي كالسالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع اذا لم تصدق هي صدق تقيضها الذي معناه سلب سلب الانسان عن بعض ماصدق عليه سلب الحيوان فلا بد ان يصدق على ذلك البعض انه انسان والا ارتفع التقيضان وصدق الانسانية عليه يقتضي ان يكون موجوداً حال سلب سلب الانسانية عنه الواقع في السالبة فيكون موضوع هذه السالبة موجوداً في هذه المادة وبوجوده تتحقق مساواتها للموجبة أعني بعض لحيوان انسان في وجود الموضوع لا كونها أعم منها وانه يندفع النقض ذفهم، اذا عرفت هذا ظهر لك ان وجه استلزام العكس المذكور لقولنا بعض لحيوان هو المساواة بينهما لكون موضوع هذه السالبة موجوداً واذا تساوى صاح البيان بقولهم وتنعكس بالمستوي الى بعض الانسان لحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف، وأما المتأخرون فلما كان ما ذكره المتقدمون في هذا الدافع خلاف الظاهر أعني حمل سلب الطرفين على غير المعدول عدل المتأخرون الى المالاشكل عليه هو ما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيما يأتي جعل تقيض الثاني الخ كتوك في كل انسان حيوان لاشيء مما ليس حيواناً انساناً والا لصدق تقيضه وهو بعض ما ليس حيواناً انساناً الخ البيان المذكورين آتياً أعني طريق العكس والخلف هذا توضيح ما ذكره المؤلف عليه السلام فتأمل ان شاء الله تعالى (قوله) أو يضم، أي بعض لحيوان انسان « الى الاصل » بأن ﴿ ١١٦ ﴾ يجعل صفري والاصل كبرى (قوله) ينتج، يعني من الضرب الثالث من الشكل الاول

وينعكس بالعكس المستوي الى بعض الانسان لحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف أو يضم الى الاصل (١) هكذا بعض لحيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لحيوان حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدق بعض (١) قوله أو يضم الى الاصل أي لازم الجزئية ينتج المحال اه من شرح ابن جفاف وغيره

(قوله) فلما منعوا تلك الطريقة، أي طريقة الاستلزام اه ح (قوله) لانسلم أن العكس الخ، أي حتى تكون موجبة وتقيضها

سالباً جزئياً اه ح (قوله) بل سالبتهما، وقد عرفت ان الموجبة السالبة الطرفين مساوية للسالبة لقولنا كل ما ليس ب ليس ح موجبة سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع واذا لم يصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ح وكان معناه سلب سلب ج عن بعض ماصدق عليه سلب ب فلا بد أن يصدق على ذلك البعض حينئذ ويتم الدليل فالسالبة المعدولة المحمول وان كانت أعم من الموجبة المحصلة لكن السالبة ليست أعم منها بل هي مساوية لها اه شريف على الرسالة من بحث عكس التقيض ح (قوله) سالبة الطرفين، ذكر الشريف في حواشي شرح المختصر في السادس من الشكل الثالث الفرق بين الموجبة سالبة المحمول وبين الموجبة معدولة المحمول وبه يعرف الفرق بين سالبة الطرفين ومعدولتهما بالمقايضة، ولفظه الموجبة السالبة المحمول ماسلب فيها محمولها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب له أي للموضوع فيشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد هو اثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع وأما الموجبة المعدولة المحمول فهي مأثبت فيها عدم أمر وجودي للموضوع فانت اذا لاحظت مفهوم الكتابة وأضفت اليه مفهوم العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة وان نسبت مفهوم الكتابة اليه وسلبته عنه ثم حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول اه منه ح (قوله) في عدم اقتضاء وجود الموضوع، بخلاف معدولة الطرفين اه شريف ح (قوله) فلا بد أن يصدق على ذلك البعض، وهو المسلوب عنه الحيوانية اه ح (قوله) والارتفع التقيضان وهو الانسان ولا انسان اه ح (قوله) الواقع في السالبة، وهو التقيض السكافية أعني بعض لحيوان ليس لانسان اه ح (قوله) وهو بعض ما ليس حيواناً انساناً، وتضمنه الى الاصل هكذا بعض لحيوان انسان وكل انسان حيوان فبعض لحيوان حيوان وهو خلف فالموجبة السكافية تنعكس كتنفسها كما ترى والموجبة الجزئية لاتنعكس لصدق بعض الحيوان لانسان وكذب ليس بعض الانسان حيواناً والسالبة السكافية والجزئية تنعكسان جزئية موجبة فكما صدق لاشيء من الانسان بجزر أو ليس بعض الانسان حجراً صدق بعض لاجتر انسان والا صدق تقيضه وهو لاشيء من لاجتر انسان وينعكس بالعكس المستوي الى لاشيء من الانسان لاجتر وقد كان الاصل لاشيء من الانسان بجزر هذا خلف اه من شرح ابن جفاف ح

(قوله) والسالبة الكلية لا تنعكس كنفسها ، يعني بل تنعكس سالبة جزئية (قوله) سلب الا انسان ، هذا فاعل يصدق (قوله) عنه ، أي عن بعض أفراد الافرس الدال عليه قوله من أفراد الافرس وهو الانسان ولعل رجوع الضمير الى انسان المذكور صريحاً فيصدق ليس بعض الافرس لانسان وهذا من المؤلف اشارة الى مثال عكس النقيض للسالبة الكلية فلا يرد ما قيل ان المؤلف لم يمثل لعكسها بناء على ان معنى قوله فيصدق أي فيلزم أن يصدق الخ يعني وهو باطل فيكون من تمام بيان كذب لاثني من الافرس لانسان والظاهر من العبارة ما ذكرنا (قوله) وهذا كله ، أي ﴿ ١٧ ﴾ التعريف وإيراد الامثلة والبيان

على رأي القدماء (قوله) وأما المتأخرون ، فانهم عدلوا لما قد عرفت (قوله) فبسوط في كتب هذا الفن ، وقد عرفت شيئاً مما نقلناه قال بعض العلماء ولا ينبغي ان تسمية عكس النقيض على تعريف القدماء لا يتخلو عن تسامح بخلافه على تعريف المتأخرين (قوله) القياس قول الخ ، ينظر في وجه اغفال المؤلف للاستقراء والتثليل مع ان الحجة كما ذكره اليزدي على ثلاثة أقسام القياس والاستقراء والتثليل وقد ذكرهما غير المؤلف « فان قيل » لعل الوجه الاكتفاء بدخولها في غير اليقينات فانها منه كما صرح به القاضي ذكرها لم يكف ذلك لانه على جهة الاجمال والله أعلم

القياس

« قول مؤلف »

(١) هذا التعليل غير مستقيم كما لا يخفى على التأمل ونقطة حاشية اعلم ان احتجاج المؤلف عليه السلام لا يسمي ولا يبنى من جوع ، وتقرير الاحتجاج على قواعد البرهان ان يقال لاثني من لافرس لانسان كاذب لصدق تقيضه وهو بعض لافرس لانسان فيلزم كذبه وبهذا تم المرام في تحقيق المقام ويعلم ان علم النطق عامم عن كل خطر عظيم وهاد الى صراط مستقيم فانه ما أوقع المؤلف فيما وقع فيه الاجتناب قواعده ولو قال لان من أفراد الافرس حمار مثلاً أو لا انسان وهو يصدق سلب الانسان عنه أو ايجاب لا انسان له لكان موافقاً للتقرير المنطقي والله اعلم اه الحسين بن الحسن الاخفش نقل من خطه (٢) ولم يمثل لعكسها الصادق ومثاله اذا صدق لاثني من الانسان بقرس فليصدق بعض لافرس لانسان اه (٣) انا كان أظهر لانه على رأيهم التقيض في الطرفين بخلاف رأي المتأخرين فان التقيض انا هو في طرف واحد والتقيض يصدق على الطرفين

الجزئيات على كلياتها واما من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر فالاول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التثليل اه يزدري ح (قوله) على جهة الاجمال ، المذكور من التقاسيم الى اليقينات وغيرها انا هي تقسيم مادة القياس ولم يدخل الاستقراء والتثليل في ذلك ودخولها على جهة الاجمال غير موجود أيضاً ولعله يقال انا لم يذكر التثليل لانه من مقاصد الفن وقد استوفى ذكره في المقاصد مع اقامة البرهان عليه واما الاستقراء فلذكره في مسالك العلة في القياس سواء حصل به اثبات حكم كلي كما هو المتعارف ام لا والله أعلم اه حسن مغري ح

(قوله) فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً، كما هو ظاهر عبارة المؤلف هنا وفيما سبق في أول بحث التصديقات حيث قال القول يقال للمركب سواء كان معقولاً أو ملفوظاً (قوله) وان لم يكن كذلك كما تشعر به عباراتهم، ذكر بعض المحققين ان الظاهر ان القول مشترك كما يفهم ﴿١٨﴾ من كلام شرح المطالع حيث قال القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى

(من قضايا (١) متى سلمت لزمه لذاته قول آخر (٢) القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظاً أو معقولاً كما عرفت والقياس يطلق على الملفوظ والمقول فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً (٣) فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما تشعر به عبارتهم فيكون امام مشتركاً لفظياً (٤) ولا اشكال ايضاً عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً، والحققة في العقول مجازاً في اللفظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا انسب بنظر المنطق لانه لا يبحث عن الالفاظ وفيه اشكال فلا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي الاجازاً والمجاز مجبور في التعريف

(١) وهما هنا بحث مشهور وهو انه ان اريد بالقضايا القضايا بالفعل خرج عن التعريف القياس الشرعي لعدم تعلق التصديق بتقدماته على ماهو المشهور وان اريد بها ماهو اعم من القضايا بالفعل والقضايا بالقوة دخلت في التعريف الموجبة المركبة الواحدة مطلقاً والشرطية الواحدة لاستلزام كل واحدة منهما عكسها وعكس تقيضها بحسب نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بوجوده أحدها أن المراد هو القضايا بالفعل اما بحسب نفس الامر أو بحسب الظاهر والقضايا الشرعية وان لم تكن قضايا بالفعل بحسب نفس الامر لكنها قضايا بالفعل بحسب الظاهر لظاهر التصديق بها قبضاً أو بسطاً بخلاف اجزاء المركبة وأطراف الشرطية وثانيتها ان المراد اعم من القضايا بالفعل والقوة القريبة من الفعل بان يكون فيها ما يمنع عن تعلق التصديق بها والقضايا الشرعية قضايا بالقوة القريبة من الفعل بهذا المعنى بخلاف اجزاء الموجبة وأطراف الشرطية فان اجمال النسبة في الاولى وأدوات الشرط في الثانية مانعان عن تعلق التصديق بهما قطعاً، وثالثها أن المراد بالازوم هو لزوم بطريق النظر ولا نظر فيهما بخلاف القياس الشرعي واما ما قيل انه لا يقال للمركبة الواحدة ولا الشرطية انهما قول مؤلف من قضايا فلا يخفى ضعفه، الا ان يؤول ببعض الوجوه المذكورة اه مير ابو القحج (٢) قال سعد الدين في شرحه للشمسية ما لفظه وقوله قول آخر اشارة الى وجوب مغايرة النتيجة لكل من المقدمات لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمة وقيل لانه لو لم يعتبر المغايرة لزم ان يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جاد فانهما يستلزمان أحدهما ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم أنها لازمة من المقدمات فن معنى الازوم عنهما ان يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لا تدخل لها في ذلك اه المراد نقله (٣) المشترك المعنوي هو أن يكون اللفظ موضوعاً امان متعددة باعتبار أمر اشتركت فيه فان تفاوتت في استحقاق ذلك اللفظ فشكك كالموجود للقديم والحديث وان لم تتفاوت فتوأمي كحيوان للانسان والفرس اه (٤) المشترك اللفظي هو ان يكون اللفظ موضوعاً امان متعددة لابتدأ اسم اشتركت فيه كمين للجارحة والجارية اه (*) قال في حاشية مير جليل الظاهر ان القول مشترك فاقول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي اه

المفهوم العقلي وهو مقتضى ما في شرح الشمسية حيث قال القول هو اللفظ المركب من القضية الملفوظة أو المفهوم العقلي في القضية المعقولة العقلية (قوله) فلا اشكال ايضاً عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً؛ لكن مع كون المجيز قائلاً بكون الاستعمال حقيقة حتى يتم التقريب فلو قال المؤلف عليه السلام عند من اجاز الخ وجعله حقيقة تم (قوله) لانه لا يبحث عن الالفاظ، يعني أصالة كما عرفت ذلك مما تقلناه سابقاً (قوله) والمجاز مجبور في التعريف، قد تقدم في تعريف العلم أن التعريف بالمجاز يصح اذا كان مجازاً مشهوراً ولعله يقال هنا انه لم يشتهر

(قوله) لكن مع كون المجيز قائلاً، وفي نسخة ولا بد أن يكون الخ اه ح (قوله) حتى يتم التقريب، التقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فاذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب اه تعريفات ح (قوله) وجعله حقيقة تم، لعله يقال اذا كان المجيز لذلك يحمل عند خلو

عن القرينة المعينة لاحد معنييه أو معانيه التي هي غير متنافية فالظاهر انه عنده حقيقة فان التبادر من علامات الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد والله أعلم ولو كان يحتاج الى القرينة على ذلك لزم أن يكون استعماله في المحدود مجبوراً مع ارادة معنييه أو معانيه اه حسن مترجي ح

(قوله) وقد قيل ان المعروف الخ، ذكره في شرح الشمسية. وشرح التهذيب (قوله) وما بعده، قيل هكذا عبارة الشريف ولا تخلو العبارة عن قلق اذ المراد ليندفع الاشكال لكونه استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ولعل اللام في الاشكال للعهد أي الاشكال الاول وهو استعمال المشترك عند من لا يجوز استعماله وما بعده أي ويندفع ما بعد الاشكال الاول من الاشكال باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي أو يكون المراد فيندفع الاشكال وما بعده من التعليل (قوله) وفيه تأمل، نقل عن المؤلف عليه السلام في وجه التأمل أنه لم يخرج بهذا عن الاشكال لانه ﴿١١٩﴾ ان كان مشتركاً بين المعقول والمفوض

كان تعريفاً بالمشارك وهو مهجور في التعريفات وان كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فمعه تعريف بالمجاز وهو أيضاً مهجور فيها (قوله) بما يلزم، متعلق بالتلفظ (قوله) من القول، بيان لما في قوله بما يلزم والمراد به القول الاول يعني قولاً أريد بالآخر المفوض. لم التلفظ به (قوله) لا أنه يلزم الخ، مقابل لقوله لزومه لدلوله يعني لا أنه أي القول الآخر يلزم من المفوض بواسطة دلالة على مدلوله الذي هو المعقول (قوله) لا يستلزم، أي القول المفوض مدلوله أي في الواقع لجواز تخلف الدلالة اللفظية عن مدلولها فيه و (قوله) حتى يستلزم القول الآخر، غاية للاستلزام داخل في حيز النفي (قوله) بحسب العلم بالوضع، أي بحسب كونه علماً بوضع اللفظ لمدلوله فاذا علم بالمدلول وعلم بوضع اللفظ له علم بالقول الآخر بحسب ذلك وان لم يكن بحسب نفس الامر (قوله) وأين هذا، أي الاستلزام بحسب العلم بالوضع من ذلك أي الاستلزام بحسب نفس

وقد قيل (١) ان المعروف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان المفوض فالمفوض ليندفع الاشكال عند من لا يجوز استعمال المشترك في معنييه وما بعده وفيه تأمل (٢) هذا في القول الاول (٣) واما القول الآخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم التلفظ (٤) بما يلزم من القول معقولاً أو ملفوظاً فالقول الآخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة واما لزومه للمفوض فالمراد به لزومه لدلوله (٥) لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لانه يلزم من المفوض بواسطة دلالة على المعقول لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول المفوض المؤلف من القضايا المفوضة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر حتى يستلزم القول الآخر بحسب نفس الامر بواسطة بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع (٦) واين هذا من ذلك

(١) القائل قطب الدين وغيره قال القطب هنا فالقول وهو المركب اما المفهوم العقلي وهو جنس للقياس المعقول واما المفوض وهو جنس للقياس القول اه وقوله وما بعده أي ويندفع ما بعده وهو المجاز اه (٢) وجه التأمل أنه لا يخرج بهذا عن الاشكال لانه ان كان مشتركاً بين المعقول والمفوض كان تعريفاً بالمشارك وهو مهجور في التعريفات وان كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فمعه تعريف بالمجاز وهو أيضاً مهجور فيها اه مؤلف فالجواب اما بالحمل على التواطؤ أو المصير الي قول من يجوز استعمال المشترك في معنييه اه الشريف لا يخفى ان نقل هذا الجواب في هذا المحل يهزل عن الصواب اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله (٣) قوله هذا في القول الاول، أي ما ذكر من ترديد القول في قوله فان القول الخ في القول الاول يعني المذكور في الحد في قوله قول مؤلف الخ والقول الآخر هو المذكور في آخر الحد في قوله قول آخر وهو عبارة عن النتيجة اه (٤) يعني اذا قات العالم مؤلف وكل مؤلف محدث لم منه العالم محدث ولا يلزمك أن تفهم بهذا اللزوم بل المقصود معرفته وتعقله اه (٥) وهو المعقول وانما قيل لازم للمفوض تجوزاً وانما هو لازم لدلوله اه (٦) مثلاً قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف محدث هذه الالفاظ لا تستلزم مدلولاتها بحسب الواقع ونفس الامر بحيث تفهم الدلولات من الالفاظ ولولم يعلم بالوضع حتى تستلزم القول الآخر وهو النتيجة بحسب الواقع ونفس الامر أيضاً بل انما تستلزم مدلولاتها عند من علم باوضاعها اه

الامر فان الاول انما يتوقف على العلم بالوضع وان لم يثبت ذلك في نفس الامر

(قوله) ولا تخلو العبارة عن قلق، وفي نسخة وهي عبارة قلقية اه ح (قوله) بيان لما، ينظر في جعل ما ذكر بياناً لما يلزم فهو عبارة عن القول الآخر اه والظاهر ان من بمعنى عن افادة سيدي عمن الشامي رحمه الله الظاهر ان من ابتدائية متعلقة بيلزم كما لا يخفى والله أعلم اه املاح عن خط شيخه

(قوله) معناه اللغوي المشتق ، قال في حاشية السيد على الكشف التأليف جمع أشياء متناسبة كما يرشد اليه اشتقاقه من الالفه فعنى مؤلف من قضايا مجموع من قضايا (قوله) احتيج ، اسند الى ضمير مؤلف بناء على تعديه أو الى مصدره بالتأويل المشهور أي أوقع الاحتياج اليه (قوله) لتعليق من قضايا به ، وقيل ذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف وذلك ان المركب أعم من المؤلف اذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لانه مأخوذ من الالفه (قوله) أو لثلاث يتوهم الخ ، يعنى لثلاث يتوهم من كون القول بمعنى القضية ومن كون كلمة من للتبعض أن المعنى قول أي قضية من قضايا فتكون القضية وحدها قياساً وليس كذلك ولا ينبغي ان العبارة لا تؤدي هذا المراد (قوله) فلا استدراك ، كما قيل ان القول يرادف التركيب الذي هو مرادف التأليف فيكون في العبارة تكرار (قوله) قضيتان أو أكثر ، يعنى ان المراد بالقضايا ما فوق القضية الواحدة وكذا كل جمع يستعمل في التعريفات « ومنال الاكثر قولنا النباش أخذ المال خفية وكل أخذ المال خفية سارق فكل سارق يقطع فهذا مؤلف من ثلاث قضايا يلزم عنها قول آخر وهو النباش ﴿١٢٠﴾ تقطع يده والاول يسمى قياساً بسيطاً والثاني قياساً مركباً من قياسين

والمراد بالمؤلف (١) معناه اللغوي المشتق (٢) احتيج لتعليق (٣) من قضايا به اولثلاث يتوهم كون كلمة من للتبعض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا (٤) فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان أو أكثر ويخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها

(١) دفع لما يقال لاحاجة الى ذكر المؤلف لاغناء القول عنه فذكر انه احتيج لاجل متعلق قوله من قضايا به على تقدير كونه مشتقاً اهـ (٢) في بعض الحواشي أي انه اسم مفعول وقوله احتيج في بعض النسخ اليه اهـ (٣) أجاب بهذا الجواب المحقق عصام في حواشيه لشرح الشمسية قال بل الجواب ان القول الذي هو جنس القياس يعنى المركب المراد منه ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة من فذكر المؤلف يعنى اللغة لا بد منه لتعلق به كلمة من انتهى وقد ضعف الجواب الآخر بوجهين مبسوطين في حاشيته اهـ (٤) لا يقال فهلا اكتفا بالمؤلف عن القول فقل القياس مؤلف الخ لانه يقال التوهم المذكور حينئذ باق بحاله كما لا يخفى فأمل اهـ (*) فيفهم ان المعنى قول أي قضية من قضايا وليست القضية وحدها بقياس اهـ شرح جلال (*) قال في شرح الشمسية لميبدي وأقول فعلى هذا ذكره للقول مستدرك اهـ (*) فيكون ظاهره ان المراد قضية من القضايا وليس بمراد هنا

(قوله) المستلزمة لعكسها ، نحو كل انسان حيوان المستلزمة لعكسها نحو بعض الحيوان انسان « ومنال القضية » الواحدة من الموجهات المستلزمة لعكسها كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً فهذه مشروطة عامة وعكسها حينية مطلقة وبيان ذلك معروف في موضعه

(قوله) وذلك ان المركب اعم ، الظاهر ان يقول وذلك ان القول اعم اذ السياق في بيان النسبة بين المؤلف والقول وان كان المركب جنساً للقول اعم عن خط شيخه (قوله) فلا استدراك كما قيل ، القائل الشيرازي اهـ (قوله) والثاني قياساً مركباً من قياسين ، في بعض

حواشي ايساغوجي مالفظة قوله لتركيبه من قياسين اي بسيطين لان فيه قضية مطوية واصله كل نباش أخذ للمال خفية وكل أخذ كذلك سارق فكل أخذ كذلك سارق فهذه نتيجة القياس الاول فتجعل صغرى وتضم اليها كبرى السارق تقطع يده فهذا قياس آخر وكتب بعضهم مانصه قوله لتركيبه من قياسين الاول النباش أخذ للمال خفية وكل أخذ للمال خفية سارق فهذا قياس ينتج النباش سارق والثاني كان يقال النباش سارق وكل سارق تقطع يده ينتج النباش تقطع يده اهـ (قوله) المستلزم لعكسها ، اي المستوي نحو بعض الحيوان انسان ويستلزم عكس نقيضه وهو كما ليس بحيوان ليس بانسان وكتب بعضهم مانصه قوله وعكس نقيضه اي القول الواحد نحو كل انسان حيوان ينعكس بعكس النقيض الموافق الى قولك كما ليس بحيوان ليس بانسان فهذه القضية وهي الموجهة الكلية المعدولة الطرفين لازمة للاصل كما تقدم فلا يسمى الاصل وهو قولنا بعض الحيوان انسان ﴿١﴾ قياساً لكونه قولاً واحداً وان لزمه قول آخر وهو العكس وينعكس بعكس النقيض المخالف وهو تبديل الطرف الاول بنقيض التالي والتالي بعين الاول الى قولنا لاشيء مالم ليس حيواناً بانسان فهذه القضية السالبة عكس قولنا كل انسان حيوان لازمة له فلا يسمى الاصل ايضاً قياساً لكونه قولاً واحداً اهمن بعض حواشي ايساغوجي حـ ﴿٢﴾ الظاهر ان يقال وهو قولنا كل انسان حيوان اهـ (قوله) وعكسها حينية مطلقة ، نحو بعض متحرك

(قوله) وإن كانت مركبة ؛ الوحدة لاتتأني التركيب في العرف وإنما تنافيه البساطة فلا إشكال في ادخال المركب تحت القضية الواحدة كما ذلك مقتضى العبارة « واعلم » ان القضية المركبة انما تكون في الموجهات ولم يتعرض المؤلف لمباحثها وهي التي اشتملت على حكمين مختلفين بالاجاب والسلب مما نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائها فانها قد تركبت من مشروطة عامة وهي الجزء الاول ومن سالبة مطلقة عامة وهي الجزء الثاني أعنى قولنا لادائها وتحقق ذلك معروف في موضعه فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وإن كانت مركبة الى ان خروج القضية الواحدة عن التعريف ظاهر لانها وإن لم عنها لذاتها قول آخر وهو العكس لكنها لم تتألف من قضايها وأما المركبة فانها وإن تركبت من قضيتين كما عرفت ويلزمها قول آخر وهو العكس لكنها تسمى في العرف قضية واحدة لامركبة من قضيتين ولأن المتبادر من القضايا هي الصريحة والجزء التالي من المركبة أعنى قولنا لادائها ليس بقضية صريحة وانما هو إشارة الى قضية سالبة هي مطلقة عامة كما عرفت ولو قال أو عكس تقيضها أما البسيطة ﴿ ١٢١ ﴾ فظاهر وأما المركبة فلانها تسمى الخ

لكن أولى ليظن ان التعليل بقوله اذ يسمى الخ مختص بالمركبة (قوله) سواء كان بيناً أو غير بين ، البين هو الشكل الاول بكاله بنفسه وغير البين باقي الاشكال لتوقف انتاجها على الردالي الشكل الاول (قوله) تخلف مدلولهما ، اذ الحاصل عنهما انما هو الظن بشيء آخر (قوله) وذكر التسليم ، أي ذكر قوله اذا سلمت (قوله) غير صادقة ، كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حمار الاصابع كاتب حين هو كاتب اه سيدي احمد (قوله) وإن لم عنها لذاتها الخ ، في شرح ابن جحاف أن قيل اللازم في الاستثنائي اذا قلنا اذا كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان فاللازم فهو حيوان وهو غير الاول فالجواب ان قولنا كان حيواناً ليس بقضية بل جملة ناقصة غير مفيدة بالاستقلال وقولنا فهو حيوان قضية تامة مستقلة بالافادة فتعابرتا وقد قيل

أو عكس تقيضها وان كانت مركبة (١) اذ تسمى عرفاً قضية لافضيتين وال لزوم المراد به المطلق سواء كان بيناً أو غير بين ويخرج به الاستقراء (٢) والتمثيل (٣) لا يمكن تخلف ما لولها (٤) وذكر التسليم (٥) لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر (١) الوحدة لاتتأني التركيب في العرف فلها قيد الوحدة بقوله وإن كانت مركبة وانما الذي يقابل المركبة هو البسيطة وعبارة الزدى أصرح في ذلك حيث قال وبقوله من قضايا اخرج القضية الواحدة المستزمنة لعكسها أو عكس تقيضها أما البسيطة فظاهر وأما المركبة فلان المتبادر من القضايا الصريحة والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك أو لان المتبادر من القضايا ما بعد في عرفهم قضايا متعددة اه (٢) والترديد وهو ايراد أوصاف وابطال بعضها لتعيين الباقي لاملة كما يقال علة الحدوث في البيت اما التاليف او الامكان والثاني باطل بالتخلف لان صفات الواجب ممكنة والبيت حادث فيتمين الاول اه (*) وهو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهائم والاسباع كذلك وهو لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئين لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرأ كالتساح في مثالنا ذلك اه (٣) وهو بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران وهو اقتران الشيء مع الآخر وجوداً وعدمه كما يقال الحدوث دار مع التأليف وجوداً وعدمه اما وجوداً ففي البيت واما عدمه ففي الواجب تعالى والدوران تكون المدار علة للدار فيكون التأليف علة للحدوث اه ح تهذيب (٤) ان قلت هذا ينافي اندراجها في الدليل العرف بانه ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، اجيب عن ذلك بانه يجوز ان يتخلف الشيء الآخر مع لزوم العلم به للعلم بالشيء الاول لان المعلوم قد يتخلف عن العلم وبان المراد باللزوم في تعريف الدليل المناسبة المصححة للانتقال اه من شرح ايساغوجي للشيخ عبد الملك العصامي (٥) قوله وذكر التسليم الخ ، كقولك للفرس المنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال اه شرح تهذيب (*) فيندرج في الحد ، الصادق المقدمات وكاذبها والبرهاني والجدلي والخطابي والشعري كما لا يخفى وأما المغالطة فهي اندراجها اشكال اه شرح شمسية

ان هذا الحمد منقوض بالقضية المركبة المستزمنة لعكسها وعكس تقيضها فانه يصدق عليها أنها قول مؤلف من قضيتين يستلزم لذاته قول آخر ولا تسمى قياساً ويجاب بان المراد بالقضيتين أو القضايا التي هي منتهى أو مجموع القضية الدالة على معناها المستقلة بأفاده المعنى لا تقتصر الى اضماعها الى شيء آخر بل تدل عليه منفردة ومنظمة مثلاً اذا قلنا هذا انسان وكل انسان حيوان فان كلامنا المقدمتين مستقلة بأفاده معناها غير مفتقرة الى الاخرى بخلاف قولنا لادائها ونحوه فلا يدل على معناه الا منضاه الى الجزء الاول والالم يدل على شيء وانما ذكر لتقييد الجزء الاول فهو قيد لا قضية وتسميته قضية مجاز لما اشير به الى قضية تسمى قضية مجازا وليس بقضية حقيقة لعدم طرفيها فيه فان لافاطة ودائماً منتصب على الظرفية والعامل يحول القضية الاولى وهذا لا يسمى قضية الا مجازاً اه ح (قوله) اذ الحاصل انما هو الظن بشيء آخر ، المحصر غير مسلم اه حسن مغربي ح

فان هاتين وان كذبتا الا انهما لو سلمتا لزم منهما ان كل انسان حمار ومثل ما ذكره المؤلف ذكره في شرح الشمسية وذكر الشريف في حاشية شرح المختصر أن قيد التسليم لا مدخل له في الاستلزام لأن تحقق الزوم لا يتوقف على تحقق المزوم ولا اللازم كما ذكره المؤلف عليه السلام في القضايا الكاذبة قال السيد وإنما صرح بتقدير التسليم إشارة الى أن القياس من حيث هو قياس لا يجب أن تكون مقدماته صادقة ولو ترك هذا القيد لتوهم أن تلك القضايا متحققة في الواقع وأن اللازم متحقق فيه أيضا (قوله) حدودها ، أي أطرافها وهي الموضوعات والمحمولات (قوله) مخالفة لحدود مقدمتي القياس ، هذا ذكره بعض شراح الشمسية وهو شامل لعكس النقيض لانه وإن كان لازما لاحدى المقدمتين بناء على أن كل واحدة تستلزم عكس نقيضها لكن حدوده مخالفة لحدود المقدمتين ولهذا لم يبين به المؤلف إنتاج الضرب الرابع من الشكل الثاني كما سيجي ان شاء الله تعالى وأما العكس المستوي فحدوده لا تخالف حدودها فلذا تبين به إنتاج بعض الاشكال كما يأتي ونقل بعض شراح الشمسية عن شرح المطالع ان الاستلزام بطريق عكس النقيض داخل في القياس كما في العكس المستوي قال لأن الغرض من وضع القياس استعمال المجبولات على وجه الزوم والمقدمات كما تستلزم المطالب بطريق العكس المستوي ﴿١٢٢﴾ كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام فانك

كما تقول في العكس المستوي متى صدقت المقدمتان صدقت احدهما مع عكس الاخرى ومتى صدقتا صدقت النتيجة كذلك امكنك اخرى ذلك بعينه في عكس النقيض بخلاف المقدمة الاجنبية فان المزوم بالحقبة ليس هو المقدمتين بل معها قول آخر أي مغايراته وسمي في الضرب الرابع من الشكل الثاني ان شاء الله تعالى قلنا عن شرح المختصر وحواشيه ما يؤيد هذا (قوله) غير لازمة لاحدى المقدمتين ، بأن لا يكون عكسا مستويا بوحدة منهما (قوله) كما في قولنا «ا» مساو «لب» الخ ، وهذا هو قياس المساواة قال في

« وقوله لذاته » أي لا لئدمة غريبة وفسروها بما تكون حدودها مخالفة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية أي غير لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا «ا» مساو «لب» (١) و «ب» مساو «لج» فآ مساو «لح» بواسطة صدق كل مساو (٢) (١) قوله كما في قولنا «آ» مساو «لب» الخ ، مثلا انسان مساو لناطق وناطق مساو لبشر فانسان مساو لبشر بواسطة الخ اه (*) يعني هكذا ناطق مساو لمدرك ومدركه مساو لضاحك فناطق مساو لضاحك في دلالتها على الانسان لكن لانداتها لانه لو كان لداتها لكان هذا النوع منتجاً دائماً وليس كذلك فانه اذا اخذ بدل المساواة المباشرة أو النقيضة لم ينتج كقولنا الانسان ميان للفرس والفرس ميان للناطق لم ينتج كون الانسان مياناً للناطق وكقولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة لم ينتج كون الواحد نصف الاربعة والمؤلف عر عن ذلك بالحروف الهجائية لما مر أنها عبارة عن قواعد كلية لا تختص بادة معينة اه من بعض حواشي شرح ايساغوجي لتركيا (٢) قلت كذا قالوا وينظر في خروج قياس الظرفية والمساواة فانه يستلزم خروج كل ملازم ومن المعلوم أنه لا يخرج نحو الشمس ملازمها النهار والنهار ملازمه الضوء والشمس ملازمه الضوء لأن ملازم الملازم ملازم وذلك يستلزم خروج جميع أنواع القياس ألا ترى الي قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فانه في قوة قولنا العالم ملازمه ان تأليف والتأليف ملازمه الحدوث فتأمله واجيب بانه لا يلزم لزوماً ذاتياً الي آخر ما في شرح الطبري لايساغوجي نخذه اه

شرح الشمسية وغيره قياس المساواة هو ما يترتب من قضيتين متعلق بمحول اولاهما بكون موضوع الاخرى كما في قولنا «ا» مساو «لب» الخ فان المقدمة التي ضمت اليه وانتج بواسطة غير لازمة لواحدة من المقدمتين اذ ليست بعكس لايها فهي مقدمة غريبة ولذلك لم يتحقق ذلك الاستلزام الا حيث تصدق هذه المقدمة كما في قولنا الانسان ملازم للحيو ان والحيو ان ملازم للجسم فالانسان ملازم للجسم لان ملازم الملازم ملازم بخلاف ما اذ لم تصدق تلك المقدمة كما في قولنا الانسان ميان للصاهل والصاهل ميان للعالم فانه لا يلزم منه ان الانسان ميان للعالم لان ميان الميان (قوله) متعلق بمحول اولاهما الخ ، فالمحول في القضية الاولى لفظ مساو والموضوع في الثانية لفظ «ب» فليس موضوع الثانية محمول الاولى بل متعلقها وهو «ب» والتعلق هنا هو التعلق النحوي لان «ساو» اسم فاعل فاعله فيه عائد الى الالف وقوله «اب» جار ومجرور مفعوله ، فافهم اه سيدح (قوله) متعلق بمحول اولاهما ، يعني بالاولاهما القضية الاولى وهي قوله مساو «اب» ومحمولها مساو ومتعلق هذا الباء المجرورة باللام في قوله «لب» لان المجرورة متعلق بـساو وهذا المتعلق موضوع في الاخرى وهي قوله «ب» مساو «لج» اه من حواشي شرح الرسالة ح (قوله) بكون موضوع الاخرى ، فلم يحصل الاندراج لان شرطه ان يكون محمول الاولى هو نفسه موضوع الثانية ولكن لزم الحكم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا «آ» مساو «لب» اه شرح ابن جيهان ح

لا يجب ان يكون مباناً وكما في قولنا الاثنان نصف الاربعة والاربعة نصف الثمانية فانه لا يلزم منه ان الاثنين نصف الثمانية لان نصف النصف لا يكون نصفاً بل رباعاً (قوله) واما غير اجنبية ، بان تكون لازمة لاحدى المقدمتين كما في عكس النقيض كما عرفت (قوله) كما في قولنا جزء الجوهر موجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ، أي ينتفي بانتفاء جزءه اذ الشكل لا يوجد بدون جزءه وهذا المثال ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية وصاحب الجواهر والظاهر ان هذا المثال من الشكل الثاني فان كانت الاضافة في جزء الجوهر مفيدة للعموم كان من الضرب الاول منه اذ يكون من كلمتين والكبرى سالبة ونتيجة هذا الضرب سالبة كلية كما ذلك معروف وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجة جزء الجوهر جوهر وان لم تكن مفيدة للعموم ولا كلية الصغرى كان من الضرب الثالث منه ونتيجة سالبة جزئية لا موجبة فينظر ولعل المراد مجرد التمثيل (قوله) بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية ، فيرد بعكس ﴿ ١٢٣ ﴾ النقيض الى الشكل الاول فيكون

هكذا ، جزء الجوهر موجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما موجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر جزء الجوهر جوهر (قوله) ووصف القول الاخر ، بالكسر (قوله) بالاخر ، يعنى بالفتح أي قول آخر مغاير لكل من تلك المقدمتين (قوله) كيف اتفقنا ، أي سواء كانت على شروط الاشكال الاربعة الاتية أولاً (قوله) لاستلزام مجموعها ، أي الكلي الجموعي (قوله) كل منهما ، أي كل واحدة منهما يارادة الشكل الافراي ضرورة استلزام الشكل للجزء (قوله) وفيه نظر ، مقتضى ما ذكره السيد المحقق وبعض شراح الشمسية في وجه النظر انما ذكر قد خرج بقيد زاده في التعريف لم يتعرض له المؤلف وهو لفظ منها حيث قيل يلزم منها لذاتها قول آخر فلا احتراز قد وقع بذلك القيد لا بزيادة لفظ آخر قال في شرح الشمسية ومثله

المساوي مساو واما غير اجنبية (١) اي لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر موجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لا موجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما موجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر لئلا يلزم ان يكون كل مقدمتين كيف اتفقنا قياساً لاستلزام مجموعها كلا منهما قال في شرح المطالع وفيه نظر (٢) والاولى ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت

(١) اعترض بعض المحققين بأنه لا وجه لاجراء القياس المبين بعكس النقيض عن تعريف القياس لانه من الطرق الموصلة الى التصديق كالتصديق المبين بالعكس المستوى بلا تفاوت ويمكن دفعه بأنه يجوز أن يكون وجه اخراجهم اياه عن تعريف القياس عدم تكرار الحد الاوسط فيه وبعد الانتقال منه الى النتيجة بالقياس الى القياس المبين بالعكس المستوى نعم يتجه ان اخرجاه عن القياس كاجراء قياس المساواة عنه يستلزم بطلان حصره الدليل في الاقسام الثلاثة من القياس والاستقراء والتمثيل لدخولها في تعريف الدليل مع خروجها عن الاقسام حينئذ وأيضاً يستدعي أن يوضع باب آخر لبيان حالهما في مباحث الموصول الى التصديق حتى يكون النطق بمجموع قوانين الاكتساب الا أن يقال ان ارادوا بحصر الدليل في تلك الاقسام حصره في القياس وما في حكمه من الاستقراء والتمثيل وأيضاً لما كان هذان في حكم القياس الحقيقي اكتفوا في بيانها بادنى اشارة وتنبية في مباحث القياس الحقيقي وأحاطوا بهرتما تفصيلاً الى المقايسة كأنهم ينفونها ولا يذهب عليك ان قياس المساواة يخرج بقيد الزوم مع قطع النظر عن خصوص المادة كالاستقراء والتمثيل فلا حاجة الى قيد لذاته الا لاجراء القياس المبين بعكس النقيض اه مير ابو الفتح على التمهيد (٢) لانا تمنع ان نسمه استلزاماً اه وفي حاشية وجه النظر هو منع استلزام الشكل للجزء واذا لم يكن جميع المقدمتين مستلزماً للجزء لم يحتج الى قيد آخر لخروجه بقوله يلزم اللهم الا لزيادة الايضاح اه وقوله والاولى هو من كلام الشارح اه (*) قال سعد الدين في شرحه للرسالة الشمسية مالفظة وقوله قول آخر اشارة الى وجوب

في حاشية السيد المحقق على شرح المختصر ، وجه النظر اننا لانسلم ان احدى المقدمتين لازمة عن المقدمتين اذ معنى لزوم شيء عن شيئين (قوله) وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجة الخ ، يعنى بواسطة عكس نقيض الثانية احسن مغربى ح (قوله) ولا كلية الصغرى ، كأن المعنى ولا حصل له كلية الصغرى احسن مغربى ح (قوله) فينظر ، يقال انتاجه للشكل الاول بعد ارتداد الشكل الثاني اليه بعكس النقيض فتأمل لا للشكل الثاني احسن ح (قوله) ولعل المراد مجرد التمثيل ، مراد الشارح انه لما كان يلزم هذا القول قول آخر لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة لم يكن من القياس المعروف فكيف يضاف في أي شكل او تستشكل النتيجة والامر ظاهر اه عبد الله بن علي الوزير ، في خط السيد عبد الله ثم يستشكل النتيجة وهذا سهو بين اه ح (قوله) وقد خرج بقيد زاده ، هذا القيد الذي زادوه لم يقع التصريح منهم بنسبة الاجراء اليه ولو كان ما ذكر خارجاً منه لزم أن يخرج في عبارة المصنف من قوله

ان يكون لها دخل في ذلك الشيء ولا يصح هامنا اذ لا يكون عن المجموع احداها اذا عرفت هذا فقول المؤلف والاولى الخ لا يهتج ان يريد أنه أولى من كلامها في وجه النظر اذ لم يتعرض لما ذكره ولا وجه لتلك الزيادة ويمكن أن يقال لم يقصد ان مذكره أولى بذكره في وجهه بل من قول من وقف خروج احدي المقدمتين على زيادة لفظ آخر اذ لو توقف عليها لاقتضى صدق أول التعريف على احدي المقدمتين وليس كذلك فانها قد خرجت بقيد التسليم وذلك ان المقدمات موضوعة في القياس على أنها مسألة أي مأخوذ فيها قيد التسليم والمأخوذ فيها هذا القيد هي التي على الشرائط المعتمدة لا كيف اتفق فلا يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياساً فقوله لم يمتنع الى القياس أي المأخوذ فيه قيد التسليم (قوله) يتوقف تركبه، المركب مشتق من التركيب فالتوقف التركيب المتعدي فالمناسب أن يقال يتوقف تركبه الا أن المؤلف جعل المتوقف التركيب ليفيد حصول المركب بالفعل المتوقف على حصول أجزائه المادية والصورية واقتصر المؤلف هنا على المادة والصورة وترك توقعه على بقية العلل الاربع اكتفاء هنا ببيان ما يتعلق به ارادته عليه السلام لانه ذكر أنه باعتبار المادة كذا وباعتبار الصورة كذا (قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية، اطلاق المؤلف عليه السلام للجزء على الصورة يوم ان المراد بها

﴿١٢٤﴾

النتيجة احداها لم يحتاج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياساً (وهو باعتبار المادة خمسة) كل مركب (١) يتوقف تركبه على حصول أجزاء مادية وصورية والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم، التقسيم الاول باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكان خمسة (لانه) أي القياس (اما ان يفيد تصديقا أولا) يفيد بل يفيد تأثيراً آخر غيره يعني التخيل الجاري مجراه (الثاني) قياس (الشعر) ومادته الخيالات وهي قضايا اذا وردت على النفس أثرت فيها تأثيراً عجيباً من قبض فتتفرق او بسط قترغب ويزيدها قبضاً او بسطاً ابرادها موزونة بصوت حسن

المختصر وصورة المركب هيئته الحاصلة قال في حواشيه هذا مبنى على ان لا يراد بالصورة الجزء الذي يكون المركب معه بالفعل كما عند الحكماء للقطع بان الهيئة عرض والعرض لا يكون جزءاً للجوهر مقوماً له وبيان ما عليه الحكماء أنهم سمو المادة بالجزء الذي يكون المركب معه بالقوة والصورة بالجزء الذي يكون المركب معه بالفعل ولعل المؤلف عليه السلام أطلق الجزء على الصورة مجازاً على سبيل التشبيه أو أراد بالمركب المركب الاعتباري الذي اعتبروا فيه دخول العارض (قوله) تأثيراً آخر غيره، أي غير

مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمات وقيل لانه لو لم تعتبر المغايرة لزم أن يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان احداها ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم انها لازمة من المقدمتين فان معنى الازوم عنهما أن يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لا تدخل لها في ذلك اه المراد نقله (١) قوله كل مركب مبتدأ ويتوقف خبره ومادة الشيء مابه يحصل بالقوة وأجزاء القياس المادية خمسة والصورية أربعة اه

التصديق وذلك ان القضايا الخيالية لا تدعن بها النفس وانما يتأثر فيها ترغيب أو ترهيب ولذا قال المؤلف عليه السلام مسألة أو غير مسألة فن غير المسألة لا تصديق فيها (قوله) أعنى التخيل، لوقال أعنى التأثير من قبض وبسط لكان أظهر اذ العبارة تقتضي بان

لزمه لذاته أذ الضمير يعود الى المؤلف من قضايا كما عاد الضمير في عبارتهم مع التعدية بمن الى القضايا فالمقاد من العبارتين واحد والاستظهار بقوله لازمة عن المقدمتين الخ في حاشية السيد المحقق لا يجدي لاتحاد المقدمتين بالقول المؤلف من قضايا فالمقاد واحد من الجميع اه ح مغربي ﴿١﴾ ففي التحقيق لم يزد قيد في عبارتهم اه حسن مغربي ح (قوله) اذ لا يكون عن المجموع احداها، يعني ان المجموع اذا كان مركباً من الاحاد ومتوفاً عليها لم تكن الاحاد واقعة عليه ولعله يقال بعد تركب المجموع من الاحاد يكون دور معية لا دور تقدم ودور المعية واقع اه حسن مغربي ح (قوله) لا يصح أن يريد الخ، اذا كان الخروج في كلامهما من لفظ آخر ظهرت الاولوية اه ح مغربي (قوله) بل من قوله من وقف الخ، يقال لا يصدق أول التعريف على احدي المقدمتين منفردة عن الاخرى مع قوله مؤلف من قضايا اه حسن مغربي ح (قوله) فانها خرجت بقيد التسليم، اما خروجها بشرطة التسليم فهو الذي أراد المصنف ويكون لفظ آخر زيادة الايضاح اه حسن مغربي ح (قوله) على بقية العلل الاربع، وهي المادية والصورية والفاعلية والغائية اه ح (قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية في نسخة أجزاء مادة وصورة اه ح (قوله) أو أراد بالمركب الخ، هذا لا يناسب ماوجه به كلام المصنف قريباً اه سيدي احمد

نفس التخيل هو التأثير والظاهر أنه مسبب عن التخيل لانفسه (قوله) افعال النفس ، أي تأثيرها بالترغيب والترهيب الحاصل من البسيط والتنفير الحاصل من القبض (قوله) أحسن الشعر أ كذبه ، لبنائه على الخيلات الكاذبة التي تستعذبها النفس وتستغريها فيزداد لذلك حسناً (قوله) كالأقوال المأخوذة من العلماء ، هذا داخل فيمن يعتقد فيه لعلم فليس من غير ذلك (قوله) والمظنونات ، مقابلتها بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص والمراد به ما سوى الخاص (قوله) عن درك البرهان ، متعلق بالقاصر (قوله) فيما ينفعه متعلق بترغيب (قوله) ومادته اليقينية ، اليقين هو التصديق الجازم المطابق الثابت قباستبار التصديق لم يتمل الشك والوهم والتخيل وبقيد الجزم اخرج الظن والمطابقة والجهل المركب والثابت والتقليد ثم المقدمات اليقينية اما بديهيات أو نظريات منتبهة الى البديهيات لاستحالة الدور او التسلسل هكذا ذكره المحقق الزيدي فعرفت من كلامه ان اليقينية قسمان بديهيات ونظريات وقد ذكر ذلك الشريف في حواشي شرح المختصر حيث قال مقدمات البرهان ﴿١٢٥﴾ قطعية ولا يجب من ذلك كونها

ضرورية اذ النظريات قد تكون قطعية وأما المؤلف عليه السلام فانه أغفل النظريات من اليقينية ثم قال ومادته أي البرهان اليقينية وقصر المادة بكونها منتبهة ولا يخلو عن تأمل وان مادة الشيء ما يتألف منه الشيء لا ما ينتهي اليه ولو سلم صحة ذلك مجازا فكون اليقينية منتبهة البرهان لا يخلو عن تسامح فان المنتهى انما هو البديهيات من اليقينية للبرهان الذي يقدماته قطعية نظرية لا مطلقا كما عرفت

وسواء كانت مسلمة أو غير مسلمة صادقة أو كاذبة كقولهم الحجر (١) ياقوته سيالة والسبل مرة مهوعة أي مقيئة والغرض منه افعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من يستعمله الشعراء ولذلك قيل (٢) احسن الشعر أ كذبه (والاول) وهو مفيد التصديق (امان يقيد ظناً أو جزماً الاول) قياس (الخطابة (٣)) ومادته المقبولات وهي فضيلاً تؤخذ من يعتد فيه الجمهور لزهده او علم او رياضة او غير ذلك من الصفات المحمودة كالأقوال المأخوذة من العلماء والمظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعاً للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير عما يضره واكثر من يستعمله الخطباء والوعاظ (والثاني ان افاد جزماً يقينياً ببرهان) ومادته اليقينية

(١) في جعلهم اقتضاي الشعرية تخيلية صرفة غير متعلقة للتصديق بحث مشهور وهو ان الظاهر ان قولنا الحجر ياقوته سيالة والسبل مرة مهوعة مقيئة وامثالهما من قبيل اقتضاي الصادقة المشتبهة على الاستعارة والتشبيه كقولنا زيد أسد ويمكن دفعه بان كلامهم في الامثلة المذكورة اذا استعملت بمعنى التخيل الصرف اذ لا مانع من استعمالها بهذا المعنى قطعاً وان جاز استعمالها بمعنى التصديق ايضاً على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصنين اه مير ابو الفتح (٢) وفي شرح الجلال ولذلك قيل فيه قياس شعري اه (٣) خطب الخطيب على المنبر خطابة بالفتح وخطبة بالضم وذلك الكلام خطبة ايضاً وهي الكلام المنثور المسجع ونحوه ورجل خطيب حسن الخطبة بالضم اه قاموس

(قوله) فليس من غير ذلك ، هذا على جملة تفسيره لغير ذلك واما اذا جعل بياناً لقوله أو علم كان المراد من غير ذلك كآهل

القول الراجحة والآراء الصائبة وذوي التجارب والحكماء وغير ذلك والله اعلم اه حسن مغري ح (قوله) من قبيل مقابلة العام بالخاص ، ويشتمل أن المراد بالمظنونات ما حصل الظن فيه بامر خارجي غير حال من يعتقد فيه كما في المثال المذكور وهو قوله فلان يطوف بالليل الخ والمقبولات ما كان من حال من يعتقد فيه اه حسن مغري ح وفي حاشية العام المظنونات لان المقبولات مظنونات فهي داخلية في المظنونات اه (قوله) عن درك البرهان ، والدرك ويسكن التبعة وأقصى قمر الشيء ج أدراك اه قاموس (قوله) ولا يخلو عن تأمل ، الظاهر أنه يريد أنه لا بد من انتهاء مقدماته اليها وان كانت مكتسبة كما أفاده السعد وليس تفسيراً للمادة حتى يرد ما ذكر اه ح (قوله) لا مطلقاً ، يصح ان يكون المنتهى ما بعض أفراد منتبهة اذا سلم ان النظريات لا تنتهي الا الى البديهيات فقط كما نقله عن الزيدي اه حسن مغري ح

أى هن متناه (١)، واليقينيات بالاستقراء (٢) بديهيات ومشاهدات وفطريات وحسنيات ومجربات ومتواترات اما البديهيات وتسمى ايضاً اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين (٣) كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة (٤) كما في بعض الجهال «واما المشاهدات» فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات (٥) كالحكم بان لنا خوفاً وغضباً (٦) واما الفطريات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتهما كالحكم بان الاربعة زوج لا تقسامها بمتساويين فان من تصور

(قوله) لعدم تصور الطرفين الخ، فاذا تصور معنى الممكن وهو أنه ما تساوي طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وتصور معنى احتياجه الى المؤثر وهو أنه لا يرجح أحد طرفيه على الآخر الا لمؤثر حكم بالنسبة بينهما حكماً ضرورياً يجزم به الصبيان وقد أشار المؤلف عليه السلام بقوله الى المؤثر الى ما عليه كثير من المتكلمين من الفرق بين ترجيح أحد طرفي الممكن على الطرف الآخر بلا سبب مرجح أي مؤثر وبين ترجيحه بغير مرجح أي بغير داع الى الترجيح فان الاول مستحيل بخلاف الثاني (قوله) أو لتدنس الفطرة الخ، كمتنقذ الافعال من الله تعالى فان هذه العقيدة مانعة له من العلم البديهي بكون أفعال العباد منهم (قوله) الوجدانيات، الوجدان بالضم، معنى النيل وبالكم مراد حصل بسبب الحواس الباطنة (قوله) لا تعزب عنه، عبارة اليزيدي لا تغيب عن الذهن

(١) يعنى أنه ينتهي اليها وان كانت مقدماته غير يقينية اه (*) وعبرة العضد ولا بد من انتهاء مقدماته القطعية الى الضروريات والا لزم التسلسل والدور اه قال الشريف ومقدمات الامارة لا بد ان تنتهي أيضاً الى ما ذكر والا لزم التسلسل والدور اه (٢) جعل في المواقف اليقينية سبعاً قال فيه السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدق في احكامه على المحسوسات ولتطابقها كانت العلوم الجارية بحرى الحدسية شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجربات والعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه كاذباً لحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة «واعلم» ان العمدة من هذه المبادئ السبعة الاوليات اذ لا يتوقف فيها الامن كان ناقص الغريزة كالبه الى قوله فلذلك ادرجت فيما قبله فانه من شرح المواقف اه (٣) وهما الامكان واحتياجه الى المؤثر اه وقوله أو لنقصان عطف على لعدم تصور الخ اه (٤) يعنى للاوليات اه شرح سعد للرسالة وذلك كمتنقذ الافعال من الله تعالى فان هذه العقيدة مانعة له عن العلم البديهي في كون أفعال العباد منهم وكحدوث العالم في حق معتقدته اه (٥) وقضايا اعتبارية ويعدها ما نجهده بنفوسنا لا بالاتنا كشعورنا بابدوا وافتعال ذواتنا «واعلم» ان الحس لا يفيد الاحكام الجزئية كما في قولنا هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعدد النفس لقبول العقد السكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى النفس اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ اه شرح مواقف (٦) فان ادراك الامور الجزئية والحكم عليها لا يفتقر الى عقل ولهذا تدركها وتحكم بها البهائم في القوة الوهمية الا انها تكون قضايا شخصية لا تعتبر في العلوم والبراهين المستعملة فيها بالذات واما الحكم على كليتها فيفتقر الى العقل بناء على ان القوى الجماعية لا تدرك بها الكليات اه من حواشي الشريف على العضد (*) ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته وبهذا يظهر ان الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا الحس مجرداً اه من شرح السعد على الرسالة بحروفه

(قوله) فان الاول مستحيل، لتأديته الى الترجيح بلا سبب وهو محال احسن مغربي ح (قوله) بخلاف الثاني، لجواز ترجيح التفاعل المختار له بغير داع اه حسن مغربي ح (قوله) لا تغيب عن الذهن، ولعلها أولى لجواز ان تكون الوسطة التي لا تغيب عن الذهن ليست من مدركات العقل لكونها جزئية اه حسن مغربي ح

(قوله) من غير نظر الخ ، فان النظر حركة النفس في المعقولات من المطالب الى المبادي ثم من المبادي الى المطالب فيه حركتان والحس كما يأتي ان شاء الله تعالى سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وليس تكرار المشاهدة شيئاً من ذلك (قوله) بحس قوي ، لعل هذا التقيد اشارة الى ما في حواشي شرح المختصر من ان الحس منه ما يكون كاملاً يقيد ﴿٢٧﴾ القطع وناقصاً يقيد الظن فقط

(قوله) بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً ، الحس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب والحسيات والمجريات ليست حجة على الغير لجواز أن لا يحصل له الحس والتجربة المفيدان للعلم ثم قال بعضهم لا يقال قد زعمت ان الست ضروريات والحسيات لا تدرجها الا اذهان الخذاق فضلاً عن أن تكون ضرورية فيجب ان تكون نظرية ثم أجاب بان النظر مفقود الى حركتين كما عرفت والحس اندفاع الذهن اندفاعاً مريباً من المبادي الى المطالب ولا حركة فيه للنفس أصلاً على ان مراتب الضرورة متفاوتة ولهذا لا يجب أن يكون العلم الحاصل عن الحسيات والتجريات والمتواترات حجة على الغير توجب انقطاعه أو الحكم بعناده وانما يجب تساوي الادراك في الاوليات والفطريات والملاحظات

(قوله) سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب ، لا يقال الانتقال في الحس حركة لانا نقول الانتقال فيه دفعي ولاشي من الحركة بدفعي لوجوب كون الحركة تدريجية اهـ (قوله) قرباً وبعداً ، ليست هذه العبارة في الكتاب المحشى

عليه ولكنها عبارة القطب فانه قال بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً اهـ عن خط شيخه (قوله) قال بعضهم ، هو الجلال اهـ (قوله) أو الحكم بعناده ، لجواز أن لا يحصل له ما حصل لخصمه من العلم وانما يجب تساوي الادراك في الاوليات

الاربعة والزوج تصورا لا تقساماً بتساويين ويترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بتساويين وكل منقسم بتساويين زوج (١) ﴿واما المجريات﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها (٢) بسبب تكرار المشاهدة مع قياس خفي (٣) وهو ان وقوع التكرار على نهج واحد لا بد له من سبب (٤) وان لم يعرف ماهيته وكل ما علم وجود السبب (٥) علم وجود السبب (٦) وذلك كالحكم بان السقمونيا (٧) مسهل ﴿فان قيل﴾ هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجريات نظرية او بالحس فحسنية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها معها «قلنا» بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو تكرار المشاهدة من غير نظر ولا حدس واذاً الى اليقين ﴿واما الحسيات﴾ (٨) ﴿فهي قضايا يحكم العقل بها بحس قوي﴾ (٩) من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضي دائماً بجانبه الذي يلي

(١) ينتج الاربعة زوج اهـ (٢) بواسطة الحس مع التكرار اهـ مواقف (٣) هو ان وقوع شيء عقيب فعل وقوا دائماً واكثر لا بد له من ان يكون هناك سبب وان لم يكن معلوم الماهية واذا علم حصول السبب حكم بوجود السبب قطعاً بل الحكم بان الضرب بالحشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل اهـ قد تضمنه كلام الشارح اهـ (٤) وهو يختلف باختلاف الاشخاص فلم يكن دليلاً على التكرار الذي لم يجرب اهـ شاه مير (٥) وهو الاثر الكامن في السقمونيا الذي يحصل به الاسهال علم وجود السبب وهو الاسهال اهـ (٦) قطعاً ويتميز عن الاستقراء بان الاستقراء لا يقارن هذا القياس الخفي اهـ من شرح السعد على الرسالة (٧) بفتح السين والقاف والمد معروفة قيل يونانية وقيل سريانية اهـ مصباح (٨) الحس سرعة الانتقال من المبادي ﴿الى المطالب ويقال له الفكر فانه حركة الذهن نحو المبادي ورجوعها عنه الى المطالب فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحس اذ لا حركة فيه أصلاً والانتقال فيه ليس بحركة فان الحركة تدريجية الوجود والانتقال فيه الى الوجود وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب اهـ قطب ﴿قال الشريف عليه فيه سهلة في العبارة فان السرعة من الاوصاف العارضة للحركة ولا يوصف بها غيرها وقد صرح بان لا حركة في الحس أصلاً فلا يكون هناك سرعة حقيقية لكنه تسامح فجعل كون الانتقال دفعياً سرعة والامر بين اهـ الشريف (*) عبارة شرح المواقف ولا بد في الحسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجريات ثم قال والفرق بينهما ان السبب في المجريات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً هو انه لو لم يكن لهالة لم يكن دائماً ولا أكثرها وان السبب في الحسيات معلوم السببية والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها اهـ (٩) لان الحس اذا كان ضعيفاً لم يفد الظن اهـ

(قوله) والاحساس ، عطف على الامكان وسيأتي في باب الاخبار ان شاء الله تعالى بيان وجه هذا الاشتراط ويبين افادة الخبر المحفوف بالقرائن والمصدق بالمعجز العلم ان شاء الله تعالى (قوله) ومقارنة القياس الخ ، أي مع مقارنة القياس الخفي الذي عرفته في الجبريات و (قوله) قد يحصل ، يفهم من هذا ان مقارنة القياس لا تلزم وما سيأتي من قوله ولاشتغال كل من الجبريات الخ مشعر بالازوم (قوله) وقد ذكروا أوجهاً للفرق ، « بياض في الامهات » (قوله) على ملاحظة قياس خفي ، اما الجبريات والحسنيات فقد عرفت ذلك واما المتواترات فلعل ﴿ ١٢٨ ﴾ المؤلف عليه السلام بنى ذلك فيها على قول من جعل حصول العلم بها استدلالاً

الشمس فيحدث العقل (١) بأنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك (٢) واما المتواترات (٣) فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر الامكان لان المتنوع لا يحصل اليقين به وان كثرة نقل وقوعه والاحساس لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجز فلا قرب ان العلم الحاصل منهما استدلالاً فلا يدخل فيما نحن فيه « واعلم » ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في الجبريات (٤) والفارق على ما ذكرناه هو استعمال الحدس وقد ذكروا أوجهاً للفرق غير ذلك ولاشتغال كل من الجبريات والمتواترات والحسنيات على ملاحظة قياس خفي (٥) نازع في ضرورياتها من نازع ونازع بعضهم في كون الجبريات والحسنيات من قبيل اليقينيّات (٦) فضلاً عن كونها ضرورية

كما يأتي في الاخبار لتوقعه عنده على حصول شروط التواتر المعروفة وفي شرح المختصر والمتواترات وهي ما تحصل بنفس الاخبار قال الشريف انما قال بنفس الاخبار تنبيهاً على عدم الاحتياج الى قياس خفي على ما ظن (قوله) فضلاً عن كونها ضرورية ، اذ قد تكون اليقينيّات نظرية كما عرفت وتحقيق

والفطريات والمشاهدات اه شرح طبري على ايساغوجي ح (قوله) يفهم من هذا ، الظاهر ان المؤلف عليه السلام أراد أنه كما يحصل الحكم في الحسنيات بحدس قوي من النفس قد يحصل بتكرار المشاهدة وأما لزوم القياس فلا بد منه فلا يتدافع وقد يفهم من عبارة المؤلف هذا المعنى أعنى التعليل بحصول الحدس بتكرار المشاهدة اه ح (قوله) وقد ذكروا وجهاً للفرق ، هنا بياض في الام وقد ذكر السعد في شرح الرسالة بعض الالوجه لاهل وجه الفرق ما ذكره السعد في شرح الشمسية في أن السبب في الجبريات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحسنيات

(١) الحدس ذكره صاحب شمس العلوم وغيره في باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وكسرهما في المضارع وقيد صاحب الصحاح بالكسر اه (٢) أي لما اختلف نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس اه (٣) قال في شرح المواقف ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أحال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه ، اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستنداً الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه ان يحصل الاحساس فذلك لا يقع للعلوم بالذات كالحسوسات اه (٤) والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدءاً للحكم الكلي والتجربة تظم الى المشاهدات قياساً خفياً يحكم العقل بسببه وأما الفرق بين التجربة والحدس فهو ان القرائن المفيدة للعزم في الحسنيات مغايرة للآخر بخلاف التجربة وقيل الفرق ان التجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب وتأثيرها من التجريبات وليس لفعل الانسان مدخل فيه اه من شرح الطوالع (٥) وهو ان وقوع التكرار على نهج واحد لا يكون اتفاقاً اه (٦) فجعلها من الظنيات اه

معلوم بالوجهين اه عبد الله بن علي الوزير ح (قوله) فالعل المؤلف عليه السلام بنى ذلك الخ ، لا يتم هذا التوجيه اذ المؤلف قد جعل المتواترات من الغير الاستدلالي كما هو صريح كلامه في هذا الموضع في الشرح وقد أخرج المحفوف بالقرائن عنها فليتأمل اه سيدي محمد الامير التوجيه تام اذ قد صرح هنا بأنه لعله بناء على قول من جعلها من الاستدلالي لا على قوله نفسه تأمل اه عن خط سيدي الحسن بن اسحق عن خط سيدي احمد ح

انتصاب فضلا وبيان معناه مبسوط في حواشي الكشف بما لا يحتمله المقام (قوله) بل جعل كثير من العلماء ، منهم شارح المختصر وينظر في وجه الاضراب ببل ولعل وجهه ان المنازعة في كونها يقينية لا يقتضي ادخالها في الظنيات لاحتمال التوقف بخلاف من أدخلها فيها (قوله) عموم الاعتراف والتسليم ، لو قال أو التسليم لكان أظهر اذ عموم الاعتراف من العامة والتسليم من الخصم وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله فيما يأتي بتسليم من الخصم (قوله) اما لمصلحة عامة ، نحو كشف العورة مذموم ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو رقة ، نحو مواساة الفقراء محمود « أو حمية » كاستحسان نصره الولي وخذلان العدو ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو غير ذلك ، كمادات وشرابيع (قوله) ولكل قوم مشهورات ، كقبض ذبح الحيوان عند أهل الهند وعلم قبضه عند غيرهم قال في شرح الشمسية وربما تبلغ الشهرة بحيث يلتبس بالاوليات ويفرق بينهما بان الانسان اذ خلى عن جميع الامور المغيرة لعقله حكم بالاوليات دون المشهورات

﴿١٢٩﴾

(قوله) مبسوط في حواشي الكشف ، في حاشية السعد على الكشف فضلا مصدر لفعل محذوف يقع متوسطا بين نهي واثبات لفظا نحو فلان لا ينتظر الى التقير فضلا عن اعطائه أو معنى نحو تقاصرت الهمة عن أدنى العدد فضلا عن أن تترقى والقصد فيه استبعاد الأدنى أعنى مادخله النفي بمعنى عده بعيدا عن الوقوع كالنظر الى التقير وبلوغ الهمة واستحالة ما فوقه أعنى مادخله النفي بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لا يمكن وقوعه كالاعطاء والترقي وهو من قولك أنفقت الدرهم

بل جعل كثير من العلماء (١) الحسنيات من قبيل الظنيات وقائدة البرهان لتحقيق الحق على وجه لا يجوز حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير (والا) يفيد اليقين (فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجعل (٢) أي القياس يسمى جدلاً ومادته المشهورات (٣) وهي قضايا يحكم بها العقل لاعتراف جميع الناس أو أكثرهم أو طائفة مخصوصة بها اما لمصلحة (٤) عامة أو رقة أو حمية أو غير ذلك (٥) ولكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم (٦) ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم ﴿فان قيل﴾ المشهورات قد تكون يقينية بل اولية فكيف تجعل من غير اليقينية ﴿قلنا﴾ المراد ان المشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة الواقع بل المعتبر فيها الشهرة وطابق الآراء (١) منها ما ذكره في شرح التجريد في الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء يتناوله واعطاء غيره مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال ودنمه بخلاف الحسد فانه لا يتوقف على ذلك اه (٢) لانه يدفع المجادلة اه (٣) كاستحسان نصره الولي وخذلان العدو وكحكم الجبري بحسن نسبة أفعال العباد كماها الى الله والمعتزلي باثبات الواجبات على الله ونحو ذلك اه (٤) في حاشية نحو العدل حسن والظلم قبيح اه قطب (٥) كمادات وشرابيع نحو شكر النعم واجب اه (٦) في نسخة ودأبهم اه

ومافضل منه كذا أي بقي وفاعل الفضل ضمير النفي اه ح أي انتفى العطاء بالكفاية والذي بقي عنه عدم النظر وهكذا انتفى الترقى وبقي التقاصر (قوله) مبسوط في حواشي الكشف ، في شرح قوله في الخطبة فضلا عن أن الخ اه ح (قوله) والتسليم من الخصم ، لا مانع أن يكون التسليم من العامة فيكون عطفاً تفسيريّاً ويدل عليه اقتصار الشارح في التفسير على عموم الاعتراف وكذا السعد في شرح الشمسية اه سيدي عبد الله الوزير والعامة خصم كالخصم فيما يأتي اه من خطابه (قوله) والتسليم من الخصم ، بل عموم الاعتراف من العامة هو تسليمهم فهو عطف تفسيري ولذا اقتصر المصنف في الشرح على عموم الاعتراف كما اقتصر عليه السعد في شرح الشمسية والعامة خصم كالخصم الذي سيأتي لكان هنا عموم اعتراف وتسليم وفيها سيأتي مطلق التسليم اه افادة السيد عبد الله بن علي ، هذا وهم فان المشهورات غير المسلمات ومع جعل التسليم تفسيرا لعموم الاعتراف يلزم أن يكون إياها وليس كذلك فعموم الاعتراف راجع الى المشهورات والتسليم الى المسلمات ويرشدك الى ذلك قوله ان الغرض من القياس الجدلي اما اقناع القاصر عن صنعة البرهان واما الزام الخصم فان الاول في المشهورات والثاني في المسلمات والمصنف لم يقتصر كما زعمه وإنما اقتصر في سياق تفسير المشهورات فذلك حجة عليه لاله والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم بن خالد رحمه الله ح (قوله) نحو كشف العورة مذموم ، الاولى مأمثل به صاحب القطب فابحث وتأمل اه ح عن خط شيخه والذي مثل به العدل حسن والظلم قبيح اه ح (قوله) بحيث يلتبس بالاوليات ، فاذا خلى العقل وحكمه فرق بينهما بادراك ما هو سبب الاذعان له مشهورات فعمل

(قوله) بالاعتبارين ، اليقين وعدمه (قوله) والمسلمات ، عطف على المشهورات (قوله) كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه ، بناء على أنه قد برهن عليها في علم الاصول كأن يقول الخصم خبر الواحد حجة لأنه قد ثبت ذلك في اصول الفقه فلا بد أن يأخذ المناظر له مسلماً (قوله) والغرض منه ، أي ﴿ ١٣٠ ﴾ من الجدل (قوله) كما يقال ، فلو قال الباري موجود مشار اليه لانتج

سواء كانت يقينية او لا فبعض (١) القضايا يكون اوليها (٢) ومشهوراً بالاعتبارين والمسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فيبني عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم (٣) الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقتناع القاصر عن درك البرهان واما الزام الخصم (والا) يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم (فغالطة (٤)) اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة (٥) على نحو المحسوس كما يقال كل موجود مشار اليه (٦) ولو لا دفعه العقل والشرع لعدت من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدته للعقل في المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة ﴿ والشبهات ﴾ وهي قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد أنها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباها بشيء منها ما من جهة اللفظ كما في المشترك (٧)

(١) وسواء تطابق الكل عليها كحسن الاحسان الى الالباء أو آراء طائفة مخصوصة اه
(٢) هذا باعتبارها في قسمها وتسميتها مشهورات وأما باعتبار ما وقع من التقسيم هنا فلا بد من ارادة عدم شمولها اليقينية لجعلها في مقابل البرهان المشتمل على اليقين اه
(٣) قوله بالاعتبارين الاول اليقين ومطابقة الواقع والثاني الشبهة ومطابقة الآراء اه
(٤) قوله كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حل الالبانة بقوله عليه السلام في الحلبي زكاة فلو قال الخصم هذا خبر واحد ولا يسلم أنه حجة فيقول له قد ثبت هذا في علم اصول الفقه ولا بد أن يأخذها هاهنا مسلمة اه قطب
(٥) وصاحب المغالطة ان قابل الجدلي فهو المشاغب وان قابل الحكيم فهو فسطائي فالشغب والفسطة داخلان تحت قسم المغالطة فالقياس المشاغب ماقدماته مشبهة بالمشهورات والفسطائي ماقدماته مشبهة بالاوليات فإدانة المغالطة أعم اه مرآة (٥) قال صاحب القطب على الشمسية حيث قال وانما قيد بالامور الغير المحسوسة لان حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذب كما اذا حكم بحسن الحسنة وقبح الشوهاء وذلك لان الوهم قوة جماعية في الانسان به يدرك الجزئيات المترعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكم على المحسوسات باحكام كان حكماً صحيحاً وان حكم على غير المحسوس باحكام المحسوس كان كاذباً كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم فضاء لا يتناهى ولان الوهم والحس سيقا الى النفس فهي منجذبة اليهما مسخرة لهما حتى ان الاحكام الوهميات ربما لم يتبين عندها من الاوليات ولو لا دفع العقل والشرع وتكذيبهما احكام الوهم في التباسها بالاوليات ولم يكدر يرتفع أصلاً ومما يعرف به كذب الوهم أنه يساعد العقل في المقدمات المنتجة اسقوط حكم فيها كما يحكم الوهم بالخوف من الميت مع أنه يوافق العقل في ان الميت حماد والجماد لا يخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه وانكرها اه (٦) فلو قال الباري موجود وكل موجود مشار اليه انتج الباري مشار اليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً اه (٧) كما لو قيل في عين الذهب هذه عين وكل عين جارية فهذه جارية او نحو ذلك اه من حاشية شرح الشمسية

الباطل (قوله) مساعدته ، أي الوهم (قوله) امتنع عن المساعدة ، مثاله الميت حماد والجماد لا يخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة وهي الميت لا يخاف منه نكص الوهم على عقبيه وانكرها (قوله) لاشتباها بشيء منها ، أي من هذه الثلاث وهي الاولية والمشهورة والمسلمة (قوله) كما في المشترك ، كذه عين وتريد الذهب أو كل عين جارية

أنها مما لا تفيد اليقين اه من الطبري على ايساغوجي ح (قوله) اليقين وعدمه ، الظاهر ان الاعتبارين ماصارت به الاولية اولية وماصارت به المشهورة مشهورة اه املاح عن خط شيخه اذ لم يوجد في المشهورات عدم اليقين اه من خطه أيضاً واللفظ حاشية الظاهر ان المراد بالاعتبارين اعتبار حصول الحكم من تصور الطرفين كما في الاوليات واعتبار تطابق الآراء كما في المشهورات لا اليقين وعدمه كما قال المحشي اذ لم يعتبر في المشهورات عدم اليقين والله أعلم اه سيدنا احمد بن صالح أبي الرجال ح (قوله) فلا بد أن يأخذ المناظر له مسلماً ، نحو ان يقول المستدل الزكاة واجبة في القليل والكثير لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يقص فيقول المعترض مخصوص

بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة فيقول له هذا آحادي فيجيب بانك قد سلمت في الاصول جواز التخصيص بالآحادي اه جلال وهذا ما برهن قبل المناظرة في علم آخر وسلمه الخصمان اه منه (قوله) وكل عين جارية ، فهذه جارية اه من شرح الشمسية

(قوله) فانه يصدق مع الاجتماع لا الافتراق ، اذ يصدق ان الخمسة مجموع مركب من الروح والفرد لتركيبها من اثنين وثلاثة فيهم منه أنها زوج وانها فرد وهذا المعنى كاذب واللفظ يحتملها فانه ان لوحظ انضمام الفرد الى الزوج أولاً ثم حمل المجموع على الخمسة كان المفهوم صادقاً وان لوحظ حمل الزوج على الخمسة ثم حمل الفرد ﴿١٣١﴾ عليها كان المفهوم كاذباً (قوله) مكان

ما بالعرض ، فجالس السفينة متحرك بالعرض فلا يكون منتقلاً (قوله) مكان ما بالفعل الخ ، وذلك ان أجزاء الجسم في مقدم الشرطية قد فرض قبولها للقسمه الى غير النهاية فكانت أجزاء بالقوة اذ لو كانت بالفعل لكانت موجودة ويستحيل وجود مالا يتناهي و اجزاء الجسم في تالي الشرطية أجزاء بالفعل لانها بين حاضرين وهما السطحان ووجود مالا يتناهي باطل فقد اخذ في المقدم ما بالقوة مكان ما بالفعل فجعل ما في التالي ما بالفعل فحصلت المغالطة وفي كلام المؤلف عليه السلام اشارة الى ما ذكره في علم اللطيف من أن الجسم هل ينتهي الى حد لا يصح فيه القسم والتجزى كـهو المختار أولاً وتحقيقه في موضعه (قوله) المعدولة ، كقولك الانسان لاجاد ولاشيء من الجاد بجيوان ينتج لاشيء من الانسان بجيوان وهو باطل فحصل الغلط من الاتيان بالسالبة موضع المعدولة في الكبرى فلو قلت وكل لاجاد حيوان لا ينتج الانسان حيوان وهو صحيح (قوله) وأخذ السور بحسب الاجزاء الخ ، يبحث عن مثاله في الحواشي ان شاء الله تعالى

وضرب زيد لاحتال فاعلية زيد ومفعوليته (١) وكـولنا الخمسة زوج (٢) وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس (٣) السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى مكان آخر واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كما يقال لو قبل الجسم القسمه الى غير (٤) النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية (٥) فالأيتناهي يكون محصوراً بين حاضرين واخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة (٦) واخذ السور بحسب الاجزاء (٧) مكان

(١) كما اذا قلت هذا ضرب زيد الخارج ويريد به الضارب وكل ضرب زيد خارج يوجب له الارش ويريد به من وقع عليه الضرب وفي الفعل صدر عنه ينتج هذا يوجب له الارش اه (٢) يحتمل ثلاثة معان احدها ان يكون كل واحد من الزوج والفرد محمولاً على الخمسة بالاستقلال وانه لم يعتبر اجتماعهما كما في زيد عالم وعافل ، وثانيها ان يكون كذلك مع اعتبار الجمعية والاجتماع وثالثها ان المركب منها محمولاً والصادق حمله هو الاخير فقط اهـ عضد (٣) قوله جالس السفينة متحرك يعني بالعرض وقوله وكل متحرك يعني بالذات فالنتيجة فجالس السفينة منتقل من مكان الى اخر وهو غير مستقيم اهـ (٤) وجه الغلط لو كان قابلاً للقسمه لكان أجزاءه بالقوة لا بالفعل اهـ شرح مطالع (*) قوله لو قبل الجسم القسمه الى غير النهاية يعني بالقوة وقوله لكان بين سطحي الجسم أى جانيه وقوله اجزاء غير متناهية يعني بالفعل وقوله بين حاضرين هما الجانبان اهـ (٥) ينبغي أن يعلم أن مدعي الخصم ان الجسم الطبيعي ينقسم الى غير النهاية فيعترض بان الجسم مركب من ثمانى تقطعات ولاشك في التناهي وبذلك يتجه بطلان التالي فيجيب بان الثمانى التقطعات انما هي جزء الجسم التعليمي والزرع انما هو في الجسم الطبيعي والتعليمي جسم بالقوة والطبيعي جسم بالفعل وبطلان التالي انما يتجه في التعليمي اما الطبيعي فبطلان اللازم ممنوع بل هو مصادرة مبدأ ذلك المنع بان الطبيعي مركب من أعراض والعرض من الكيف والقسمه انما يكون للكم وهذا الدليل قياس شرطي والكبرى محذوفة تقديرها لكن لا يكون بين سطحي الجسم أجزاء غير متناهية ينتج أنه لا يقبل القسمه الى غير النهاية اهـ جلال (٦) والفرق بينهما ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة لانها متى صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة ولا ينعكس كما انه يصدق قولنا شريك الباري ليس بصيراً ولا يصدق شريك الباري غير بصير لان معنى الاول سلب البصر عن شريك الباري ولما كان معدوماً يصدق سلب كل مفهوم عنه ومعنى الثاني سلب البصر ثابت لشريك الباري والاول لا يكون موجوداً في نفسه حتى يمكن ثبوت شيء له وهو ممتنع اهـ من القطب باختصار (٧) كقولك بعض الزنجي أبيض وكل أبيض ليس بزنجي ينتج بعض الزنجي ليس بزنجي فحصل الغلط من اختلاف أحد السورين لان قولك بعض الزنجي أبيض أى سنه وعينه وهذا بحسب الاجزاء وقولك وكل أبيض ليس الخ بحسب الجزئيات اهـ من نظر المولى عبد القادر رحمه الله تعالى

(قوله) يبحث عن مثاله ، مثاله كل

انسان حيوان وكل الحيوان جسم ناي حساس متحرك بالارادة اهـ املاح عن خط شيخه ، ومثال آخر زيد انسان وكل انسان نوع فزيد نوع وهو باطل اهـ ح

(قوله) مكان الكل الافرادي ، كما يقال زيد رجل وكل رجل لاتسمه الدار بارادة الكل المجموعي ينتج زيد لاتسمه الدار وهو باطل (قوله) وغير ذلك « يياض في الام » (قوله) الانسان له شعر الخ ، فالوسط هنا قولنا له شعر ولم يتكرر لان المذكور في الصغرى له شعر وفي الكبرى وكل شعر من غير لفظ له فلو قال وكل من له شعر الخ لانتج ولو كاذباً (قوله) لعلم كلية الكبرى ، اذ المراد من قولنا الحيوان جنس هو الماهية (قوله) وضع ما ليس بعلة علة ، كقولنا الحيوان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالضحك ليس علة الحيوانية وقد جعل علة في الكبرى لانه الاوسط فهو المستلزم للمطلوب (قوله) الانسان بشر ، فبشر مرادف الانسان فكانه قال في الكبرى وكل انسان ناطق وهو عين النتيجة (قوله) والغرض منه ، أي من قياس المغالطة (قوله) فاستثنائي ، قدم الاستثنائي لان حده وجودي والاقراني عدي وأما في التقسيم فقدم الاقراني كما هو القياس لما ذكره المؤلف عليه السلام ﴿١٣٢﴾

السور بحسب الجزئيات واخذ الكل المجموعي مكان الكل الافرادي وغير ذلك مما يوقع النقلة عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط (١) من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجاً للمطلوب ويظن كونه منتجاً اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل اولاً لا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى (٢) ومنه وضع ما ليس بعلة علة (٣) كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالانسان وحده حيوان ومنه المصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه تغليط الخصم ودفعه واعظم فائدته معرفته لاجتنابه (و) لما فرغ من التقسيم الاول وهو الحاصل باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل (باعتبار الصورة) اعني الهيئة الحاصلة للقياس وهو (قسمان) لانه ان كان المطلوب او تقيضه مذكوراً فيه بالفعل فاستثنائي (اي يسمى القياس حيثئذ قياساً استثنائياً لاشتماله على اداة الاستثنا وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسماً فهو متحيز وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بحسم وتقيضه مذكور فيه

(١) وفي نسخة وقد يكون اه (٢) لانها ضيغية اه (٣) فان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة اه من شرح المطالع

(قوله) وغير ذلك ، هنا يياض في النسخ وفي حاشية ما لفظه كعدم مراعاة وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج أن بعض الانسان فرس والغلط فيه ان موضوع المقدمتين ليس موجوداً اذ ليس شيء موجود يصدق عليه انه انسان وفرس وكوضع القضية الطبيعية مكان الكلية كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ينتج الانسان جنس وربما تغير العبارة ويقال الجنس ثابت للحيوان والحيوان ثابت للانسان والثابت للثابت لشيء ثابت لذلك الشيء فيكون الجنس ثابتاً للانسان ووجه الغلط ان الكبرى ليست كلية وكأخذ

الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث وكأخذ الخارجيات مكان الذهنيات كقولنا الجوهر موجود في الدهن وكل موجود في الدهن قائم بالدهن عرض لينتج ان الجوهر عرض فلا بد من مراعاة جميع ذلك لئلا يقع الغلط الخ كلام القطب في شرحه للرسالة الشمسية فخذ اه ح (قوله) فالضحك ليس علة الحيوانية ، ذكر شارح المطالع ما لفظه ان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة كقولنا الانسان الخ وهو أظهر من كلام القاضي فتأمل اه ح عن خط شيخه اذ النتيجة الانسان وحده حيوان اه ح (قوله) أي من قياس المغالطة ، المغالطة قياس فاسد المعنى اما من جهة اللفظ أو المادة اه ح (قوله) لما ذكره المؤلف ، في قوله فيها يأتي لان العمدة فيه يتربك من الحليات الصرفة اه ح بزيادة

(قوله) أي الأصغر والأكبر والوسط ، وفي شرح التهذيب للعلامة الجلال (١٣٣) لاقتراح الحد الأصغر والوسط

والاوسط بالأكبر قال فيه وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتاً بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتراح وهذا أظهر لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتراك كليهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها (قوله) الأول في القياس الاقتراضي، قد عرفت توجيه الطريقة في أمثال هذه العبارة في شرح هذا غاية السؤل في علم الأصول (قوله) لأن العمدة فيه تركب من الحليات الصرفة ، وذلك لأن الاقتراضي ينقسم إلى قسمين حلي وشرطي والعمدة في الاقتراضي هو الحلي ولهذا لم يتعرض المؤلف عليه الملام ولا هو الحاجب للاقتراضي الشرطي قال في شرح المختصر لم يتعرض للاقترايات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد أكثرها عن الطبع (قوله) لانحلال الشرطيات إليها ، أي إلى الحليات (قوله) وذلك ، أي ولأن الحليات من الشرطيات بمنزلة المفرد سميت أي الحليات بسيطة (قوله) صورته البعيدة ، إنما كانت بعيدة لأن النظر فيها إلى كل من المقدمتين قبل التركيب (قوله) وأقسامه خمسة إلى قوله مامن متصلتين ، ومثال المتركب من متصلتين قولنا إن كانت (قوله) وقيل وجه التسمية ، نسبه في حواشي شرح الشمسية لمصام الدين أ ه ح بتصرف كان

فإن قيل المطلوب وتقيضه ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لأن كلا منهما قضية (١) والمذكور بالفعل فيه ليس بقضية (٢) قلنا المراد بكون المطلوب أو تقيضه مذكوراً في القياس بالفعل أن يكون الطرفان (٣) مذكورين فيه بالترتيب الذي في المطلوب أو في تقيضه (والا) يكن كذلك (فاقتراضي) أي يسمى القياس حينئذ قياساً اقترانياً لما فيه من اقتران (٤) الحدود أي الأصغر والأكبر والوسط كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث وليس (٥) هو ولا تقيضه مذكوراً في الفعل (٦) وأما بالقوة فهو مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة أعني الموضوع والمحمول ومادة الشيء ما يكون الشيء مذكوراً معها بالقوة (٧) « القسم الأول » من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة (في) القياس (الاقتراضي) وقدم على الاستثنائي لأن العمدة فيه تركيب من الحليات الصرفة وهي (٨) من الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال الشرطيات (٩) إليها ولذلك سميت بسيطة بخلاف الاستثنائي فإنه لا يخلو عن الشرطيات وهو (باعتبار صورته البعيدة) أعني الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحلي والاتصال والانفصال (فتبين أنه إن تركيب من الحليات الصرفة) كما عرفت (فصل في) أي يسمى القياس حينئذ قياساً حلياً (والاقتراضي) أي يسمى القياس حينئذ قياساً شرطياً سواء تركيب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن الحليات (وأقسامه خمسة (١٠) لأنه إن تركيب من شرطين فهو مامن متصلتين أو منفصلتين

(١) محتملة للصدق والكذب اه شريف (٢) أي بل هو جزء قضية اه (٣) هما الموضوع والمحمول اه (٤) وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتاً بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتراح وهذا أظهر لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتراك كليهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها اه شرح تهذيب للجلال (٥) قوله وليس هو أي المطلوب وهو النتيجة التي هي جسم حادث اه (٦) بالترتيب المذكور سابقاً وهو أن يكون المطلوب مجتمعاً في القياس بأن يكون الأول موضوعاً والثاني محمولاً وكما يكونان إذا استقلا وذلك حيث يكونان نتيجة اه (٧) المطلوب وهو كل جسم حادث غير مذكور بالفعل ولكنه مذكور بالقوة من قوله كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث يدل على المساوئ بالقوة اه (٨) قوله من الحليات الصرفة أي التي لم يسبق لها شرطية اه (٩) قوله لانحلال الشرطيات إليها يعني بحذف الأدلة اه (١٠) قوله وأقسامه خمسة إلخ لفظ ابن خجاف والاقتراضي أن تركيب من متصلتين أو منفصلتين أو حلية ومتصلة أو حلية ومنفصلة الأول ما يتركب من متصلتين وهو لا يخلو أما أن تكون الشرطية بينهما في جزء تام منهما معاً أو تام من أحدهما غير تام من الأخرى أو غير تام منهما مع أي جزء سواء كان المقدم أو التالي فهذه ثلاثة أقسام للمتصلتين لكن القريب للطبع ما كانت الشرطية فيه في جزء تام منهما معاً وهو الذي تعتقد فيه الأشكال الأربعة لأن الوسط وهو المشترك بينهما أن كان تالياً في الصغرى مقدماً في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا

الاقتصار على نقل هذا الأخير من كلام الجلال هو الصواب وأما الأول فهو كلام الشارح والله أعلم اه سيدي محمد بن زيد ح ١٨ ج ١

الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالارض مضيئة ينتج ان كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة ومثال المتصلين قولنا كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج الزوج اما زوج الفرد ينتج كل عدد اما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد ومثال الحلية والمتصلة قولنا كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا فهو جسم ومثال الحلية والمنفصلة كقولنا ﴿١٣٤﴾ كل عدد اما فرد أو منقسم بتساوين وكل منقسم بتساوين زوج ينتج كل

او متصل ومنفصل وان تركب من حلية وشرطية فهو امان حلية ومتصلة او من حلية ومنفصلة وينعقد فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول (و) «ينتسم القياس الاقتراني ايضا» (باعتبار) صورته (القريبة) اعني البيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين (١) الى (اربعة) اقسام لان الوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول (و) كان الوسط (محمولها فالثاني او) كان موضوعها فالثالث او عكس الاول فالرابع (٢) «اعلم» انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لا بد من بيانها فنقول موضوع المطلوب يسمى حدا اصغر لان الموضوع في اشرف (٣) المطالب وهو الموجبة السكينة يكون اخص من المحمول غالبا (٤) فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا أكبر لانه في اشرف المطالب أعم من الموضوع غالبا فيكون

عدد اما فرد أو زوج ومثال المتصلة والمنفصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل حيوان اما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا فهو اما أبيض أو أسود (قوله) باعتبار صورته القريبة ، اما كانت قريبة لانها بعد التركيب (قوله) محمول الصغرى موضوع الكبرى ، أي يكون كذلك بالفعل واما بالقوة فهو محمول وموضوع في باقي الاشكال أيضا لانها ترد الى الشكل الاول (قوله) في اشرف المطالب ، أراد المؤلف عليه السلام أنه يعتبر في التسمية بما يكون من موضوع النتيجة ومحمولها في الاشرف ويانه أن الصغرى قد تكون كلية موجبة كما في بعض ضروب الشكل الاول والموضوع فيها يكون أخص غالبا فاعتبر في التسمية أخضية الموضوع في هذا الاشرف لافقها عداه وان الكبرى أيضا قد تكون موجبة كلية في بعض ضروب هذا الشكل والمحمول فيها يكون أعم غالبا فاعتبر في التسمية أحمية المحمول

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجود فالعالم مضيئ ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيئ وان كان تالياً فيها فهو الشكل الثاني كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وان كان مقدما فيها فهو الشكل الثالث كقولنا كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيئ ينتج قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيئ وان كان مقدما في الصغرى تالياً في الكبرى فهو الشكل الرابع كقولنا كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وبقي أمثلة التركيب من الشرطيات وشروطه في البسائط اه (١) أي في كل واحد من الخمسة تحصل الاشكال الاربعة اه (٢) وقد مثل الشيرازي الاشكال الاربعة فقال الشكل الاول كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث ومثال الشكل الثاني كل انسان حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان فلا شيء من الانسان بجماد ومثال الثالث كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق ومثال الرابع كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق اه (٣) انما كان صغراه اشرف المقدمتين لاشتغالها على ذات موضوع المطلوب التي هي اشرف من المحمول والمحمول انما يطلب لاجلها ايجاباً أو سلباً اه قطب (٤) احتراز مما تقدم وهو استواءها نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالارادة فالعالم مساو الحيوان اه

في هذا الاشرف لافقها عداه أعنى السالبة فتأمل فالتام محل اشتباه (قوله) غالبا ، وقد يستويان نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالارادة

(قوله) أخضية الموضوع ، الظاهر من كلام المؤلف رحمه الله ان الاشرفية للمطالب لا للقياس وكلام المحقق يوهم العكس فتأمل والله أعلم اه ح قال من املا شيخه وخطه (قوله) وان الكبرى أيضا ، عطف على ان الصغرى اه منه ح

(قوله) حداً أوسط لتوسطه
بالفعل في الشكل الاول والقوة
فيها عدها بين موضوع المطلوب
ومحموله (قوله) وما تنحل اليه
المقدمة، الانحلال والتحليل تفصيل
الكل الى الاجزاء (قوله) ولدخولها
تحت الضبط، في شرح الشمسية
ولانها أضبط وعبارة المؤلف عليه
السلام أجود (قوله) ولانها أي
الكلية أخص من الجزئية هكذا
في شرح الشمسية اذ بثبت
الكلية تثبت الجزئية ولا عكس
وبافتقار الجزئية تنتهي الكلية
ولا عكس (قوله) من جهة أي
من جهة كونه ايجاباً فقط

(قوله) لتوسطه بالفعل، المراد
كونه رابطاً بينهما لان المراد وقوعه
في الوسط احم من املا شيخه
وخطه (قوله) الانحلال والتحليل
الفتح، هذا وهم التساوي بين
الانحلال والتحليل وليس كذلك
لان الانحلال مطاوع فيلائمه
الانقصال والتحليل فعمل المحلل
ويلائمه التفصيل فتأمل والله اعلم
احم من املا شيخه وخطه (قوله)
وعبارة المؤلف عليه السلام أجود،
ووجه ان اسم التفصيل يدل على
كونها أضبط من الجزئية وان
شاركها بخلاف عبارة المؤلف
فتأمل والله اعلم احم من املا
شيخه وخطه أيضاً

أكثر أفراداً فيكون الأكبر والمكرر (١) بين الأصغر والأكبر يسمى حداً أوسط
لتوسطه (٢) بين طرفي المطلوب حتى بتلاقيا والمقدمة التي تشتمل على الأصغر تسمى
بالصغرى لانها ذات الأصغر (٣) والتي تشتمل على الأكبر تسمى بالكبرى لانها ذات
الأكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على المطلوب
وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول يسمى حداً لانه طرف للنسبة وهيئة
نسبة الاوسط (٤) الى طرفي المطلوب بالوضع والحل يسمى شكلاً (٥) واقتراح الصغرى
والكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية تسمى قرينة (٦) وضرباً (٧) وانما
وضعت هذه الاشكال في هذه المراتب لان الشكل (٨) الاول هو النظم الطبيعي لا انتقال
الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الأكبر حتى يلزم انتقاله من
الاصغر الى الأكبر وهو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين
الاتاج غير محتاج الى روية وفكر ومنتج للمطالب الاربعة (٩) ولا شرف المطالب الذي
هو الايجاب الكلي لاشتماله على الشرفين وهما الايجاب الذي هو اشرف من السلب
فان الوجود خير من العدم والكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها اتقع في العلوم
ولدخولها تحت الضبط ولانها اخص والاخص اكل من الاعم لاشتماله على امر زائد
ويتلوه الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي والثالث
وان اتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي، والكلي وان كان سلبياً
اشرف من الجزئي وان كان ايجابياً لانه اتقع في العلوم ولان شرف الايجاب من جهة

(١) قوله والمكرر بين الأكبر الخ لوقيل من حدود المتقدمين لكان أنسب وقد عرض على المؤلف
فاستقر به اه شامى (٢) قوله لتوسطه يعني كونه رابطة لا أن المراد وقوعه في الوسط اه (٣) أي
صاحبه اه (٤) هذه عبارة القطب في شرح المطالع وعبارته في شرح الشمسية والهيئة الحاصلة من
وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بحسب جملة عليها ووضعها لها أو جملة على أحدها ووضعها
للآخر يسمى شكلاً اه وفي شرح السعد للرسالة وغيره ونحو هذه العبارة أعنى قوله الهيئة
الحاصلة من وضع الاوسط الخ تأمل اه من خط قال فيه من خط القاضى على البرهاني رحمه الله
قوله بحسب جملة عليهما كالشكل الثاني وقوله أو وضعه لهما كالشكل الثالث وقوله أو جملة على
أحدها ووضعها للآخر كما في الشكل الاول والرابع اه (٥) والفرق بين الضرب والشكل ظاهر
اذ الشكل قد يتحد مع اختلاف الضرب كما في ضروب الشكل الاول وقد يتحد الضرب مع
اختلاف الشكل كالوجيئين الكليتين مع الشكل الاول والثالث اه شرح خير الله على ايساغوجي
(٦) ووجه تسميته قرينة وقوع الاقتران فيه وضرباً كونه نوعاً والضرب من معانيه
النوع اه حقيقى (٧) والقول اللازم منها باعتبار حصوله منها نتيجة وباعتبار استحصاله منها
مطلوب اه من بعض شروح الشمسية (٨) عبارة القطب لان الشكل الاول على النظم الطبيعي
وهي أولى مما هنا وكذا عبارة شرح ايساغوجي اه (٩) الكليتين والجزئيتين بخلاف الثاني
فانه لا ينتج الا السالبتين وبخلاف الثالث والرابع فانها لا ينتجان الا الجزئيتين الا الضرب
الثالث من الرابع اه شرح ايساغوجي لخير الله

وشرف الكميات من جهات (١) ولان الثاني (٢) يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف
المقدمتين لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف (٣) لان المحمول يكون غالباً
خارجاً تابعاً (٤) والتبوع المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث
لموافقة الاول في الكبرى (٥) ثم الشكل الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد
عن الطبع (٦) ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن الاعتبار وبمعظمهم عن القسمة ايضا
« اذا عرفت ذلك » فلا تاج كل شكل من الاشكال الاربعة شروط منها ماهو بحسب
الكيفية ومنها ماهو بحسب الكمية ومنها ماهو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط
بحسب الجهات اعتماداً على ما في الطولات مع اغفالها فيما سلف واما الشرائط بحسب
الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله (وشرط) الشكل (الاول) بحسب الكيفية
(ايجاب الصغرى) والالام يتعد (٧) الحكم من الاوسط الى الاصغر (٨) لان الحكم في
الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر ليس مما ثبت له الاوسط (٩) فلا يلزم من
الحكم عليه الحكم على الاصغر وبحقق ذلك صدق القياس تارة مع الايجاب وتارة مع

(٩) كما تقدم اه من خطه عليه السلام (٢) قوله ولان الثاني يوافق الاول وفي نسخة
موافق الاول وقوله في الصغرى هي الموجبة الكلية وقوله لاشتمالها على موضوع المطلوب
قال الجلال حيث بقي موضوع المطلوب منها في مثل محله في الاول اه (٣) وعبارة ذكرها في
شرح ايساغوجي تم الثاني لانه اقرب الاشكال الباقية اليه اشاركته اياه في صفاته التي هي
اشرف المقدمتين لاشتمالها على الموضوع الذي هو اشرف المحمول لان المحمول انما يطلب لاجله
ايجاباً وسلباً اه (٤) وقد يكون داخل في الموضوع اذا حصل فيه مبالغة نحو زيد لسان أو عين اه
(٥) حيث بقي محمول المطلوب منها في مثل محله في الاول اه جلال (٦) حيث قالوا الوسط ان
كان موضوعاً في احدي المقدمتين محمولاً في الاخرى فهو الاول وان كان موضوعاً فيهما
فهو الثالث وان كان محمولاً فيهما فهو الثاني اه (*) وهذه الاحكام امور وضعية اختيارية
لا وجوب فيها وانما دعا اليها الاستحسان والاخذ بالالتيق والاولي اه شرح مطالب (٧) أي
والا يشترط ايجاب الصغرى اه (٨) فلا يصح الحكم عليه بالا كبر بيانه ان الحكم عليه بالا كبر
حينئذ يكون على الاوسط المسلوب عن الاصغر فيكون الحكم بالا صغرى على غير ماله تعلق بالا صغرى
فلا يحصل التلاقي (٩) اه جلال (١٠) كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهالي فان
الحكم بصهالية الفرس لا يتعدى الى الانسان اذ الحكم في القياس بدخوله تحته اه شاه مير
(٩) ووجه الدلالة في المقدمتين وهو مالا جله لزمتهما النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها
خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندرج الخصوص في العموم واجب فيندرج
موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفياً وإثباتاً
فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة اه عضد قال السعد قوله فثبت له أي
اتسب الى موضوع الصغرى ما اتسب الى موضوع الكبرى ولا خفا في ان اتسب محمول
الكبرى الى موضوع الصغرى هو معنى التقائهما وهو النتيجة فلا معنى لقوله فيلتقي بمسند
قوله فثبت الا ان يكون تفسيراً اه (*) الظاهر ان الحكم في الكبرى على الاوسط واذا كان
الحكم عليه بشيء بعد ان ثبت الاوسط للاصغر وحكم عليه به كان الحكم عليه بحكم على

(قوله) من جهات من جهة كونها
اضبط وأتقن وأكل (قوله) أبو
نصر، يعني التارابي (قوله) على
ما ثبت له الاوسط وهو العالم في
قولنا العالم مؤلف (قوله) والاصغر
وهو العالم ليس مما ثبت له الاوسط
لان الفرض أنه مسلوب عنه (قوله)
فلا يلزم من الحكم عليه الحكم
على الاصغر، بيانه ان الحكم على
الاصغر بالا كبر حينئذ يكون على
الاوسط المسلوب عن الاصغر
فيكون الحكم بالا كبر على غير ماله
تعلق بالا صغرى فلا يحصل التلاقي في
الوسط المشترط في الانتاج (قوله)
وبحقيق ذلك أي عدم لزوم المتقدم

(قوله) وهو العالم، مشكل عليه
وفي حاشية وجه التشكيل ان
الحكم في الكبرى على ما ثبت له
الاوسط والمراد به الدوات التي
ثبت لها ذلك الوصف وهو التغير
مثلاً في قولنا العالم متغير الخ فان
الحكم في الكبرى على الافراد مع
ملاحظة ذلك الوصف لا على العالم
الذي هو موضوع الصغرى كما
تنادي به الظرفية في قول المؤلف
لان الحكم في الكبرى والله اعلم
اه املاح عن خط شيخه

السلب فإذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى إما موجبة أو سالبة وإيما كان يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان أو صهال والصادق في الاول (١) الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بحمار أو ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب للعقم (٢) وشرطه بحسب الكمية (كلية الكبرى (٣)) والا لا يحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اذا تقرر ذلك فاعلم ان الضروب المحتملة (٤) عند العقل في كل شكل ستة عشر ضرباً (٥) لان المهمة في قوة الجزئية والشخصية لا تعتبر في العلوم مع انها في حكم الكلية (٦) فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب (٧) الاربعة في الاربعة ستة عشر سقط منها في الشكل الاول باشتراط

الاصغر بواسطة دخوله تحته وان كان الحكم على الاوسط بعد ان كان متفياً عن الاصغر فلا يلزم من الحكم على أحدهما تحكم الحكم على الآخر به وهو ظاهر فقبي عبارة الشرح شيء وتوجيهها ان المراد بما ثبت له الاوسط ما ثبت له حكم الاوسط او يثبت له مفهوم كونه اوسط أو مصادق عليه من الافراد اه سيدي هاشم بن يحيى رحمه الله تعالى من هامش الزدى (١) قوله والصادق في الاول الايجاب وهو كل انسان حيوان يعني وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهي كاذبة اه (٢) في الصحاح في مادة عقم ما لفظه وأعقم الله رحمها فقمت على ما لم يعم فاعله اذا لم تقبل الولد ، الكسائي رحم معقومه أي مسدودة لاند ومصدره العقم والعقم بالفتح والضم اه وفي القاموس عقم كفرح ونصر وكرم وقما وقما ونضم اه (٣) وينتهي فيها الكيف وهو الايجاب والسلب أي سواء كانت موجبة أو سالبة اه (*) قوله وكلية الكبرى لان الصغرى لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط المحكوم عليه بالاكبر ويتعذر الحكم بالاكبر على الاصغر فلا يحصل الانتاج لعدم الاندراج واما الثاني فان الكبرى لو كانت جزئية كان الحكم فيها بالاكبر على بعض الاوسط فيكون الاكبر بعض الاوسط ويموز ان يكون الحكم على الاصغر ببعض البعض الآخر من الاوسط لان المحمول أعم فلا يتحقق الانتاج كما لو قلنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اه ابن جعاف (٤) يعني من غير نظر الى انتاج اه (٥) قال ابن جعاف لان الضروب الممكنة الالفة في كل شكل ستة عشر وذلك لان القضايا منحصرة في الشخصية والمحصورة والمهمة لكن الشخصية متزلة منزلة الكلية لا نتاجها في كبرى هذا الشكل كما لو قلنا هذا زيد وزيد انسان انتاج بالضرورة هذا انسان وذلك لان زيدا الثاني هو الاول فحصل بذلك الاتحاد فإذا صار الحكم على الثاني حكماً على الاول فحصل الانتاج وأما المهمة فهي في قوة الجزئية فانحصرت القضية في الاربعة المحصورات الكلية الموجبة والكلية سالبة والجزئية الموجبة والجزئية سالبة فإذا كانت الصغرى احدى الاربعة والكبرى يحصل ستة عشر ضرباً الحاصل من ضرب أربعة في أربعة اه (٦) لا نتاجها في كبرى هذا الشكل فإذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتاج بالضرورة هذا انسان اه فاعلم (٧) قوله وحاصل ضرب الاربعة يعني الصغريات في الاربعة يعني الكبريات اه

(قوله) والصادق في الاول ، وهو وكل فرس حيوان (قوله) الايجاب ، نحو كل انسان حيوان يعني وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهي كاذبة (قوله) وفي الثاني وهو أو صهال اذ التقدير وكل فرس صهال (قوله) والسلب ، نحو لا شيء من الانسان بصهال (قوله) فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط ، فلا تصدق النتيجة وهي بعض الانسان فرس (قوله) والشخصية لا تعتبر في العلوم ، لعدم اطرادها (قوله) مع انها في حكم الكلية ، لا نتاجها في كبرى هذا الشكل فإذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتاج بالضرورة هذا انسان (قوله) فالنظر مقصور على المحصورات الاربعة وهي الكلياتان والجزئيتان (قوله) وهي ، أي المحصورات الاربعة (قوله) معتبرة في الصغرى والكبرى ، يعني ان الصغرى تكون أربع والكبرى تكون أربع (قوله) وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر وذلك لانك اذا قومت احدى الصغريات الاربعة باحدى الكبريات الاربعة حصل منه ستة عشر ضرباً

الإيجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الأربع (١) واشتراط كلية الكبرى أربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين (٢) هذا بطريق الحذف، وأما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة أما كلية أو جزئية والكبرى الكلية أما موجبة أو سالبة فكانت ضروبه الناتجة أربعة، الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية (نحو الحج مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب (٣)) فالحج واجب، والضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلانية فلا شيء من الوضوء يصح بلانية، الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية، الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادات يصح بلانية فليس بعض الوضوء يصح بلانية، ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الإيجاب على السلب والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة (و) يشترط في الشكل (الثاني) بحسب الكيفية (اختلافهما) أي المقدمتين في (الكيف) أي يكون أحدهما موجبة والآخرى سالبة لأنها لو اتفقتا فهما إما موجبتان أو سالبتان وإياها كان يحصل الاختلاف (٤) أما إذا كانتا موجبتين فكقولنا كل إنسان حيوان وكل فرس أو ناطق حيوان والحق (٥) في الأول السلب وفي الثاني الإيجاب (٦) وأما إذا كانتا سالبتين

(١) الكلية والجزئية والإيجاب والسلب ضرب فيها الصغرى والسالبة الكلية والجزئية وضرب اثنين في أربعة ثمانية وهذه الثمانية ساقطة بسبب شرط الإيجاب في الصغرى اهـ (٢) الصغرى اهـ (٣) قلت هذه المقدمة غير مسلمة لأن كثيراً من مأمورات الشارع غير واجب مثل مأمور التذب ونستحب اهـ (٤) يعني في النتيجة الموجب للعقم اهـ (*) الموجب لعدم الانتاج وهو صدق التماس الوارد على صورة تارة مع إيجاب النتيجة وتارة مع سلبها وذلك يدل على أن النتيجة ليست لازمة لذاته لأنه يستحيل اختلاف مقتضى الذات اهـ عصاى على شرح إيساغوجي (٥) قوله والحق يعني في النتيجة وقوله في الأول يعني حيث قيل وكل فرس ناطق فتسقط المكرر والباقي هو النتيجة فتقول كل إنسان ليس بفرس وقوله وفي الثاني يعني حيث قيل وكل ناطق حيوان فتسقط المكرر كذلك والباقي هو النتيجة فتقول كل إنسان ناطق اهـ (٦) فلما صدق مع الإيجاب علم أنه لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب علم أنه لم يكن منتجاً للإيجاب فثبت أنه لم يكن منتجاً للإيجاب ولا سلب وانتاجه السلب والإيجاب محال لأنه اجتماع التقيضين وذلك الاختلاف دليل للعقم وكذا لو كانتا متفقتين في السلب نحو لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر كان الصادق السلب ولو قلنا بدل الكبرى ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الإيجاب فثبت الاختلاف اهـ جفاف

فكقولنا لاشيء من الانسان مجبر ولا شيء من الفرس او من الناطق مجبر والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئاً منهما (١) والمضي بالانتاج استلزامه لاحدهما (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية الكبرى) (٢) والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها (٣) فكقولنا لاشيء من الانسان فرس: بعض الحيوان او بعض الساهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب (٤) وفي الثانيين السلب سقط بالشروط الاول (٥) ثمانية من ضرب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين، هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبة فمع السالبتين فكانت ضرورية النتيجة اربعة «الاول» من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية (نحو الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول) فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى (٦) ليرتد الى الشكل الاول فيقال الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه (٧) وهو المطلوب «الضرب الثاني» من كليتين

(قوله) فلم يستلزم القياس شيئاً منها، لانه لما صدق مع الايجاب لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب لم يكن منتجاً للايجاب لان المضي بالانتاج استلزام القياس لاحدهما (قوله) والحق في الاولين أي الاولين في كل من المثالين فالاول من الاول بعض الحيوان فرس والاول من الثاني ليس بعض الحيوان بناطق (قوله) وفي الثانيين يعني من كل واحد من المثالين وذلك ظاهر (قوله) من ضرب الموجبتين، يعني الكلية والجزئية الصغريين (قوله) في الموجبتين، يعني الكلية والجزئية الكبرى (قوله) مع السالبتين، أي مع الصغريين السالبتين الكلية والجزئية (قوله) والسالبة الجزئية، أي والكبرى السالبة مع الصغريين الموجبتين يعني الجزئية والسالبة (قوله) مع الصغريين، يعني الكلية والجزئية (قوله) مع السالبتين، يعني الكلية والجزئية

(١) أي من الايجاب والسلب وقوله والمعنى بتشديد الباء اسم مفعول أي المراد وقوله لاحدهما أي اما النتيجة الموجبة أو النتيجة السالبة اه (٢) وتكون موجبة وسالبة وقوله والا أي لو لم تشترط كلية الكبرى لزم الاختلاف في النتيجة والاختلاف موجب للمقام اه (٣) قوله اما على تقدير ايجابها أي الكبرى مع كونها غير كلية مع سالب الصغرى اه (٤) قوله والحق في الاولين الايجاب أي ايجاب الاكبر للصغير ولم يرد به ان الحق في النتيجة الايجاب لان الوارد على ضرورة القياس لما لم يكن قياساً فلا يكون الحاصل منه نتيجة بل المراد ما يحصل بعد حذف الحد الاوسط اما ان يكون حقه الايجاب أو حقه السلب اه عصام من هامش شرح القلبي (٥) قوله بالشروط الاول وهو اختلافهما في الكيف وقوله وبالثاني وهو كلية الكبرى اه (٦) قوله بعكس الكبرى أي لانها مخالفة للنظم الطبيعي وقوله ليرتد الى الشكل الاول يعني بذلك أي رده الى الشكل الاول أن تكون المقدمة الكبرى وهي الثانية كلية والمقدمة الصغرى وهي الاولى موجبة وتكون النتيجة موضوع الاولى ومحمول الثانية كما هو قاعدة الشكل الاول وقس ماسبقاً على هذا التفسير اه (٧) أي ينتج لاشيء من الغائب يصح بيعه بدليل الخلف وعكس الكبرى اما الخلف وهو في هذا الشكل أن يؤخذ تقيض النتيجة ويجعل صغرى لان نتائج هذا الشكل سوالب وتقيض السالبة الموجبة وهي التي تصلح لصغرى الشكل الاول وتجعل كبرى القياس كبرى لانها لكليتها تصلح لكبروية الشكل الاول فينتظم قياس من الشكل الاول منتج لما يناقض الصغرى هكذا لو لم يصدق لاشيء من الغائب يصح بيعه صدق تقيضه وهو بعض الغائب يصح بيعه ولا شيء مما يصح بيعه مجهول ينتج بعض الغائب ليس مجهولاً وقد كانت الصغرى كل غائب مجهول هذا خلف فلما من تقيض النتيجة لان الهيئة منتجة بالضرورة والكبرى مفروضة الصدق فتمين أن يكون من تقيض النتيجة فالنتيجة حق

(قوله) ثم الترتيب ، يعني عكس الترتيب ان يجعل الصغرى كبرى ثم عكس النتيجة (قوله) ويتبين بالخلف ، قياس الخلف اثبات المطلوب بابطال نقيضه ووجه التسمية كونه يؤتى الى المطلوب فيه من خلفه اولاته ينتج به الخلف وهو الحال (قوله) اشارة الى الشكل الثاني ، يريد أن قياس الخلف جاري في جميع ضروبه على طريقة واحدة وهو ان يجعل نقيض النتيجة لاجابه صغرى وكبرى القياس لكليته كبرى هكذا نقل عن المؤلف ﴿ ١٤٠ ﴾ « واعلم » ان هذا الضرب انما يبين بالخلف لا بالعكس مطلقاً لا بعكس الكبرى

والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لاشيء من الغائب معلوم وكلما يصح بيعة معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعة ويتبين بعكس الصغرى (١) ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كلما يصح بيعة معلوم ولا شيء من المعلوم غائب فلا شيء مما يصح بيعة غائب وتنعكس الى لاشيء من الغائب يصح بيعة وهو المطلوب (٢) « الضرب الثالث » من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعة مجهول فبعض الغائب ليس مما يصح بيعة ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الاول (٣) « الضرب الرابع » من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغائب ليس بمعلوم وكلما يصح بيعة معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعة ويتبين بالخلف (٤) وهو هنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بان يجعل النقيض لاجابه صغرى وكبرى الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لولم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعة لصدق نقيضه وهو كل غائب يصح بيعة بجعل الصغرى هكذا كل غائب يصح بيعة وكلما يصح بيعة معلوم فكل غائب معلوم وقد كانت الصغرى بعض الغائب ليس بمعلوم هذا الخلف

والا ارتفع النقيضان اه من شرح ابن جفاف وأما العكس فهو ان تعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعة فالغائب لا يصح بيعة وهو المطلوب ووجه دلالة ان عكس الكبرى لازم لصدقها وهي مفروضة الصدق والهيئة منتجة بالضرورة اه (١) وتنعكس كنفها لكونها سالبة بخلاف الكبرى فتنعكس جزئية لاجابها والضرب من كليتين وقوله ثم الترتيب أي ثم بعكس الترتيب بان يجعل الاولى ثانية والثانية اول اه (٢) لان ذلك مثل نتيجة الضرب الاول من هذا الشكل الذي رد الى الشكل الاول بعكس الكبرى اه (٣) قوله كالضرب الاول في العكس سواء اه أي من الشكل الثاني فتقول لاشيء من المجهول يصح بيعة اه (٤) قوله ويتبين بالخلف لانها لا تصح مع عكس الكبرى لانها تنعكس جزئية وكونها كلية شرط والصغرى لا عكس لها لكونها جزئية سالبة فلم يبق الا ما ذكره وهو الخلف وهو صحيح في جميع الاربعة الضروب اه وفي شرح ابن جفاف على قوله ويتبين بالخلف وأما العكس فلا يستقيم لان الكبرى لا تنعكس الا جزئية ولا تصلح لكبروية الشكل الاول والصغرى لا تصلح لاجابها اه

لانها تنعكس جزئية والكبرى لا تصلح لكبروية الشكل الاول ولا بعكس الصغرى لانها لا تقبل العكس وتتقدير ثبوتها لا تقع في كبرى الشكل الاول هكذا في شرح الشمسية « قلت » اما ابن الحاجب وشارحه فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعة وهذا مع الصغرى ينتج المطلوب « قال » السيديانه بعكس النقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج الترتيب دون عكس النقيض وعلاوه بان المستقيم لا يغير حدود القياس قال والحق جواز استعماله أيضاً لكونه لازماً بخلاف المقدمة الاجنبية ولا دليل على رعاية الحدود في باب الاقيسة انتهى وقد سبق ما يؤيد هذا عن بعض شراح الشمسية ، وأما المؤلف عليه السلام فقد اعتمد في حد القياس على ما هو المشهور من عدم البيان بعكس النقيض وجعله مقدمة غريبة كما سبق فلذا عدل عما ذكره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ما ذكره القبط من البيان بالخلف

فقط والله اعلم (قوله) ضم نقيض النتيجة لان نتائج هذا الشكل سالبة فنقيضها وهو الموجبة يصلح لصغرية الشكل الاول ويجعل كبرى القياس كبرى لانها لكليتها تصلح لكبروية الشكل الاول فيضم منها قياس في الشكل الاول ينتج ما يناقض الصغرى فيقال الخ هكذا في شرح الشمسية (قوله) هذا خلف ، والخلف لا يلزم من الصورة لانها بدئية الانتاج فيكون من المادة ولا يكون من الكبرى لانها مفروضة الصدق فتعين أن يكون من نقيض النتيجة فيكون عملاً فالنتيجة حق

(قوله) لان الاولين أشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة ، فلا بد من تقديمهما ﴿١٤١﴾ على الآخرين (قوله) والاول ،

أي وقسم الاول على الثاني (قوله) والثالث، أي وقسم الثالث على الرابع (قوله) وأشرف من الثاني والرابع ، أي لان الاول أشرف من الثاني والثالث أشرف من الرابع (قوله) على صغرى الشكل ، الاول بينها بخلاف الثالث والرابع (قوله) في الاولين الايجاب ، اذ تقول في أول الاول كل فرس حيوان وفي أول الثاني كل فرس صهال (قوله) وفي الآخرين الساب اذ تقول في آخر الاول لاني من القرس بناطق وفي آخر الثاني لاني من القرس بجمار (قوله) في الاول الايجاب ، اذ تقول بعض الانسان ناطق هذا في أول الاول وفي أول الآخر كذلك (قوله) من ضرب السالبتين، الجزئية والسالبة (قوله) في الكبريات ، الموجبتين والسالبتين (قوله) الموجبة الجزئية أي الصغرى من الكبريين الجزئيين أي السالبة والموجبة (قوله) فع الأربعة ، أي مع الكليات الأربعة الكلية الموجبة والسالبة والجزئية الموجبة والسالبة (قوله) فع السالبتين، أي الكبريين السالبتين الموجبة والسالبة (قوله) ينتج سالبة جزئية ، وأما لم ينتج هذان الضريان الكلية لجواز ان يكون الاصغر أهم من الأكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الامم أو سلبه عنها كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق أو لا شيء من الانسان بفرس وإذا لم ينتج

وأما وضعت الضروب على هذا الترتيب لان الاولين اشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة و الاول والثالث اشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول يعنيها (و) يشترط في الشكل (الثالث) بحسب الكيفية (ايجاب الصغرى) لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى موجبة او سالبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبة كقولنا لاشيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لاشيء من الانسان بصهال او جمار والصادق في الاولين الايجاب وفي الآخرين السلب (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية احدهما) اي المقدمتين لانها لو كانتا جزئيتين (١) لجا اختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة (٢) فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقاً أو فرساً والحق في الاولين الايجاب والآخرين الساب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات الأربعة وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين هذه طريق الحذف « واما طريق التحصيل » فالصغرى موجبة فان كانت كلية فع الأربعة وان كانت جزئية فع السالبتين فكانت ضروبه الناتجة ستة (٣) « الاول » من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية (نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي) فبعض المقتات ربوي وبيتين بعكس الصغرى (٤) ليرتد الى الاول فتقول بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب « الضرب الثاني » من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً فليس

(١) قوله لانها لو كانتا جزئيتين الخ ، عبارة شرح الرسالة واما كلية احدي المقدمتين فلانها لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر فلم يجب تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس فالحكم على بعض الحيوان بالفرسية لا يتعدى الى البعض المحكوم عليه بالانسانية وباعتبار هذين الشرطين تحصل الضروب ستة لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احدهما حذف ضربين آخرين وهما الكبريان والجزئيتان مع الموجبة الجزئية اه (٢) يعني مع ايجاب الصغرى لانه شرط اه (٣) لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احدهما حذف آخرين من الكبريات الجزئيات مع الموجبة الجزئية اه قطب (٤) والخلف اه وطريق الخلف في هذا الشكل ان يجعل نقيض النتيجة لكتيته كبرى لان نتيجة هذا الشكل لا تكون الا جزئية وصغرى القياس لا يجابها صغرى لينتج ما ينافي الكبرى فيقال لو لم يصدق بعض المقتات ربوي صدق نقيضه وهو لا شيء من المقتات بر ربوي وتجهله كبرى وتفضيه الى صغرى القياس هكذا كل بر مقتات ولا شيء من المقتات بر ربوي فلا شيء من البر بر ربوي وقد كانت الكبرى وكل بر ربوي وهو خلف اه من شرح ابن جفاف

بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلاً (١) ويتبين بعكس الصغرى كالاول (٢) « الضرب الثالث » من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض (٣) المقتات ربوي ويتبين كالاول (٤) « الضرب الرابع » من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض البر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلاً ويتبين أيضاً بعكس الصغرى (٥) « الضرب الخامس » من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي (٦) ويتبين بعكس الكبرى (٧) ثم الترتيب ثم النتيجة تقول بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس ايضاً الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب « الضرب السادس » من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو كل بر مقتات وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلاً فبعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلاً ويتبين بقياس الخلف (٨)

(١) والا فكل بر مقتات وكل مقتات يصح بيعه فكل بر يصح بيعه وهو يناقض المطلوب اه
(٢) تقول بعض المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً اه شرح ابن جفاف بالمعنى (*) ليرتد الى الشكل الاول وينتج المطلوب هكذا ، بعض المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اه من شرح ابن جفاف معنى (٣) والا فبعض البر مقتات ولا شيء من المقتات ربوي فليس بعض المقتات ربوي وهو يناقض الكبرى وأما العكس فهو أن تعكس الصغرى هكذا بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب اه شرح ابن جفاف (٤) أي في العمل والرجوع الي ضرب معين اه من نسخة المؤلف رحمه الله (٥) هكذا بعض المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اه (٦) والا فكل بر مقتات ولا شيء من المقتات ربوي فلا شيء من البر ربوي وهو يناقض الكبرى اه من شرح ابن جفاف (٧) وجعلها صغرى والصغرى كبرى وعكس النتيجة هكذا بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب اه من شرح ابن جفاف (٨) وأما العكس فلا يتصور لان الكبرى لا تنعكس ولا تصلح لصغرية الشكل الاول انعكست ام لا اه من شرح ابن جفاف (*) ولا يمكن بيانه بالعكس لا بعكس الكبرى لانها تنعكس جزئية والجزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول ولا بعكس الصغرى لانها لا تقبل العكس وتقدير ثبوتها لا تقع في كبرى الشكل الاول اه فطلب « قلت » واما ابن الحاجب وتبعه عضد الدين فقد بينا هذا الضرب بعكس التقيض الى قولنا كل ما ليس بمتاوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب قال المحقق الشريف بيانه بعكس التقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج القرائن دون عكس التقيض وعلوه بان المستقيم لا يغير حدود القياس والحق جواز استعماله أيضاً لكونه لازماً بخلاف المقدمة الاجنبية والادليل على رعاية الحدود في بيان الاقيسة اه والمؤلف عليه

السكينة لم ينتج شيء من الضروب المنتجة للايجاب هكذا في شرح الشمسية (قوله) ويتبين أيضاً بعكس الصغرى ، وانما بين في هذه الضروب بعكس الصغرى لصالح كبراهن من حيث كليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف الاخرين (قوله) ويتبين بقياس الخلف ، قال في شرح الشمسية لا بعكس الصغرى لان الجزئية لا تقع كبرى الشكل الاول ولا بعكس الكبرى لانها لا تقبل العكس وتقدير انعكاسها لا تصلح لصغرية الشكل الاول

وهو في هذا الضرب (١) ضم نقيض النتيجة الى الصغرى بأن تجعله كبرى لصغرى الاصل لينتج تقيض كبراه تقول لو لم يصدق بعض المقنات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا لصدق تقيضه وهو كل مقنات يصح بيعه بجنسه متفاضلا فتجمله كبرى هكذا كل ر مقنات وكل مقنات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج كل ر يصح بيعه بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا هذا خاف، وانما رتبت الضروب هذا الترتيب لان الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخيرين لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب (و) يشترط في الشكل (الرابع) بحسب الكيفية احد امرين ويشترط مع كل منها بحسب الكمية آخر وقد بين ذلك بقوله (ايجابها مع كلية الصغرى (٢) واختلافها في الكيف مع كلية السلب والكبرى) والا لزم اما سلبها أو ايجابها مع جزئية الصغرى او اختلافها مع جزئية السالبة او جزئية الكبرى وإيا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار أو الصاهل بانسان وأما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس أو ناطق حيوان واما الثالث (٣) فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس أو ناطق حيوان وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان « واما الرابع » فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول

(قوله) للايجاب ، أي في
تأنيدها

السلام لما قد ذكر سابقاً في حد القياس ان البيان بعكس التقيض من البيان بالمقدمة الغريبة الغير الاجنبية واحتراز عنه بقوله لدائه عدل عما اختاره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ما ذكره في التظب من البيان بالخلف فقط اه (١) صوابه وهو في هذا الشكل لان الخلف بهذه الطريقة يجري في جميع ضروب الشكل الثالث اه ولعله من سهو القلم اه (٢) في شرح القطب شرط الشكل الرابع بحسب الكيفية والكيفية أحد الامرين وهو اما ايجاب المقدمتين مع كلية احدهما وذلك لانه لولا أحدهما لزم أحد الامور الثلاثة اما سلب المقدمتين أو ايجابهما مع جزئية الصغرى واختلافهما في الكيف مع جزئيتهما وعلى التقادير يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما اذا كانتا سالبتين فليصدق قولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان والحق الساب أولاشيء من الصاهل بانسان والحق الايجاب واما اذا كانتا موجبتين والصغرى جزئية فلانه يصدق قولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان مع حقية الايجاب أو كل فرس حيوان مع حقية السلب وأما اذا كانتا مختلفتين في الكيف جزئيتين فلان الموجبة اذا كانت صغرى صادق قولنا بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وان كانت كبرى صادق بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب أو بعض الناطق انسان والحق الساب اه من شرح القطب والله أعلم (٣) وفيه مثالان اشار الي الاول بقوله فكقولنا الخ اه

السلب وفي الثواني الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعة (١) ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان (٢) ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة (٣) ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريقة الحذف (واما طريقة التحصيل) فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الاجزئية السالبة (٤) والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة (٥) «الاول» من موجبتين كليتين ينتج موجبة (٦) جزئية (نحو كل

(١) كليتان وجزئيتان هذه كلية والاخرى جزئية والعكس اهـ (٢) وذلك عند كلية الكبرى وعند جزئيتها اهـ (٣) الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية وجزئية والعكس الكبرى سالبة جزئية والصغرى موجبة كلية وجزئية اهـ (٤) لان شرط ايجابها مع كلية الصغرى الخ اهـ (*) في المختصر وشرحه للجلال والجزئية السالبة في هذا الشكل ساقط عند القدماء اذ لا بد في بيان انتاج هذا الشكل من عكس التقديمين أو قلبهما ثم عكس النتيجة فاذا كانت احدى مقدمتيه سالبة جزئية فالنتيجة مثلاً وهما لا ينعكسان عند القدماء واما المصنف يعني ان الحاجب فكان عليه ان يسقطها من كبرى هذا الشكل مع صغرى موجبة كلية لانه يرجع الى الاول بقلب التقديمتين فتصير السالبة الجزئية صغرى في الاول مع كبرى موجبة كلية وتحكم على الصغرى بانها في حكم موجبة فيكمل شرطاً الاول عنده، مثاله كل فلك متحرك وبعض الساكن ليس بفلك فاذا قلبت التقديمتان صار هكذا بعض الساكن ليس بفلك وكل فلك متحرك لكننا عرفناك فيما سلف أن الصغرى اذا جمعت في حكم بعض الساكن هو ليس بفلك احتيج الى أن يعدل بموضوع الكبرى ليتحد الوسط والا فلا اتحاد واذا عدلنا به وقلنا وكل ما هو ليس بفلك متحرك كذب هذه الكلية كما قدمنا لك كذب نظيرها هنالك وأما المتأخرون فانهم لما بينوا انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين بدليل الافتراض لم يسقطوها من صغرى هذا الشكل ولا كبراه اذا كانت احدى الخاصتين فكانت ضروبه عندهم ثمانية لانهم لم يفترضوا في التفتقات ايجاباً الا كلية الصغرى فيسقط اثنان ولا في التفتقات كيفاً الا كلية احدها فتسقط الجزئيتان موجبة مع سالبة وعكسه فهذه اربع والتفتقتان سلباً اربع كليتان جزئيتان كلية مع جزئية وعكسه فكان الساقط ثمانية والباقي ثمانية انتهى ولتحقيق ذلك فن آخر غير هذا وعلل المصنف سقوطها بقوله لانها لا تنعكس بالاستوى وانعكست بتقيض مفرديهما فلم يتحد الوسط كما نهنا على مثله فيما سلف اهـ منه والله أعلم (٥) عند المتقدمين (٦) وعليه ابن الحاجب اهـ من شرح ايساغوجي لذكر ما سقط من عقم السالبتين اربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد فكانت ضروبه الناتجة خمسة اهـ من الهداية مع حذف غير محل (*) وعند المتأخرين ثمانية (*) لسقوط اربعة أضرب باعتبار عقم السالبتين وضربين بعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى وآخرين بعقم المختلفتين الجزئيتين اهـ قطب (*) لان شرطه عندهم ان لا يجتمع في مقدمتيه خلسان من السلب والجزئية بان لا يكونا سالبتين أو جزئيتين أو احدهما سالبة والاخرى جزئية الا ان كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية اهـ من حواشي ايساغوجي (٦) وانما لم ينتج الكلية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الاعم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق سان مع أن الحق بعض الحيوان ناطق اهـ قطب

(قوله) والصغرى جزئية ،
هذه الجملة طالية (قوله) والسالبة
جزئية ، حال أيضاً (قوله) مع
المحصورات ، أي الكبريات (قوله)
مع الموجبة الكلية ، أي الكبرى

(قوله) ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، في شرح التهذيب لبعض المحققين « اعلم » أن هذا الشكل لما خالف الاول في كليتي المقدمتين لم يأت لم ترتيب ضروبه باعتبار موافقة الشكل (١٤٥) الاول في شيء من المقدمات ولا رتب

أيضاً باعتبار نتائجها لعدم الاعتداد بها لبعدها عن الطبع (قوله) ثم الثاني ، قال في شرح الشمسية ثم الثالث لا رتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس بخلاف الخامس فإن صفراء جزئية (قوله) وفي أحكام آخر ، هي أحكام الاختلاط والمختلطات هي الاقيسة الحاصلة من خلط الموجبات بعضها مع بعض (قوله) في كتب الفن ، إلا المختصر وشرحه فكما في الكتاب لعدم تعرضه للموجبات أيضاً

(قوله) لبعض المحققين ، هو الجلال ا ه ح (قوله) لبعدها عن الطبع ، فرتبت باعتبار أنفسها فقدم الاول لأنه من موجبتين كليتين والثاني لمشاركته له في ايجاب المقدمتين وان كان الثالث والرابع مشتملين على كلية كلا المقدمتين ثم الثالث لا رتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب مع كلية المقدمتين ثم الرابع لكونه أخص من الخامس ثم الخامس لا رتداده الى الشكل الاول بعكس المقدمتين ا ه من شرح الجلال على التهذيب يهدف لترتيب بقية الاقسام التي لم تذكر في الكتاب ا ه ح

(قوله) لكونه أخص من الخامس ، لكلية مقدمتيه بخلاف الخامس فإن صفراء جزئية ا ه ح (قوله) المختصر وشرحه ، الظاهر ان الاستثناء منقطع ا ه ح من خط شيخه

عبادة تجب فيها النية وكل وضوء عبادة) فبعض ما تجب فيه النية وضوء ويتبين بعكس الترتيب (١) ثم عكس النتيجة (٢) تقول كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية فكل وضوء تجب فيه النية وينعكس الى بعض ما تجب فيه النية وضوء وهو المطلوب (٣) «الضرب الثاني» من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما في الاول الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة «الضرب الثالث» من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة يستغني عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويتبين بمثل ما تقدم «الضرب الرابع» من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين بعكس المقدمتين تقول بعض المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب «الضرب الخامس» من موجبة جزئية وصغرى سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين كالرابع (٤) ولم يعتبر (٥) في ترتيب هذه الضروب بانتاجها لبعدها عن الطبع (٦) بل اعتبر بها أنفسها فقدم الاول لأنه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلى السالب أشرف من الجزئي الموجب لمشاركة الاول في ايجاب المقدمتين (٧) وفي أحكام آخر ليس هذا مقام ذكرها «فان قلت» ان عدة اضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكر مع الاختلاف في الكيف كلية احداها

(١) ليرتد الى الشكل الاول ا ه (٢) بان تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير هكذا كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية ومقتضى الظاهر ان تكون النتيجة كلية وهي كل وضوء تجب فيه النية لكن هذا الشكل ينتج الطالب الاربع المحصورة ما عدا الموجبة ان كلية فلا بد فيه حينئذ من عكس النتيجة أيضاً فيكون بعض ما تجب فيه النية وضوء ا ه (٣) ولا يصح الخلف اذ لا يصح انضمام النتيجة الى شيء من المقدمتين ا ه من شرح جفاف (٤) فيكون بعض المستغني عن النية مباح ولا شيء من المباح بوضوء ا ه (٥) قوله ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، يعني فيقدم ما انتج الاشرف ا ه (٦) في نسخة من الطبع ا ه (٧) ثم الثالث لا رتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس لاشتراكه على صغرى الشكل الاول ا ه

(قوله) في الثلاثة أي الاضرب ، التي اخرجها اشتراطنا وهي السالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكبرى والموجبة الكلية الصغرى مع السالبة الكبرى والسالبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى وقد تقدم أمثلتها في الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة وفي الرابع من ذلك (قوله) كلية السلب الخ ، مفعول اشتراطنا (وقوله) واحدة ، خبر يكون أي تكون السالبة واحدة مع الخاصتين ومثال المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة يؤخذ من التهذيب بعون الله تعالى (قوله) المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض «ب» ليس «ج» وكل «آب» ينتج سالبة جزئية بعض «ج» ليس «آ» لأنه يترد من الضرب الرابع من الشكل الثاني بعكس الصغرى هكذا بعض «ج» ليس «ب» وكل «آب» فبعض «ج» ليس «آ» هكذا في شرح التهذيب لكن هذا العكس إنما يكون حيث كانت الصغرى إحدى الخاصتين من الموجبات فهذا التمثيل غير مفيد (قوله) وهو المركب ، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى كقولنا كل «ج» ليس «ب» وبعض «آ» ليس «ب» ينتج سالبة جزئية هكذا بعض «ج» ليس «آ» ويرتد إلى الضرب السادس بعكس الصغرى ولكن لابد أن تكون السالبة الجزئية إحدى الخاصتين كما عرفت

« قلت » انما تمت لهم الثمانية (١) الاضرب بشرط آخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة (٢) التي اخرجها اشتراطنا لكلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين أعني المشروطة الخاصة (٣) والعرفية الخاصة (٤) حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى (٥) وموجبة كلية (٦) كبرى إلى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من موجبة كلية (٧) صغرى (١) الاولى الثمانية أضرب ووجه بان الاضرب بدل كجاء في الحديث من الالف الدينار اهـ أو بانه جار على مذهب الكوفيين كما هو معروف عنهم اهـ (٢) المذكورة بقوله والا لزم اما سلبها الخ اهـ (٣) هي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد الادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبالضرورة لاشيء من الكتاب يساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اهـ (٤) هي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد الادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً ولا شيء من الكتاب يساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اهـ (٥) قوله سالبة جزئية صغرى الخ ينتج سالبة جزئية اهـ (٦) قوله موجبة كلية كبرى نحو ليس بعض العبادات لا يجب فيها النية وكل وضوء عبادة فليس بعض ما لا يجب فيه النية وضوء بعكس الصغرى ليرتد إلى الشكل الثاني وينتج النتيجة بعينها وهذا على انقول بان السالبة الجزئية تنعكس اهـ من شرح ابن جفاف (٧) قوله من موجبة كلية صغرى الخ نحو كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً اهـ جلال (*) نحو كل عبادة يجب فيها النية وليس بعض غير الوضوء عبادة

(قوله) كقولنا بعض «ب» الخ ، بيانه أن يقال بعض المتحرك ليس يساكن وكل فلك متحرك ، ينتج سالبة جزئية هي بعض الساكن ليس بفلك وقوله بعد هذا بعض «ج» بيانه بعض الساكن ليس بمتحرك وكل فلك متحرك فبعض الساكن ليس بفلك اهـ من خطط زيادة للايضاح (قوله) فهذا التمثيل غير مفيد ، ومثاله الصحيح المفيد من سالبة جزئية مشروطة خاصة أو عرفية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الصغرى ليرتد إلى الثاني وينبغي أن تكون كبراه دائمة بحسب الذات والوصف كاهو

معتبر في الشكل الثاني أن يقال بعض المتحرك ليس يساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك دائماً وذلك بان تعكس الصغرى إلى قولنا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وتجعله صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج من الشكل الثاني بعض الساكن ليس بفلك دائماً وهو المطلوب اهـ ح (قوله) كقولنا كل «ج» الخ ، بيانه كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك ينتج بعض المنتقل ليس يساكن اهـ ح زيادة للتوضيح (قوله) بعكس الصغرى ، في نسخة بعكس الكبرى وعليه ما لفظه الكبرى غير صالحة للانعكاس لأنها سالبة جزئية الا ان تكون إحدى الخاصتين كما قال المحشي ، ومثاله والسالبة الجزئية الكبرى إحدى الخاصتين أن يقال كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الكتاب ليس بضاحك مادام كاتباً لادائماً ينتج بعض الحيوان ليس بكتاب وذلك بان تعكس الكبرى إلى قولنا وبعض الضاحك ليس بكتاب مادام ضاحكاً لادائماً وتجعل كبرى وصغرى الاصل صغرى هكذا كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الضاحك ليس بكتاب مادام ضاحكاً لادائماً ينتج من الثالث بعض الحيوان ليس بكتاب دائماً وهو المطلوب اهـ ح

(قوله) وهو المركب من سالبة كلية صغرى ، وموجبة جزئية كبرى مذكورنا لاشيء من «ب ج» وبعض «ا ب» ينتج سالبة جزئية هكذا بعض «ج» ليس «أ» ويرد في هذا ما عرفت «واعلم» ان القدماء جزموا بعدم انتاج هذه الثلاثة الضروب والتأخرون لما اتفق لهم بيان انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين لاحظوها في كل من هذه الثلاثة فانتجت ، والمؤلف عليه السلام اختص بزيادة شرط الكلية والسلب في المتن فاقضى ان الاضرب الثلاثة لا تنتج عنده الا بذلك الشرط المزيد فكان اعتبار ما في المتن موافقا للقدماء في عدم انتاجها مطلقا وكلامه في الشرح يقضي بموافقة المتأخرين في اشتراط احدى الخاصتين لانتاج هذه الثلاثة الاضرب وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ما عليه المتأخرون فاورد الامثلة وصحح الانتاج باعتبار الخاصتين فغذه من موضعه اذ لا يمتلئ المقام وهو خلاصة ما في شرح الشمسية (قوله) وقد عرفت ان النتيجة سالبة جزئية ، يعنى في هذا الضرب الثامن (قوله) فلا تنعكس الا بالشرط المذكور ، وهو ان تكون احدى الخاصتين ﴿١٤٧﴾

وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس، من الشكل الثالث ويرتد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى (١) وموجبة جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت (٢) ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور (٣) اما اذ لم تكن السالبة في الثالثة التي اغفلنا ذكرها احدى الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج ينتج ليس بعض ما يجب فيه النية غير وضوء بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث وينتج النتيجة المطلوبة بعينها على القول بان السالبة الجزئية تنعكس كنفسها اه من شرح ابن جحاف (١) قوله من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى نحو لاشيء من العبادة لا يجب فيه النية وبعض الوضوء عبادة ينتج ليس بعض ما لا يجب فيه النية وضوء بعكس الترتيب ليرتد الى الشكل الاول وعكس النتيجة اه من شرح ابن جحاف (٢) قوله وقد عرفت ان نتيجته الخ يعنى في الضرب الرابع من الشكل الاول اه (٣) وهو ان تكون السالبة في تلك الثلاثة واحدة من الخاصتين أى الشرط الخاصة والعرفية الخاصة كما مر آنفا اه

(قوله) كقولنا لاشيء من «ب ج» الخ ، بيانه أن يقال لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع وبعض الحيوان كاتب ينتج سالبة جزئية هكذا بعض الساكن ليس بكاتب اه ح (قوله) ويرد في هذا التعريف ما عرفت، ومثاله الصحيح من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى فينتج سالبة جزئية خاصة ان تقول لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبعض الحيوان كاتب

دائماً ينتج بعض الساكن ليس بحيوان مادام كاتباً لادائماً وذلك بان تبدل احدى المقدمتين بالآخرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا بعض الحيوان كاتب دائماً ولا شيء من الكاتب بساكن مادام كاتباً لادائماً ينتج من الاول بعض الحيوان ليس بساكن مادام حيواناً لادائماً وينعكس الى قولنا بعض الساكن ليس بحيوان مادام كاتباً لادائماً وهو المطلوب ثم لا يخفى ان المراد بالنتائج هي الصادقة والخاصتان في صغرى هذا الضرب لا ينتجان مع الدائمتين الا كاذبتين لان لادوام عكس النتيجة يحكم بتخلف ضرورة سلب الاكبر أو دوامه عن الاصغر فلا ينتج هذا الضرب الصدق الا في ثمانية اختلاطات الخاصتين مع العامتين واثنتان في أربعة ثمانية اه ح (قوله) وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ، هو الجلال والفظه في الشرح، السادسة من سالبة جزئية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى نحو بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً واشترط كون الصغرى خاصة لأنه انما يتبين بالرد الى الشكل الثانى عكس الصغرى وهي سالبة جزئية لا تنعكس ما لم تكن احدى الخاصتين ولا بد أن تكون الكبرى معها من الست المنعكسة السوالب لأن الشكل الثانى ان لم يصدق الدوام على صغره فلا بد ان تكون كبراه من الست فيجب ان تكون كبرى هذا الضرب كذلك لأنه لما ارتد الى الثانى وجب أن يعتبر فيه ما اعتبر فيه فنتيجته كنتيجة الثانى ان صدق الدوام على احدى مقدمتيه فالنتيجة دائمة والا فكالصغرى محذوفاً عنها فيه اللادوام واللاضرورة وهي في هذا الضرب لا تكون الا العرفية العامة أعنى ان لم يصدق الدوام على احدى المقدمتين الخ ما ذكره فيه ومثال ذلك بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك والله أعلم اه ح بتصريف يسير مفيد (قوله) يعنى في هذا الضرب الثامن ، بل المراد الضرب الرابع كما ينادي به رجوع الضمير اليه في كلام المؤلف والله أعلم اه ح

واستوضح ذلك (١) من نظيري الثالث ونظير الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل ولا يحسن ذكر ذلك الشرط الا مع بيان الموجبات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاسها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود (٢) واعلم (٣) ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصية وهي ان الطبيعي والسابق الى الذهن في بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الآخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان اولى بان يكون موضوعا لا يجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شيء من النار يبارد وقيل فان النار اولى بان تكون موضوعة لسلب البارد والتفصيل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن امكن ان لا ينتظم على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا تكون عنها (٣) غنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة (٤) لا يرد الى الشكل الاول فتس الحاجة اليها عند استحصال المجولات المتعلقة بها (القسم الثاني في) القياس (الاستثنائي) (٥) وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانية وهي الاستثنائية (٦) حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين (٧)

(قوله) واستوضح ذلك ، أي حصول الاختلاف من نظيري الثالث أي الثالث مما اختل فيه الشروط المعبرة في هذا الشكل الاول منهما ما عرفت من قولنا ليس بعض الحيوان بالإنسان وكل فرس أو ناطق حيوان والثاني منهما كل إنسان ناطق وبعض الفرس أو الحيوان ليس بالإنسان (قوله) ونظير الرابع ، وهو قولنا لا شيء من الإنسان فرس وبعض الناطق أو الحيوان إنسان (قوله) ولا يحسن ذكر ذلك الشرط ، وهو كون السالبة في الثلاثة الا ضرب إحدى الخاصيتين (قوله) في القياس الاستثنائي ، قد عرفت توجيهه الظرفية بما تقدم (قوله) وهذا القياس ، أي الاستثنائي (قوله) الاولى شرطية ، مذكورة بطرفيها والثانية حملية هي وضع أحد طرفي تلك الشرطية أو رفعه مع لكن التي لصحتها اسمي استثنائية (قوله) في الاصل حمليتين ، انما قال في الاصل لانها بعد التركيب قضية واحدة اذ أداة الاتصال والانفصال قد أزالنا تمام الطرفين

(١) قوله واستوضح ذلك من نظيري الثالث ونظير الرابع الخ يعنى من مثاليه ومثال الرابع المتقدمة في صدر هذا الشكل في شرح قوله وإيجابها معاً مع كلية الصغرى وذلك عند التمثيل باعتبار اختلال الشروط فساد السابع والنامن المتروك من هذا الشكل هي الثلاثة المذكورة هنالك اه (٢) قوله واعلم ان هذه الاشكال الثلاثة الخ ذكر هذه الفائدة العلامة الفنادي في فصوله اه (٣) قوله فلا تكون عنها غنية ، أي الاشكال الثلاثة اه (٤) قوله على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة الخ ، هو الضرب الرابع من الشكل الثاني والضرب السادس من الشكل الثالث اه وفي حاشية ما لفظه وهو ما بين بقياس الخلف والله أعلم لكن يقال ان قياس الخلف مرجعه الى قياس اقتراني وقياس استثنائي فينظر والله أعلم « والجواب » ان القياس الاقتراني لا يخلو من أحد الاشكال فيمكن أن يكون القياس الاقتراني من أي الاشكال الثلاثة اه والتحقيق ان قياس الخلف مبين للثلاثة الاشكال فلاضير في رجوع أيها الى القياس الاستثنائي والقياس الاقتراني ولو كان من الشكل الاول اه (٥) قوله القسم الثاني في القياس الاستثنائي ، قد مر ان القياس الاستثنائي ما تكون النتيجة أو تقيضها مذكورة فيه بالفعل على هيئة النتيجة وترتيبها ولا يمكن أن تكون مقدمة من مقدمات القياس التامة والا لم أثبت الشيء بنفسه أو تقيضه وهو محال فتعين أن يكون ذلك جزء مقدمة والمقدمة التي جزؤها قضية لا تكون الا شرطية فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احدهما شرطية والاخرى وضع أو رفع أي اثبات لاحد جزئها أو رفع ليلزمه وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه اه من شرح ابن جفاف (٦) سميت استثنائية لاشتغالها على أداة الاستثناء اه شريف (٧) أي قبل دخول آلة الشرط نحو ان كان هذا إنسان فهو حيوان فهو قبل دخول حرف

والا فشرطية (١) او حملية (وهو) قسما (متصل (٢)) وهو ما تكون شرطية قضية متصلة (ونأمله) اي النتائج من القياس الاستثنائي المتصل قسما احدها ما استثنى فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله (وضع المقدم (٣)) فانه ينتج وضع التالي أي عينه لان صدق المزموم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثنى فيه تقيض التالي في المقدمة الاستثنائية (و) هذا معنى قوله (رفع التالي) فانه ينتج رفع المقدم اي تقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المزموم كقولك في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثنى فيه عين التالي أو تقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء المزموم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاؤه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق المزموم ولا انتفاؤه لجواز ان يكون اللازم اعم من المزموم (٤) (و) القسم الثاني من القياس الاستثنائي (منفصل) وهو ما تكون شرطية منفصلة (ونأمله (٥)) أي النتائج من القياس الاستثنائي المنفصل قسما أيضا أحدهما ما استثنى فيه (وضع كل) من المقدم والتالي أي عينه (في الحقيقية (٦) ومانعة الجمع) وقد عرفهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم تقيض الجزء الآخر لامتناع الجمع بينهما وأما استثناء تقيض أحد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا تقيضه لجواز ارتقاعهما في مانعة (٧) الجمع (و) الثاني ما استثنى (رفعه) أي رفع كل من المقدم والتالي أي تقيضه (فيها) أي في الحقيقية (وفي مانعة الخلو) لان استثناء تقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع خلو عنهما، وأما استثناء عين أحدهما فلا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها أربع نتائج (٨) وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه

الشرط من حليتين هما هذا انسان وهذا حيوان وهو ظاهر اه متقوله من خط لي (١) قوله الا فشرطية أي الثانية الاستثنائية شرطية وذلك حيث كان طرفا الشرطية شرطيتين وقوله أو حملية أي حيث كان طرفاها شرطية وحملية اه (٢) وكان الاحسن لو قال الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حليتين أو احدهما والا فشرطية اه (٣) يعني ان كان من شرطيتين في الاصل فلا استثنائية شرطية مطلقا ان كان من شرطية وحملية فشرطية ان استثنى الشرطية وحملية ان استثنى الحملية، مثال الاخر ان كان هذا عددا فهو زوج واما فرد لكنه عدد فهو اما زوج أو فرد فهذه حملية وان قلت لكنه ليس اما زوج أو فرد فهو ليس بمدف فهذه شرطية والله اعلم اه هكذا قيل واذا فسر الاصل في قوله من شرطيتين في الاصل بقبل دخول أداة الشرط على ما قيل في الحليتين في الحاشية السابقة فقيه اشكال تأمل اه (٢) وذلك لاشتراكه على اتصال بين الشرط والجزاء اه شريف (٣) أي المنتج يعني الذي تحصل منه النتيجة هو وضع المقدم أي عينه أي استثناء عينه ينتج عين التالي وقوله ورفع التالي أي تقيضه فانه ينتج رفع المقدم أي تقيضه اه (٤) فلا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ولا من عدم الاخص عدم الاعم فيسقط من هذه الاربعة الاثنان، لا يقال عدم الانتاج فيما اذا كانت اللازمة عامة اما اذا كانت مساوية فلا نتاج ضروري فان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالتأخر موجود لكن النهار موجود ينتج ان الشمس طالعة ولو قلنا لكن الشمس ليست بطالعة ينتج ان النهار ليس بموجود لانا نقول الانتاج هاهنا ليس بصورة القياس بل لخصوص المادة والمعتبر هو الاول اه من شرح خير الله على ايساغوجي (٥) كحيوان في المثال احتراز من ان يستوي نحو ان كان هذا انسانا فهو ناطق ونحو ان كان هذا حيوانا فهو متفلسف اه (٦) ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولا من ثبوت العام ثبوت الخاص اه علوي (٥) أي المنتج يعني ان الذي تحصل منه النتيجة هو وضع كل من المقدم والتالي أي اثبات عينه في الحقيقية الخ والنتيجة هي الجملة الواقعة بعد الجملة الاستثنائية (٦) قوله في الحقيقية، وهي التي يكون العناد بين جزئيهما في الوضع والرفع معاً لانهما لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً فلا يلزم من استثناء عين كل منهما رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ومن استثناء تقيض كل منهما وضع الآخر لامتناع الخلو عنهما فتنتج النتائج الأربع اه من شرح ابن جحاف (٧) يقال فكان القياس ان لا يسمى تقيضا اذ لا يرتفعان وانا ليسي ضد اه (٨) قوله فعرفت ان الحقيقية لها أربع نتائج، اثنتان باعتبار استثناء العين واثنتان باعتبار استثناء التقيض اه من شرح ابن جحاف

ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعته عن رفعه لامتناع الجمع بينها والخلو عنها وممانعة الجمع لها نتيجتان (١) رفع كل من الجزئين عن وضع الآخر (٢) لامتناع الجمع فقط وممانعة الخلو (٣) مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الآخر (٤) لامتناع الخلو فقط وكقولنا دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بزوج فليس بزوج وكقولنا دائماً إما أن يكون هذا شجراً أو حجراً لكنه شجر فليس بشجر لكنه شجر فليس بشجر وكقولنا دائماً إما أن يكون هذا لاشجراً أو لاجحراً لكنه شجر فهو لاججر لكنه شجر فهو لاشجر * واعلم أن لاتنتاج القياس الاستثنائي شروطاً لا يحسن اغفالها فنقول * الشرط الاول * إيجاب الشرطية (٥) متصلة او منفصلة لأنه إذا لم يكن بين الأمرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود (٦) أحدهما او عدمه وجود الآخر او عدمه * والشرط الثاني * أن تكون المتصلة (٧) لزومية والمنفصلة عنادية لأن المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم (٨) أما الاول فلأن العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم

(قوله) لم ينتج وضع مقدمها ، وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم يعني كما هو شأن القضية اللزومية (قوله) أما الاول، أعني عدم انتاج وضع مقدمها وضع التالي (قوله) حاصل قبل العلم بوضع المقدم ، نحو أن كان الإنسان تامة فالحمار ناهق فالعلم بالناهقية حاصل قبل العلم بالناهقية وهو ظاهر إذ لو لم يعلم وضع التالي وثبوته لم يحصل الاتفاق ولم يصدق إذ الكاذب لا يوافق شيئاً

(١) قوله وممانعة الجمع لها نتيجتان ، في شرح ابن جفاف وممانعة الجمع تشارك الحقيقة في الاولتين اللتين باعتبار استثناء العين فيلزم من استثناء عين كل من الجزئين رفع الآخر لامتناع الجمع فيها لا الآخرين اللتين باعتبار استثناء التقيض فلا يلزم فيها من استثناء تقيض احدهما وضع الآخر لأنها لا تمنع الخلو نحو هذا إما شجراً أو حجراً لكنه شجر فليس بشجر أو لكنه شجر فليس بشجر ولا يلزم من الرفع شيء فلو قيل لكنه ليس بشجر لم يلزم أن يكون حجراً لجواز أن يكون أمراً غيرهما اهـ (٢) ولا ينتج رفع كل منهما عين الآخر لا مكان ارتفاعهما بخلاف الحقيقة فإنه ينتج وضع كل منهما تقيض الآخر كما عرفت اهـ جلال (٣) قوله وممانعة الخلو مثلها في شرح ابن جفاف وممانعة الخلو بعكسها تشارك الحقيقة في الآخرتين اللتين باعتبار استثناء التقيض لامتناع الخلو فيها فيلزم من رفع كل منهما وضع الآخر ولا يلزم من وضع أيهما شيء لجواز اجتماعهما فيها نحو هذا إما لارجل أو لامرأة لكنه رجل فهو لارجل أو لكنه امرأة فهو لارجل وإما استثناء العين فلا يلزم منه شيء فلو قيل لكنه لارجل لم يلزم أن يكون امرأة لجواز أن يكون شيئاً غيرهما اهـ (*) يعني لها نتيجتان بحسب استثناء التقيض اهـ (*) فالحاصل منها ثمانية أقسام لكن الاربعة ساقطة لعدم انتاجها فبقيت الاربعة فصار مجموع اقسام الاستثنائي ستة عشر قسماً عشرة منها منتجات وستة عقبات اهـ خير الله على ليصاغوجي (٤) قوله عن رفع الآخر ، ولا ينتج وضع كل منهما تقيض الآخر لا مكان اجتماعهما (٥) أي إيجاب اللزوم والعناد وإذا لم يكن بين الأمرين لزوم او عناد لم يلزم من وجود احدهما أو عدمه وجود الآخر ولا عدمه اهـ من شرح ابن جفاف (٦) لأن السلب فيها رفع التلازم أو التعاند بين طرفيها كما علمت وأنه ينبغي الاستدلال بوجود احدهما أو افتقاره على وجود الآخر أو افتقاره اهـ شرح جلال (٧) قوله أن تكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية أي لاتفاقية فيهما اهـ (٨) لأن العلم بصدق الاتفاقية او كذبها موقوف على

(قوله) مستفاد من العلم بصدق التالي ، هذا مستقيم في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لمجرد صدق التالي لان صدقها حينئذ يكون عن مقدم وتال صادق وعن مقدم كاذب وتال صادق وأما الاتفاقية الخاصة فلا لانه اعتبر فيها توافق الجزئين على الصدق فلا تكون صادقة الا عن مقدم وتال صادقين (قوله) فلو استفيد العلم به أي بصدق التالي من العلم بالاتفاقية لزم الدور هكذا في شرح الشمسية (قوله) وأما الثاني ، وهو قوله ولارفع تاليها رفع المقدم (قوله) فلانه لا اتصال بين تقيضي طرفي الاتفاقية يعني فلا يلزم من رفع تاليها رفع المقدم (قوله) اما في الاتفاقية الخاصة الى قوله بمجرد توافق الجزئين على الصدق ، فهي أخص من الاتفاقية العامة لانه متى صدق الجزآن أعنى المقدم والتالي فقد صدق التالي ولا ينعكس أعنى لا يلزمه أنه متى صدق التالي صدق المقدم (قوله) بل لمجرد صدق التالي ، يعني وان كذب المقدم وأما العكس أعنى مجرد صدق المقدم مع كذب التالي فلا لان الاتفاقية حينئذ تكون كاذبة كما يأتي اذ الكاذب ﴿١٥١﴾ لا يوافق شيئاً قال في شرح الشمسية في

بيان أقسام الصادق والكاذب في الاتفاقية لماحصله اذا اكتفينا بمجرد صدق التالي كما في الاتفاقية العامة يكون صدق الاتفاقية عن صادقين وعن مقدم كاذب وتال صادق وكذبها عن القسمين الباقيين وان اشترطنا صدق المقدم والتالي كما في الاتفاقية الخاصة فصدقها عن صادقين نحو ان كان الانسان ناطقاً فالخمار ناطق وكذبها عن ثلاثة أقسام لان طرفيها ان كانا كاذبين أو كان التالي كاذباً والمقدم صادقاً فكذبها ظاهر لأن الكاذب لا يوافق شيئاً وان كان المقدم كاذباً والتالي صادقاً فكذلك لا اعتبار بصدق الطرفين فيها (قوله) لكنهما ، وقد عرفت أنها تكذب عن كاذبتين (قوله) اذ لا حاجة فيها الى صدق المقدم

ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور (١) واما الثاني فلانه لا اتصال بين تقيضي طرفي (٢) الاتفاقية لابل لزوم ولا بالاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهي التي تكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم بمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق الجزئين فلا يكون بين تقيضيها اتفاق لكنهما ولا لزوم لعدم العلاقة (٣) واما في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا للعلاقة بل لمجرد صدق التالي وهي اعم مطلقاً (٤) من الاولى اذ لا حاجة فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان هذا الخلاء موجوداً (٥) فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها (٦) فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع العلم بصدق احد طرفيها فلو استفيد العلم بصدق احد الطرفين او كذب من الاتفاقية لزم الدور اه من شرح ابن جفاف (١) كذا ذكره القطب وفي المآلة ضرورة توقف صدق الاتفاقية على صدق كلا طرفيها اه (٢) وهما عدم الناطقية وعدم الناهقية اه (٣) قوله لعدم العلاقة ، والمراد بالعلاقة شيء بسببه يستلزم الاول الثاني كالعلية والتضاييف اما العلية فبأن يكون المتقدم علة للتالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولاً له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكونا معلولين علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فان وجود النهار وضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس واما التضاييف فبأن يكونا متضاييفين كقولنا ان كان زيد أباً لعمرو كان عمرو ابنه اه قطب (٤) فانه متى صدق المقدم والتالي فقد صدق التالي ولا ينعكس اه قطب (٥) والخلاء معدوم دائماً اه (٦) فلا يكون بين تقيضيها اتفاق لكذبهما كما مر اه

فبينهما عموم وخصوص (قوله) فلجواز صدق طرفيها أي كل منهما على انفراد وهذا جواب قوله وأما الاتفاقية العامة يعني أنها وان كفى في صدقها مجرد صدق التالي فذلك لا يمنع عن جواز صدق الطرفين أعنى المقدم والتالي واذا جاز صدقهما لم يلزم من صدقهما مع كذب تاليها كذب مقدمها فلا ينتج رفع تاليها رفع المقدم ولعل هذا من المؤلف عليه السلام على سبيل القرض أي لو فرض صدق الاتفاقية المتصلة مع كذب التالي لم يلزم منه كذب المقدم لجواز صدقهما جميعاً وذلك انك قد عرفت من كلام شرح الشمسية ان الاتفاقية تكذب لكذب التالي فلو لم يعمل كلام المؤلف على أنه على سبيل القرض لنا في قوله مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية

(قوله) لكنهما الخ ، مشكل عليه في بعض النسخ وعليه ماقله عبارة المؤلف لكنهما أي التقيضين فلا يخلو كلام القاضي عن سهو من جهة التقديم والتأخير ومن جهة حمل كذبهما على ما تري فتأمل اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه وينظر فالظاهر صحة كلامه اه ح

(قوله) وكذلك المنفصلة الاتفاقية ، وهي التي حكم فيها بالتنافي لالذات الجزئين بل لجرد اتفاق المناطة بينهما وان لم تكن المناطة لمفهومها كقولنا في الاسود والاكاتب ﴿١٥٢﴾ اما ان يكون هذا أسود أو كاتباً حقيقية وذلك لاتفاق تحقق السواد

كذب تأليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي يتنافى صدق الاتفاقية (١) وكذلك المنفصلة (٢) الاتفاقية لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يكون مستفاداً منه ﴿والشرط الثالث﴾ كلية الشرطية (٣) متصلة او منفصلة ولا جازان يكون اللزوم او العناد (٤) على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع أحد جزئي الشرطية او رفعه وضع الآخر أو رفعه اللهم (٥) الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع (٦) أو يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء (٧) فانه ينتج القياس حينئذ (٨)

(١) في حاشية مالفظة اذ لا تسمى اتفاقية الا بالصدق اه (٢) قوله وكذلك المنفصلة الاتفاقية عطف على قوله لأن التصلة اه (٣) عبارة السيد الحسن الجلال في شرحه على التهذيب ، الثالث كون احدي المقدمتين بمعنى الشرطية والاستثنائية كلية اه والمراد بكلية الاستثنائية كلية الوضع أو الرفع اه (٤) قوله أو العناد ، في بعض النسخ بالواو اه (٥) عبارة القطب أو رفعه اللهم الا أن يكون وضع اللزوم والعناد بعينه الخ وهي أحسن اذ لم يذكر بعد قوله اللهم الا الطرف الثاني لا الاميل وهو قول المؤلف اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ اذ لا يلحق ما في ادخاله في الاستبعاد من الخلل اذ ذلك هو معنى كلية الشرطية متصلة أو منفصلة فينبغي الاكتفاء بقوله اتفاقاً متصلة أو منفصلة والا جاز الخ اه (٦) قوله وعلى جميع الاوضاع كأن يكون كلياً لا جزئياً اه (٧) حيث يكون الزمان واحداً أو نحو ذلك كقولنا ان قدم زيد الآن فهو مكرم لكنه قدم الآن ينتج أنه مكرم اه مرآه (٨) بدون الشرط اه طرى على ايساغوجي

تنبیه

قد كان سبق الوعد في الديباجة باننا نضع ما وجد من حاشية الدراية على شرح الغاية للعلامة البدر النير محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله والآن حين الايقاء بذلك الوعد خلا ان فيما وجدناه سقطاً من أثناء بحث الأحكام الى المقصد الثاني تعذر وجوده بعد تطلبه ، وفي آخر ما وجدناه بخط ولد مؤلفها السيد العلامة عبد الله بن محمد الامير مالفظة انتهى ما وجدته من الحاشية المسماة بالدراية على شرح الغاية للوالد البدر النير شيخ الاسلام والمسلمين محمد بن اسمعيل الامير بن بوابل رحمته ثراه ومن خطه ثقلت هذا اه فنقول قال رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

« اعلم » انالم تتكلم على ما قدمه المصنف من الابحاث المترعة من علم المنطق لاهرين الاول انه فن مستقل ليس من اصول الفقه وله كتب موضوعة معروفة وانما اول من ادخله في كتب الاصول وهزجه بها الغزالي وتبعه الناس كابن الحاجب والمصنف وقد خلا عنه مثل جمع الجوامع

وانتفاء الكتابة فلا يصدق ان لاتتفاء الكتابة ولا يكذب ان لوجود السواد ومثال مانعة الجمع وممانعة الظاهر مذكور في البسائط (قوله) لم ينتج وضع أحد طرفيها ، بمعنى صدق كل واحد منهما على انفراده (قوله) ولا رفعه أي رفع كل واحد منهما على انفراده فلا ينتج وضع المقدم عن رفع التالي ولا رفعه عن وضعه الى آخر ما سبق من النتائج الاربع في الحقيقة والمؤلف قد شملت عبارته جميع أقسام المنفصلة الاتفاقية وهي الحقيقية . وممانعة الجمع . وممانعة الظاهر (قوله) اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ ، ينظر في ادخال هذا الطرف في الاستبعاد اذ ذلك معنى الكلية فينبغي الاقتصار على الطرف الثاني كما في شرح الشمسية حيث قال اللهم الا ان يكون اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء الخ (قوله) فانه ينتج القياس حينئذ ، ضرورة كقولنا ان قدم زيد في وقت الظهر مع عمرو أكرمه لكن قدم مع عمرو في ذلك الوقت فأكرمته

(قوله) ينظر في ادخال الخ ، بل يقال هو معنى كلية الاستثنائية

لا الشرطية وهو الموافق لكلام القطب مع التأمل فلا وجه للتنظير اذ صاحب القطب جعله ثلاثة أقسام فتأمل حتى التأمل اه من انظار القاضي احمد أبي الرجال ح

البحث الثاني

(في الموضوعات اللغوية) ﴿فصل﴾ هذا الفصل متضمن للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات (الوضع (١)) لغة جعل الشيء في حيز معين ﴿واصطلاحاً﴾ مشترك بين معنيين أحدهما تعيين اللفظ بأزاء معنى

(١) فائدة الفرق بين الوضع والاستعمال والحل أن الوضع هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما شتمل على مراده كحمل الشيء المشترك على معنييه لكونه مشتملاً على المراد وهذا من صفات السامع اه اسنوى

وغيره مع استيفائه لقواعد الأصول وثانيهما أن الذي أتى به المصنف منه شيء يسير لا يفي بمقاصد فن المنطق كما يعرف ذلك من عرفه والنزالي أول من غلا في علم المنطق وقال أنه لا يوتق بعلم من لم يتمنطق وليس الأمر كما قال

البحث الثاني

قال وبه يدل اللفظ لأبذاته «أعلم» أن أئمة النحو والبيان والأصول رسموا الوضع بأنه تخصيص شيء بشيء بحيث إذا أطلق الأول أو أحس فهم الثاني، ولا يخفى أن التخصيص أضيف إلى مفعوله وحذف فاعله، وفاعل المصدر يحذف كثيراً وأصله تخصيص الواضع شيئاً بشيء إلى آخره ضرورة أنه لا بد للتخصيص من مخصص «ان قلت» لم تواسوا على حذفه «قلت» لأنه لو ذكر لكان دوراً صريحاً ومع طيه كان دوراً مستوراً وإذا عرفت هذا فستعرف أنه لم يثبت تعيين الواضع وإذا لم يتعين فلا سبيل إلى النقل عنه بأنه حصص هذا اللفظ بهذا المعنى إذ النقل عن غير معين محال وحينئذ فقول أئمة اللغة هذا اللفظ معناه كذا ليس بالنقل عن الواضع ضرورة بل لا قوا العرب مثلاً أو تتبعوا اللغات منهم وذلك بأن سموهم يطلقون لفظاً على معنى ويتكرر إطلاقهم عليه بحيث يدور اللفظ بدوران المعنى وجوداً وعدماً فعملوا بذلك أن اللفظ مدلوله كذا، والعرب أيضاً لم يلاقوا الواضع ضرورة أنه لا لقاء لغير معين بل تلقوا وسموا من سلتهم مثل تلقي من تلقى وسمع منهم وهلم جرا إلى أن تنتهي السلسلة إلى أبي البشر آدم عليه السلام فإنه لم يكن له ساف يتلقى عنهم إلا أن لك أن تقول أنه تلقى من الملائكة ما يعلونه مع بقائه في الجنة أو أنه تعالى علمه معاني الألفاظ بالقرائن العقلية أو بالوحي ثم تلقى عنه نبوه وعرفهم بها، فاما معرفته هو للمدلولات فإن كان هو الواضع فلا ريب في ذلك وإن كان الله الهمة وعلمه فكذلك وتعليمه له ليس إلا بالهامه للمدلولات الألفاظ وأما تعريفه لأولاده فلا يخار أمان أن يكون باللفظ موضوع فلا يخفى أنه يقتصر إلى تعريفه، فإن كان باللفظ آخر لزم الدور أو التماسل وهما باطلان أو بالعقل ودلائله تحصل بالقرائن كالترديد كما قررناه في فهم أهل اللغة عن العرب وفهم العرب من سبق وبالإشارة إلى شيء عند الإطلاق فيعلم أنه معناه، إذا عرفت هذا علمت أن قول الغاية وبه يدل أي يدل اللفظ بالوضع ومثله قولهم في رسم الوضع متى أطلق الأول فهم الثاني غير صحيح ضرورة أنها تطلق ألفاظ موضوعة ولا يفهم معناها ولو صدق قولهم متى أطلق الأول فهم الثاني لما تخلف فهم معنى لفظ موضوع عند إطلاقه لأنه لا يتخلف الدلول عن الدليل والمعلوم يقيناً خلافاً «فان قلت» قد قرروا أنه يشترط في

(قوله) جعل الشيء في حيز معين، ذكر بعض الناظرين أنه لا حاجة إلى قوله معين إذ المجهول في حيز لا بد وأن يكون في الواقع في المعين وقد يقال إن فائدته بيان الواقع لللاحتراز كما ذكرنا مثل ذلك في قيد التفصيلية في تعريف أصول الفقه (قوله) مشترك بين معنيين، سيأتي قريباً ما يشعر بعدم الاشتراك في قول المؤلف عليه السلام وثانيهما وهو المعتبر والمراد باللفظ الوضع عند الإطلاق وكذا قوله فيما نقل عن التلويح فالوضع عند الإطلاق الخ ولم يذكر التبريد الاشتراك بل قال الوضع فسر بوجهين تعيين اللفظ بنفسه والثاني تعيين اللفظ بأزاء المعنى

(قوله) ذكر بعض الناظرين الخ، لقائل أن يقول الجسم المتحرك دائماً المنضرب لا يتعين حيزه قطعه لا يكون موضوعاً لغة اه حسن مغربي ح (قوله) سيأتي قريباً الخ، لم يكن في كلام المؤلف ما يشعر بعدم الاشتراك، غاية ما في كلامه أن المعنى الثاني هو المعتبر وعسارة الشريف مشعرة بالاشتراك كما يظهر فلا يتم الاستظهار بها فتأمل والله أعلم اه من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح

وعلى هذا فالجواز موضوع لمعناه المجازي وثانيها وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع (١) عند الاطلاق (تعيين اللفظ (٢) للدلالة على معنى) وزيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم اليه اخرج اللفظ المجازي عن ان تكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازي بضعاً لان دلالة انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة السمرقندي (١) لا يقال كون هذا المعنى هو المراد بالوضع عند الاطلاق ينافي الاشتراك لان شأن المشترك إما ان يحمل على جميع معانيه أو يبقى معنى بجملاً الى وقت قيام القرينة المعينة فاذا فهم منه احد المعنيين عند الاطلاق بدونها فذلك دليل على كونه حقيقة في المعنى المتبادر مجازاً في غير المتبادر لأن التبادر من ادلة الحقيقة وعنده من ادلة المجاز «لانا نقول» ارادة هذا المعنى بلفظ الوضع عند الاطلاق انا هو بقرينة وهي كونه المعتبر عند الجمهور فلا ينافي ذلك الاشتراك اه شيخنا (٢) قوله تعيين اللفظ جنس الحد والدلالة على معنى فصله وهما معلومان اه من شرح جفاف

فهم الثاني من اطلاق الاول علم السامع بالموضوع له «قلت» يرد عليه ما اوردناه أولاً بان يقال بأي شيء علم ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى هل علمه بلفظ موضوع جاء الدور أو التماسل أو بغير لفظ فما هو حتى يتكلم عليه وأيضاً قد عرفت من رسم الوضع أنه تخصيص الوضع فبأي شيء يعرف أنه خصص هذا اللفظ بهذا المعنى فانه لاسبيل الي النقل عنه فانه خصص اذ لا يعلم قبلا فينقل عنه فلا يعلم ان هذا اللفظ لهذا المعنى الا بالقرائن من ترديد ونحوه فبطل قولهم في رسم الوضع أنه متى اطلق الاول فهم الثاني ولم يبق في الالفاظ دلالة لفظية وبعد تقرر هذا نعلم انه لم يبق الا الدلالة العقلية الحاصلة عن القرائن المذكورة اذ اللفظية قد بطلت والطبيعية قد ابطوها ولا يحصى مما قلناه ومع معرفتك لما قررناه تعلم عدم صحة قول شارح النهاية واذ قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضح الخ لانا نقول انه لم يبق دليلاً على هذا التقرر بل ادعى في المتن دعوى مجردة بقوله وبه بدل اللفظ وكأنه يقول قد ابطال كون دلالة على معناه طبيعية فتعين كونها وضعية فنقول لا تعين لانه بقي قسم ثالث وهو كونها عقلية وهو الحق كما سمعته وبهذا تعلم أن قسمة الدلالات الى لفظية وعقلية وطبيعية قسمة غير صحيحة الا باعتبار ان اللفظ مدخلا في الدلالة اللفظية والا فهي عقلية وسيصرح في النهاية بانبات العقلية للالفاظ في آخر كلامه «نعم» بعد معرفة المخاطب بالموضوع له بالترديد والقرائن تصير دلالة اللفظ عند اطلاقه على معناه ضرورية وكان الذين رسموا الوضع وقالوا متى اطلق الاول فهم الثاني نظروا الى الواقع في المحاورات بعد العلم بالموضوع له بالقرائن العقلية في أول الامر آخر الامر (١) دون أوله نعم ومع احاطتك لما ذكرناه تعلم علماً يقينياً انه لا بد من واضح للفظ ضرورة انه لا قول بلا قائل ولا فعل بلا فاعل وقد ردده بين البشر والرب ثم ظاهر عباراتهم ان محل النزاع في كل لفظ موضوع فنقول معلوم ضرورة عقلية وشرعية أنه تعالى لم يوجد البشر في أول ايجاده للعالم فانه قد تقدم خلقه للملكة والسموات والارض وغير ذلك وقد يتيقن شرعاً ان الملكة كانوا يسبحونه ويقدسونه قبل ايجاده لآدم عليه السلام ونحن نسبج بحمدك وتقدس لك ومعلوم ان قوله تعالى اني جاعل في الارض خطاب قبل ايجاده لآدم وقوله للسموات والارض انثنيا طوعاً أو كرهاً قبله فهذا برهان يقضي أنه تعالى وضع الالفاظ قبل ايجاده للبشر فكيف هذا الاطلاق في مسألة النزاع فالحق ان بعض الالفاظ واضعها الرب شيئاً وبعضها الاظهر انه واضعها (١) لعل قوله اول الامر متعلق بقوله بعد العلم بالوضع وقوله آخر الامر متعلق بالواقع والله اعلم

(قوله) وعلى هذا فالجواز موضوع،
يعنى وضماً نوعياً لا اعتبار الوضع
لنوع العلاقة فافراد المجاز
موضوعاً باعتبارها وسياقاً ان
شاء الله تعالى بيان الوضع النوعي
قريباً

(قوله) وتبعه شيخنا ، هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الفياث رحمه الله تعالى فانه حذف قيد بنفسه في كتابه الايجاز في علم الاعجاز وقل ما ذكره المؤلف عليه السلام في حواشي شرح التلخيص في بحث الحقيقة (قوله) من أنه لا حاجة الى تلك الزيادة، بناء على أن قوله للدلالة فصل يخرج به وضع المجاز (قوله) لأن تعيين المجاز من اضافة المصدر الى المفعول أي تعيين الواضع لفظ المجاز الخ (قوله) ليس للدلالة ، فوضع المجاز قد خرج بهذا القيد من غير احتياج في اخرجه الى قيد بنفسه (قوله) متحققة فيه ، الضمير عائد الى اللفظ في قوله تعيين اللفظ لا الى المجاز اذ لو عاد الى المجاز لم يناسبه التعميم بقوله سواء عين الخ (قوله) سواء عين لما يتعلق بالموضوع له ، أي لما عين بينه وبين الموضوع له علاقة من العلاقات المشهورة فيكون مجازاً ومقتضى قوله اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه ان يقال سواء عين للدلالة أم لا (قوله) أولاً ، أي أو لم يعين اللفظ لما يتعلق به فلا يكون مجازاً « قيل » بل غلطاً وفيه نظر اذ الاطلاق في هذا القسم مع نصب القرينة وهو مشعر بالقصد وقد يقال لا مانع من أن تنصب القرينة على الفلظ وتقص (قوله) وقد أفاده في التلويح ، بقوله لا بواسطة هذا التعيين وبقوله لكنت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة ﴿ ١٥٥ ﴾ بحالها لكن كون صاحب التلويح

قصد هذه الافادة معارض بتصريحه بالتقيد بنفسه في تفسير الوضع حيث قال فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وصرح في هذا النقول بمثل هذا يعرف بالتأمل وقد رجع المؤلف فيما يأتي في بحث عدم اشتراط النقل في آحاد المجاز الى كون التعيين في المجاز للدلالة حيث قال وتعيين المجاز للدلالة بموتة القرائن والشلي أورده كلام التلويح ولم يتعرض لهذه الافادة وعصام تأول مافي التلويح « وأما الاعتراض على قول المؤلف الدلالة متحققة وعلى ما أفاده في التلويح بان ذلك لا يفيد مطلوبه من الاستغناء عن ذلك القيد

(قوله) يخرج به وضع المجاز ،

وتبعه شيخنا رحمه الله تعالى من انه لا حاجة الى تلك الزيادة لان تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له (١) ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين (٢) لما يتعلق بالموضوع له (٣) او لا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع (١) قوله لما يتعلق بالموضوع له مافي لما موصولة وقوله بالموضوع له وهو المعنى المناسب كالجراة مثلاً اه (٢) قوله سواء عين ، يعنى عند الواضع اه (٣) قال عصام في شرحه رسالة الوضع معنى كلام السعد في التلويح ان تعيين المجاز ليس لتحصيل اصل الدلالة فان اصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الحاصلة بالتعيين لاجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فانه لتحصيل اصل الدلالة غالباً اه (٤) قوله سواء عين : لما يتعلق بالموضوع له أولاً ، مثاله لو قلنا رأيت أسداً برى فان أسداً عينه الواضع لمنه المجازى بوضعه قاعدة كلية هي ان كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الصارفة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه فالاسد في هذا المثال جزئي من جزئيات هذه القاعدة التي وضعها الواضع وضعاً نوعياً دال على الرجل المشجاع لسخوله تحتها قبل هذا التعيين للرجل المشجاع في هذا المثال ونحوه فلا دخل لهذا التعيين في الدلالة لثبوت الدلالة بالوضع بالقاعدة الكلية وهذا التعيين انما هو لجواز الاستعمال لا غير ، واذا ثبت ذلك خرجت هذه الجزئيات بقيد الدلالة ولا يحتاج في اخرجها الى قيد بنفسه وتدخل القاعدة الكلية في الوضع فانه عند الاطلاق ما يرد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهذا هو الوضع النوني المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز اه من شرح ابن جعاف

مشكل عليه وبوجه انه يخرج لفظ المجاز لاوضه اه ح عن خط شيخه الحسن (قوله) والضمير عائد الى اللفظ الخ ، بل الظاهر اعادته الى المجاز ولعل الذي أوقع القاضي رحمه الله في هذا ان المجاز من حيث هو مجاز لا بد فيه من التعيين ولم ينظر ان عدم التعيين انما هو على جهة العرض فتأمل اه املا من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح (قوله) سواء عين للدلالة أم لا ، الكلام مسوق في عدم تعيين المجاز للدلالة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) معارض بتصريحه الخ ، يقال قد علم من قول صاحب التلويح بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين أنه لا دخل للتعين في الدلالة من المجاز وان قيد الدلالة يخرج للمجاز وتصريحه بالتقيد بنفسه في تفسير الوضع يكون قيدا واقعياً والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) وعصام تأول مافي التلويح ، قال عصام الدين في شرح الرسالة الوضعية معنى كلام سعد الدين في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتعيين اصل الدلالة فان أصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو نوع الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الخاصة بالتعيين لاجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فانه لتحصيل أصل الدلالة غالباً اه ح عن خط شيخه

لأن الدلالة في ذلك هي الدلالة بالفعل وهي التي تحققت بالقرينة لا بالتعيين ولم تكن الدلالة بالفعل حاصلة عند التعيين بل عند الاستعمال
 فقير واردة لأن المراد تعيين اللفظ للدلالة عند الاستعمال وهي عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه
 « واعلم » أنه يرد هاهنا أن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المطابقي تعيين الدلالة على الجزء اللازم فإذا استعمل اللفظ المطابقي فيها
 مجازاً كان تعيينه تعييناً للدلالة عليهما ويؤيده ما سيأتي عن الشريف وعن المؤلف في اعتراضه الآتي حيث قال فأنما يكون معنى لازماً
 لما وضع الخ (قوله) قد يكون بثبوت قاعدة الخ ، يعني أن الوضع النوعي كما ذكره الشريف وضع عام لا يختص بمادة مخصوصة من
 المواد بل يكون بثبوت قاعدة الخ (قوله) كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الخ ، نحو كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو متعين
 للدلالة بنفسه على ذات من يقوم به الفعل فإن هذا يدخل تحت وضع كل اسم فاعل في أي مادة مخصوصة كضارب وقائم وقاتل ونحو
 ذلك مما لا ينحصر فلا يختص الوضع النوعي بمادة معينة مخصوصة بخلاف الوضع الشخصي فإنه وضع اللفظ المعين

النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو
 متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم بواسطة تعيينه له (١) ومثل هذا من باب
 الحقيقة منزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل وقد
 يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
 القرينة السانعة عن إرادة ذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه
 بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
 اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالاته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله
 مجاز (٢) فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه (٣) سواء كان
 ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع
 المأخوذ في تعريف (٤) الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والتسمي الأول (٥) من النوعي

للمعنى المعين كرجل وفرس وأسود
 وأبيض لمعانيها المخصوصة (قوله)
 بمنزلة الموضوعات الشخصية
 بأعيانها ، يعني في عدم الاحتياج
 في فهم المعنى من اللفظ إلى قرينه
 (قوله) بل أكثر الحقائق الخ ،
 كالمشي والمجموع والمضمر
 والمنسوب وطامة الأفعال
 والمشتقات والمركبات وبالجملة كل
 ما يدل على معناه بهيئته (قوله)
 سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد
 اللفظ كالموضوع بالوضع الشخصي
 كرجل وفرس وأسود وأبيض
 لمعانيها المخصوصة (قوله) أو
 يدرج في القاعدة ، كوضع ضارب
 لمعناه في تعيينه لمعناه ليس بأن
 الواضع أفرد لفظه بل بدخوله في
 القاعدة الكلية كما عرفت
 (قوله) المأخوذ في تعريف الحقيقة

(١) مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لمردن
 من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
 لجمع من مسمى ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك السميات إلى غير ذلك أهـ تلويح
 (٢) لتجاوز المعنى الأصلي أهـ تلويح (٣) قوله للدلالة على معنى بنفسه ، شكل على نفسه في
 بعض النسخ وفي حاشية ما قبله لعل وجه التشكيل ما قبله سيلان أنفاً على قوله وقد ثلثه في التلويح أهـ
 (٤) فنثبت به الحقيقة وينتهي به المجاز أهـ أملاً فيقال في الحقيقة اللفظ المستعمل في الوضع له والمجاز
 اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أو نحو ذلك أهـ (٥) هو قوله قد يكون بثبوت قاعدة كلية الخ أهـ

يعني اثباتاً و (قوله) والمجاز ، يعني سلباً « واعلم » أن ما ذكره المؤلف عليه السلام أورده صاحب التلويح دفماً لاشكال أورده
 (قوله) لأن المراد تعيين اللفظ الخ ، العبارة الملائمة لسياق كلام المؤلف أن يقول مثلاً لأن المراد تعيين لفظ المجاز لما يتعلق بالموضوع
 له لجواز الاستعمال والدلالة عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه والله أعلم أهـ من أنظار القاضي أحمد أبي
 الرجال ح عن خط شيخه (قوله) واعلم أنه يرد ههنا الخ ، الظاهر أنه لا يرد الاعتراض بالجزء واللازم البين على تقدير عدم الاحتياج إلى
 قيد بنفسه إذ المراد بوضع الحقيقة تعيين اللفظ للدلالة على المعنى فبقيد الدلالة خرج جميع المجازات إذ معنى الوضع فيها تعيين اللفظ لما
 يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال لا للدلالة فإذا استعمل لفظ السكل والوزوم في الجزء أو اللازم مجازاً كان تعيينه تعييناً لجواز
 الاستعمال لا للدلالة وحصول الدلالة عليهما من اللفظ المطابقي أنما هو لأجل علاقة الجزئية والوزوم لامن التعيين وأما وروده على تقدير
 الاحتياج إلى قيد بنفسه فظاهر والله أعلم أهـ من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح من خط شيخه (قوله) أورده صاحب التلويح ،
 صاحب التلويح هو السعد أيضاً والحواشي متأخرة عنه أهـ ح

السعدني حواشي شرح المختصر حيث قال بقي اشكال قوي وهو انه اذا اريد بالوضع المذكور في تعريف الحقيقة الوضع الشخصي فخرج كثير من الحقائق كالمصغر والمنسوب وان اريد مطلق الوضع أهم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع « ثم أجاب » في التلويح بانقله المؤلف هنا وانما اندفع الاشكال لأن المراد بالوضع ليس هو الشخصي فقط ولا ماده وأعم من الشخصي والنوعي مطلقاً بل المراد به ماهو أهم من الشخصي والقسم الأول من النوعي أعنى الذي لا يحتاج في فهم معانيه الخصوصية من ألقائها الى قرينة بل مجرد تعيين الواضع بثبوت القاعدة كاف في دلالتها عليها (قوله) وعلى تقدير عدم خروجه ، أي خروج وضع المجاز لجرده قيد الدلالة بل لا يد في خروجه من قيد بنفسه (قوله) لا يخرج جميع المجازات ، أي لا يكفي تلك الزيادة في خروج الجميع لدخول المجاز المستعمل في اللزوم في الحد مع تلك الزيادة « واعلم » ان المؤلف جعل هذا الاعتراض مبنياً على تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة حيث قال على تقدير عدم خروجه الخ فإرد ان هذا الاعتراض لا يتوقف على ذلك التقدير اذ الاعتراض بدخول اللزوم وارد وان لم يحتج الى تلك الزيادة لدخول المجاز المستعمل في اللزوم في قيد الدلالة فيرد الاعتراض أيضاً وأيضاً سياق الكلام في بيان الاستغناء عن تلك الزيادة فقطضي بناء هذا الاعتراض على هذا السياق ان يكون الاعتراض مؤيداً للاستغناء عنها لكن ذلك لا يمكن في هذه العبارة ولو جعل هذا اعتراضاً مستقلاً كما هو مقتضى عبارة الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص بأن يقال وعلى تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة يرد اعتراض آخر وهو أنه لا يخرج جميع المجاز بها لاتضح الكلام « ويجاب » عن جعل الاعتراض بدخول اللزوم متوقفاً على تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة بأنه انما يتصور الاعتراض بدخوله على تقدير اعتبار تلك الزيادة في الحد والاحتياج اليها اذ على تقدير الاستغناء عنها لا ورود للاعتراض أصلاً لاتضح الكلام واندفع الاشكال فتأمل ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للاعتراض باللفظ المستعمل في الجزء مع أنه لا يخرج بتلك الزيادة أيضاً وعبارة الشيخ في حواشيه وأيضاً ﴿ ١٥٧ ﴾ لا يخرج جميع أجزاء المجاز فانه يدل على

المعنى المجازي بالقرينة وانما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي وذلك اذا كان المعنى المجازي جزءاً من المعنى الحقيقي أو لازماً بيناً انتهى (قوله) فان ما يكون معناه لازماً لما وضع له الخ ، كالصبر اللزوم لتصوره من تصور

هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحقيقها بدونه فلا يحتاج الى زيادة قيد بنفسه (١) وعلى تقدير عدم خروجه (٢) لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فان ما يكون معناه لازماً لما وضع له غير منفك عنه في التصور (٣) دلالة عليه بنفسه (١) ومع تمام هذا فزيادة قيد بنفسه في التلويح ليس على ما ينبغي اه (٢) أي اللفظ المجازي بدون القيد المذكور اه (٣) بان يكون جزءاً أو لازماً بيناً اه وهو حيث يراد باللازم البين مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم انظمو لنا نارا اه

المعنى (قوله) دلالة عليه بنفسه ، هذا مبني على أن التعيين للدلالة على المعنى المطابقي تعيين الدلالة على لازمه وكذا على جزئه ويؤيده ما نقله في المطول عن كثير وهو القول بان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللزوم في ضمن المألوم « وأيد » السيد المحقق في حواشيه ما ذكره في دلالة التضمن وصاحب الجواهر في دلالة الالتزام في بحث اشتراط العلاقة في المجاز « قال » السيد اللفظ الموضوع للكل اذا لم يكن موضوعاً للجزء واطلق على الجزء كان مجازاً ويفهم منه الجزء في ضمن الكل فان النفس عند سماع اللفظ تنتقل منه الى المعنى الموضوع

(قوله) فيرد الاعتراض أيضاً ، قد عرفت عدم ورود هذا الاعتراض ﴿ ﴾ على تقدير علم الاحتياج الى قيد بنفسه ولو فرض وروده فتوجيه المحشي بان المؤلف لو جعله اعتراضاً مستقلاً لاتضح الكلام وارتفع الاشكال غير ظاهر اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح عن خط شيخه ﴿ ﴾ أي اعتراض المحشي على كلام المؤلف لانه وان كان اللزوم داخلاً في قيد الدلالة فقد خرج بقيد التبيين للدلالة اذ تعيينه لجواز الاستعمال تأمل اه حسن يحيى ح (قوله) لاتضح الكلام ، جواب لو جعل الخ اه ح (قوله) باللفظ المستعمل في الجزء ، لا ينبغي ان الجزء لازم للكل فذكر اللزوم مغن عنه اه اسمعيل بن محمد ح (قوله) وذلك اذا كان المعنى المجازي الخ ، فلا يصح اخراجه بقيد نفسه حيث اريد به ان لا يكون بواسطة القرينة اه شيخ لطف الله ح (قوله) ويؤيده ما نقله في المطول ، لم يكن في كلام المطول ما يظهر به التأييد على هذا فتأمل اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال مراد المؤلف ان اللفظ المطابقي اذا اطلق على الجزء واللازم مجازاً فهو دال عليه بنفسه وما نقله في المطول عن كثير في بيان الدلالة التضمنية والالتزامية فلا تأييد به اه من أنظاره ايضاً ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

لغيرهم جزؤه في ضمنه ثم بواسطة القرينة تدرك أنه ليس بمراد وان المراد هو الجزء والجزء مفهوم في ضمن الكل لكنه مراد لاني ضمنه وبين فهم الجزء في ضمن الكل وادارته لاني ضمنه بون بعيد فدلالة التضمن هي فهم الجزء في ضمن الكل لا ارادته في ضمنه فاذا اطلق اللفظ على الجزء مجازاً تنتهي ارادته من اللفظ في ضمن الكل لأن الجزء حينئذ هو المقصود فهو تمام المراد وأما فهم الجزء في ضمن الكل فبإقوال القرينة في مثل هذا المجاز لاتعلق لما بالفهم لأن الجزء مفهوم من دونها بل الارادة وقال في الجواهر الملزوم اذا فهم فهم اللازم قطعاً من غير احتياج للزوم في كونه مفهوماً الى قرينة « نعم » يحتاج اللازم في كونه مراداً الى القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة لكن لا يلزم من احتياج اللازم الى القرينة في كونه مراداً احتياجه اليها في كونه مفهوماً كالمشترك بالنسبة الى معانيه ولذا قيل في فصل المجاز ذكر الملزوم واداة اللازم يحتاج الى قرينة ولم يقل ذكر الملزوم وفهم اللازم يحتاج الى قرينة « قلت » ومقتضى كلامهما أن دلالة اللفظ المستعمل في الجزء واللازم مجازاً باقية في كونها تضمنتاً أو التزاماً لمطابقة وهو خلاف ما ذكره في المطول وحواشي شرح المختصر حيث قال اللفظ اذا استعمل في الجزء واللازم مجازاً كان دلالة عليه مطابقة لاتضمنتاً أو التزاماً وعبارة المؤلف عليه السلام فيما يأتي في بحث كون العام المخصص مجازاً تقضي بمثل ما في المطول حيث صرح بأن الباقي تمام المراد وأنه انما يعرف كونه تمام المراد بالقرينة وقبلها انما يعلم أنه داخل تحت المراد وجزء منه « قلت » وينظر في الاعتذار عن قولهم بأن فهم الجزء في ضمن الكل مع أنه قد اشتهر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهو لا يناسب القول بأن فهم الجزء في ضمن الكل ولا يمكن أن نعتذر عن ذلك بما اعتذر به بعض (١٥٨) المحققين عن ما اختاره الجمهور من القول بأن دلالة التضمن تابعة للطائفة

والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف (١) عن فهم المعنى الحقيقي لا غير (٢)

(١) وكلام سعد الدين رحمه الله في شرحي التلخيص مقرر لهذا القيد اه (*) عبارة حاشية الشرح الصغير للشيخ لطف الله وانما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي اه وعندي أن عبارة مولانا الحسين لا تخلو عن نكتة سرية ليست في عبارة الشيخ اه من خط المولي ضياء الدين رحمه الله أقول لعل النكتة المذكورة هي أن القرينة المعتبرة في المجاز هي الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي لا الصارفة عنه المبينة للمراد أيضاً كما عرف في محله وعبارة مولانا الحسين صريحة في الاول وعبارة الشيخ في الثاني والله أعلم اه (٢) قوله لا غير أى لا غير الصرف من الدلالة على اللازم اه

اذا حاصل اعتذاره أن فهم الجزء متقدم على فهم الجزئين لاعلى فهم الكل لأن فهم الجزئين فهم تفصيلي وفهم الكل من اللفظ فهم اجمالي وتقدم الجزء على الكل في الذهن باعتبار الفهم التفصيلي دون الاجمالي فان الذهن ينتقل عند سماع اللفظ الى مجموع المعنى الذي هو الكل ثم الى تفاصيله ولذلك

قد يحتاج بعد معرفته برسمه الى معرفته بجمده فاذا انتقل الى تفاصيله تعلق بالاجزاء واحدا فواحدا الى أن يصير الكل ملحوظاً بملاحظة اخرى هي الملاحظة التفصيلية فدلالة التضمن متأخرة عن الملاحظة الاجالية متقدمة على الملاحظة التفصيلية هذا خلاصة ما ذكره فتأمل فيه والله أعلم (قوله) والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف ، أورد بعض المناظرين أن القرينة في كل مجاز

(قوله) والقرينة في مثل هذا المجاز ، انما قال في مثل هذا المجاز اشارة الى اطلاق الكل على الجزء لأنه قد يكون للقرينة تعلق بالفهم كما في بعض الدلالات الالتزامية اعصام من حواشيه على حاشية الشريف (قوله) قلت ومقتضى كلامهما ، قلت لاقتضاء في كلامهما بذلك كيف وقدم صرح هنا الشريف بقوله فهو تمام المراد وهو المعنى المطابق فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) ومقتضى كلامهما ، ليس في كلامهما ما يدل على ذلك وانما وهم المحشي من بقاء فهم الجزء في ضمن الكل بعد استعماله مجازاً في الجزء وهو حقيقة التضمن ولم يتنبه ان ارادته مجازاً قد اخرجته الى المطابقة بواسطة القرينة كيف وقد صرح الشريف بأنه تمام المراد كما ترى وهذا معنى المطابقة كما أعلن به السعد في حاشيته بقوله حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء واللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمنتاً أو التزاماً بل مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى أي ماعني باللفظ وقصد اه ولوقلنا بما ذكره المحشي لزم عدم الفرق بين استعمال اللفظ في دلالة على الجزء تضمنتاً واستعماله في الجزء مجازاً اذ الدلالة فيها تضمنيه على كلامه ويلزم أن لا يلزم التضمن المطابقة والله أعلم اه حسن يحى الكبسي رحمه الله (قوله) ولا يمكن أن يعتذر ، الظاهر ان زيادة لفظ « لا » سبق قلم اه ح عن خط شيخه (قوله) بما اعتذر به بعض المحققين ، ولعل الشريف (قوله) في حواشيه شرح المختصر أورد مثله تنمة لكلام العضد في بيان اتحاد دلالتى المطابقة والتضمن في انتقال الذهن من اللفظ اليهما ابتداء بخلاف الالتزام اه حسن يحى (قوله) بل الجواهر اه ح (قوله) ثم الى تفاصيله ، قال الشريف

لأصرف أيضاً فلا ينبغي التقييد بقوله فيها هذا شأنه ويمكن أن يجاب بأن قوله إنما هي لأصرف يعني لأغبر الصرف من الدلالة على المعنى المجازي الذي هو اللازم فإن فهمه من لفظ المزوم غير متوقف على القرينة كما عرفت بخلاف سائر المجازات فإن القرينة فيها للصرف وللدلالة على المعنى المجازي والله أعلم (قوله) اللهم إلا أن يقال المراد الدلالة عليه من حيث أنه مراد، يعني فإن الدلالة عليه من هذه الحينية متوقفة على القرينة لأن اللفظ المزوم قد أريد به مجرد اللازم ولو قال من حيث أنه هو المراد بالحصر وترك الاستبعاد لكان أولى كما هو مقتضى عبارته الشيخ رحمه الله تعالى المنقولة آنفاً وعبارة المؤلف عليه السلام أيضاً في بحث التخصيص (قوله) عند أهل العرف وأرباب البلاغة، لأن المتكلم بالمجاز إذا لم يقصد ﴿١٥٩﴾ المعنى المجازي لم يعد كلامه بليغاً

وقد سبق أيضاً عن السيد المحقق وغيره التصريح بأن القرينة إنما هي من حينية الإرادة (قوله) أو يقال المراد بكونها، أي دلالة اللفظ بنفسه أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر أي لا يراد بدلالته بنفسه أن لا يكون بواسطة القرينة ليرد اللفظ المستعمل في اللازم بل يراد أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر سواء كان ذلك الشيء هو القرينة أو غيرها وفهم اللازم بواسطة فهم المزوم لا بواسطة القرينة (قوله) هذا أول الكلام في الواضع، هل هو الله أو غيره أو يتوقف في ذلك «أعلم» أن ابن الحاجب وشرحه كلامه جعلوا الكلام على الموضوعات اللغوية في أربعة أبحاث التكلم على حدودها ثم أقسامها ثم ابتداء وضعها ثم طريق معرفتها والمؤلف عليه السلام

واستوضح ذلك بما إذا وقع بصره على زيد من رأسه إلى قدمه دفعة واحدة فأنك تراه وترى جزئه

اللهم إلا أن يقال المراد الدلالة عليه من حيث أنه مراد فأنها هي الدلالة المعتبرة عند أهل العرف وأرباب البلاغة وأنها تتوقف على القرينة أو يقال المراد بكونها بنفسه أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر وفهم اللازم (١) من اللفظ بواسطة فهم المزوم (وبه يدل اللفظ لا بذاته (٢)) هذا أول الكلام في الواضع

(١) قوله وفهم اللازم من اللفظ وأما الجزء فأنما يكون معنى مجازياً إذا كان ملحوظاً مفصلاً ممتازاً عما عداه وفهمه بهذا الاعتبار بعد فهم الكل وبواسطته أنه من حواشي السمرقندي على شرحه للرسالة السمرقندية (٢) قوله لا بذاته، إذ ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة ذاتية إذ يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده ولا يلزم منه محال بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وما تقيضان والجون للأسود والابيض وما ضدان ولو كانت دلالاته عليهما بالمناسبة الذاتية فإن دل على أحدهما بهما في ذلك الاصطلاح فأنما أن لا يدل على الآخر فيه بهما لزم تخلف ما بالذات أو يدل عليه معه بها لزم اختلاف ما بالذات وتخلف ما بالذات واختلافه محالان وكلما لزم منه محال فهو محال فثبت أن دلالة اللفظ بالوضع لا بالمناسبة الذاتية كما بقوله عباد الله من شرح ابن جفاف ثم قال (فصل) ولا بد من واضع له ضرورة احتياج الفعل إلى فاعل، وأما تعيينه فقد اختلف فيه على أقول فعند جمهور أئمتنا عليهم السلام والبهامية هو البشر واحداً أو جماعة ثم يحصل التعريف بالإشارة والترديد كما في الاطلاق يتعلمون اللغات بالتربيد مرة بعد أخرى مع القرائن، وقال أبو الحسن الأشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى علمها آدم عليه السلام وهذا معنى ما عزي إلى المرتضى وأبي مضر والبغدادي وأكثر الأشعرية أنها توقيفية قال أبو الحسن والنعائم بالوحي أو بخلق أصوات تدل على الوضع واسماها لواحد أو جماعة أو خلق له ولهم علماً ضرورياً بأنها قصدت الدلالة على المعاني وقال أبو علي وأبو اسحق الأسفراييني القدر المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله سبحانه وغيره محتمل لأن يكون واضع البشر وأن يكون توقيفاً من قبله تعالى وعن الإمام وابن أبي الخير وبعض الأشعرية الجنيح ممكن ولم يثبت تعيين الواضع لا البشر ولا التوقيف مطلقاً ولا في القدر المحتاج إليه لبطلان أدلته كما سيأتي أن شاء الله تعالى وهذا

تأثر المؤلف رحمه الله منه

رؤية واحدة فإن نسبت هذه الرؤية إلى زيد تسمى رؤيته وإن أضفت إلى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الخ اه حسن ح (قوله) هذا أول الكلام في الوضع، وفي نسخة أو أن الكلام قال المصنف الموجود بعد هذا من الحواشي قد صار عند مولانا ضياء الاسلام حفظه الله وحماه وقد صحح بحمد الله وأما المنقول في هذا الصادر من أول الحاشية إلى هنا فيكون عوضاً عن الحاشية التي قد صارت عنده حفظه الله اه ح

أغفل الأول وقدم الثالث ثم الرابع وآخر الثاني فينظر في وجه ذلك (قوله) يعني أن دلالة اللفظ الخ، هذا اظهر لمعنى السببية المستفادة من قوله وبه (قوله) هو الواضح في شرح المختصر المخصص للدلالة هو ارادة الواضح (قوله) ويلزمه أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم، هكذا في شرح التلخيص فيحتمل أنه أراد بعدم الاختلاف أن لا يكون بعضها لغة العرب وبعضها لغة العجم لأن الدلالة اذا كانت ذاتية فلا وجه لتخصيص النسبة بلغة دون لغة ويحتمل أنه أراد به عدم جواز تعدد اللغات حيث لا يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد ذكر معناه الشلبي وقد دفع الاحتمالين فغده من موضعه ان شاء الله تعالى (قوله) وان يفهم كل أحد معنى كل لفظ، لا متناع انشكاك الدليل عن المدلول كما ان كل واحد يفهم من كل لفظ أن له لافظاً ذكره في المطول وهو وجه مستقل كما ذكره الشلبي (قوله) وأن لا يقع الاشتراك بين المتنافيين كالجون للاسود والابيض قال في المطول اذ يستلزم أن يكون المتيهوم من قولنا هو جون اتصافه بالمتضادين ودفعه ﴿١٦٠﴾ الشلبي بان اللازم انتقال الذهن الى ملاحظة المعنيين ولا محذور في ذلك

يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص (١) هو الوضع ومخصص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضح فضمير به للوضع وضمير لا بذاته للفظ وهذا اشارة الى قول عباد بن سليمان الصيمري (٢) فانه ذهب الى ان المخصص هو ذات الكلمة بمعنى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم (٣) وان يفهم كل واحد معنى كل لفظ وان لا يقع (١) قوله الى ان المخصص، هو الوضع يعني لدلالة اللفظ على معنى دون معنى اه (٢) قوله الى قول عباد بن سليمان الصيمري، في العضد وأهل التكسير وبعض المعتزلة اه التكسير بالتاء والكاف والسين المهملة والياء أى علم الحروف اه سيد (*) صيمره كهينمه بلد قرب الدينور اه قاموس قال ابن أبي شريف الصيمري هو بالضاد المعجمة وبعد التحتية ميم مفتوحة ويجوز ضمها نسبة الى صيمره قرية في آخر عراق العجم وأول عراق العرب قرية من دينور وهو من معتزلة البصرة من اصحاب هشام بن عمرو القوطي بضم الفاء وسكون الواو وطاء ههههه وكان الجبائي يصفه بالخندق اه (٣) فيه بحث لانه ان أراد دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس واضع بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز ان يكون تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لا يجوز ان تعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال والدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصويره اه شلبي

كما في الدلالة الوضعية ولا يلزم ما ذكره من اتصاف المعنى بالمتضادين وقد قرر هذا الاستدلال في شرح المختصر بتقرير سالم عن دفع الشلبي (قوله) فينظر في وجه ذلك، يقال اما وجه اغفال الاول فقد أغنى عنه تعريف الوضع في عبارة المؤلف فربما كان ذكره موهماً للتكرار وأما تقديم الثالث فلكون معرفة الواضع أحق بالتقديم ثم بعد ذلك معرفة الطرق ثم التقسيم بعد ما ذكر اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه والفظ حاشية لا ينقضي أنه يمكن ان يمنع اغفال المؤلف للبحث الاول وربما عدل عن عنوانه هذا البحث بالموضوعات اللغوية الى عنوانته بالوضع ثم تكلم على حده وأنت خبير بانه لا حرج

له عن مخالفة المختصر سيما في مجرد ترتيب أو عنوان على ان لهذه المخالفة نكته تستذكر ان شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فينظر في وجه ذلك، لعل وجه ذلك أن يقال أنه لا حاجة الى تحديد الموضوعات لتعقلها من تحديد الوضع وأما تقديم ابتداء الوضع ثم طريق معرفتها فهو المناسب اذ معرفة ابتداء الوضع مقدمة على طريق المعرفة واذا عرفت هذا غلت مناسبة تأخير القسم الثاني اذ هو متوقف على معرفة انتفاء الوضع ثم معرفة الطريق والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد بن اسحق ح (قوله) فغده من موضعه الخ، في الحاشية الشلبيه في بحث الحقيقة والمجاز مافظه قوله لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب أن يفهم الخ الظاهر أن كلا منهما وجه مستقل ففي الوجه الاول بحث لانه ان أراد ان دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس واضع بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز أن تخصص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لا يجوز أن تعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصويره اه ح

وقد ذكر الشافعي في تحقيقه كلاماً تركناه لعلم ابتناء تقرير كلام المؤلف على ما ذكره الشريف فلذا أوردنا في تقريره ما ذكره في المطول (قوله) ولا ينقل أي ويلزم أن يمتنع نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق إلا المعنى الثاني كما في الاعلام المنقولة أو غيرها من المنقولات الشرعية والعرفية (قوله) لا يفيد شيء منها القطع، إشارة إلى أن المسئلة كما ذكره الشريف علمية فالمطلوب فيها القطع لاعمالية فيكتفي فيها بالظن «قال» وإن مال إليه الآمدي قال الشريف وقد يؤيد بأن مباحث الانفاظ قد يكتفي فيها بالظواهر وليس المطلوب فيها تحصيل الجزم والقطع والالم يثبت المطلوب في أكثر المسائل (قوله) فوجب التوقف، أي عن القطع كما هو الظاهر من السياق وصرح به السعد حيث قال التوقف إنما هو عن القطع بإحد المذاهب لعدم افادة الادلة القطعية وأما إذا أريد الظهور والرجحان فانتفاء الادلة القطعية لا توجب التوقف لجواز أن ﴿١٦١﴾ توجد أدلة ظنية «قلت» فقول

المؤلف في المتن ولم يثبت تعيين الواضع بطلان أدلته لا يوافق هذا إذ مقتضى بطلان الادلة عدم افادتها القطع والظن معاً لا التوقف عن القطع «ولعله» يقال معنى قوله ولم يثبت تعيين الواضع أي لم يثبت القطع لتعيينه فحينئذ يكون التوقف عن القطع ويكون المراد بطلان الادلة بطلان أدلة القطع لكن تزييف المؤلف عليه السلام للادلة كلها كما سيأتي يشعر بأن المراد بطلانها عن افادة القطع والظن فينظر والذي في شرح المختصر وقال القاضي الجميع ممكن وشيء من أدلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف قال وهذا هو الصحيح ثم ذكر أن النزاع أن كان في الظهور والظاهر قول الأشعري ثم استدلل ابن الحماجب لذلك بما ذكره المؤلف عليه السلام من تعليم آدم عليه السلام واستيفاء البحث يؤخذ من محله أن شاء الله تعالى (قوله) هو البشر، يعني

الاشتراك بين المتنافيين (١) ولا ينقل وله تأويل مشهور (٢) وحاصله ﴿ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة (٣) وإذا قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضح فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب «اولها» وهو اختيار الامام يحيى عليه السلام وابن ابي الخير والقاضي ابي بكر الباقلاني الجميع من الاقوال الآتية يمكن وادلتها لا يفيد شيء منها القطع (٤) فوجب التوقف وهو ما اشار اليه بقوله (ولم يثبت تعيين الواضع بطلان أدلته) كما ستعرفه «وثانيها» وهو قول البهشية ان الواضع هو البشر واحد أو جماعة والتعريف بالإشارة (٥) والقرآن

(١) كالناهل للعطشان والريان والمتضادين كالجون للأسود والايض لاستلزامه أن يكون المفهوم من قولنا هو ناهل أو جون اتصافاً بالمتنافيين أو المتضادين وهذا أولى من قولهم لأن الاسم لا ينسب بالذات التقيضين والمتضادين لأنه ممنوع اه مطول (٢) قوله وله تأويل مشهور التأويل السكاكي في مفتاحه اه (٣) وقيل أراد أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله كالثقافة وبعرفه غيره منه حكى أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الاسماء فقبل له ما سمي اسم اضغاث من لغة البربر فقال أجده في بيتاً شديداً وأراء اسم الحجر وهو كذلك قاله الاصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد اه شرح الباب للقاضي زكريا على كتابه غاية الوصول اه (٤) اذ كل هذه المذاهب ظنية قال عضد الدين وهذا هو الصحيح قال الشيخ لطف الله يفهم من كلامهم ان المقصود في هذه المسئلة القطع قال الجرجاني المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لاعمالية فيكتفي فيها بالظن اه (٥) كان يشير بيده الى كتاب ويقول لمن قد عرف معنى خذ بقرينه خذ الكتاب والقرينة كان يقول لمن علم معنى من ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فانه يعلم بذلك معنى هذا اللفظ وحاصله أنا لا نسلم انحصار استحصال طريق المجهول في التعملم لا يستحصل بغيره من الاشارة والقرائن على أنه لا يحصل تعريف من علمه الله سبحانه لمن لا يعلمه الا بذلك فالأثرام مشترك اه شرح لطف الله من شرحه على الفصول

واحداً أو جماعة باب انبعث داعيته أو داعيتهم الى وضع هذه الانفاظ بأزاء معانيها ويسمى هذا المذهب بالاصطلاح كما ذكره الشافعي (قوله) بالإشارة والقرائن، أي حصل تعريف الباقي بالإشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بتريد الانفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة أو اشارة أو غيرها كأن يقال خذ هذا الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بأزائه

(قوله) في شقيقة، في نسخة شقيقة وظن عليه والصواب هذا وفي نسخة في بحث الحقيقة اه بصرفه مفيد (قوله) على ما ذكره الشريف، مما يعرف بمطالعة اه منه ح (قوله) كأن يقال خذ هذا الكتاب، شكل عليه في بعض النسخ وعليه ما نقله عبارة الشيخ في شرح الفصول فالاشارة كأن يشير بيده الى الباب ويقول لمن عرف معنى خذ، خذ هذا الباب والقرائن كأن يقول لمن عرف معنى من

(قوله) بالوحي ، يعنى بإرسال ملك الى واحد أو جماعة من عباده يعرفهم كون الالفاظ موضوعة للمعاني (قوله) أو بخلق الاصوات ، مصر ذلك بتفسيرين إما بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف التي هي الالفاظ الموضوعة في جسم واسماها واحدا أو جماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بأنها وضعت بازاء معانيها وأما بأن يخلق الله أصواتاً أو حروفاً تدل على أن تلك الالفاظ موضوعة وظاهر كلام المؤلف ان خلق الاصوات طريق مستقل كما في شرح المختصر وجعل الآمدي خلق الاصوات وخلق العلم الضروري طريقاً واحداً واعتمده الشلبى قال لأن الكلام في ابتداء تعليم الوضع فيمجرد سماع لفظ من جسم بدون العلم السابق بوضع ذلك اللفظ لا يفهم معناه ما لم ينضم الى خلق الاصوات العلم الضروري ثم قال وكذا الوحي فلا يكون شيء من هذين الوجهين مستقلاً في كونه طريق التوقيف (قوله) أو علم ضروري ، يعنى بالغات وان واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة (قوله) القدر المحتاج اليه في التعريف أي تعريف بعضهم بعضاً ما يتعلق بالاصطلاح مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى (قوله) وغيره ، محتمل للامرين ان يكون توقيفياً أو اصطلاحياً بعد حصول ما يحتاجه أهل الاصطلاح في الوضع (قوله) تقرير الاحتجاج الخ ، « اعلم » أن ابن الحاجب وشرح كلامه قرروا احتجاج البهشية بأنها لو كانت توقيفية لزم الدور بدلالة الآية ووزوم الدور باطل فيبطل المزوم ويانه أن قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول الا بلسان قومه أي بلغتهم دل على سبق اللغات للإرسال ولو

كان حصول اللغات للناس بالتوقيف لهم ولا يتصور التوقيف الا بإرسال الرسل اليهم لسبق الإرسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الإرسال واللغات على الآخر « قال » السعد لا حاجة الى ذكر الدور في بطلان كونها توقيفية اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال بل متأخرة عنه واللازم باطل لانها سابقة بدلالة الآية فالمؤلف عليه السلام لم يتعرض للدور في تقريره اعتياداً منه على ما ذكره السعد لكن يشكك حينئذ قول المؤلف عليه السلام فان اجيب بان الآية

وهو المشار اليه بقوله (لا البشر) « ونألتها » وهو قول الأشعري أنها توقيفية يعنى ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي (١) او بخلق الاصوات او علم ضروري (٢) وهو المشار اليه بقوله (ولا التوقيف مطلقاً) أى من غير تفرقة بين محتاج اليه في التعريف وغيره « ورايعها » وهو قول أبي علي وأبي اسحق الاسفرائينى القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل (٣) للامرين وهو المشار اليه بقوله (اوفى المحتاج) حجة البهشية قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) أى بلغتهم ، تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال بل متأخرة

(١) بان يوحى سبحانه الى آدم عليه السلام ولا رد عليه ما استدلت به البهشية من لزوم الدور أو التسلسل لأن الآية تختص رسول له قوم وآدم لم يكن له قوم حتى يرسل بلسانهم اه شرح الشيخ لطف الله على القصول (٢) يوجد الله تعالى لواحد أو لجماعة بالغات وان واضعها وضعها لتلك المعاني المخصوصة اه شيخ لطف الله (٣) وقيل عكسه أى القدر المحتاج اليه في التعريف اصطلاحى وغيره محتمل له وللتوقيف والحاجة الى الاول تندفع بالاصطلاح اه من شرح الجمع

الخ لأن الجواب مفروض من قبل القائلين بالتوقيف ففي قولهم الآية تدل على سبق اللغات تسليم ما ذكرته البهشية من قولهم في احتجاجهم واللازم باطل لأنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية وفي قولهم دون التوقيف والتعليم منافاة لمعالم وهو القول بالتوقيف، وكذا يشكل قول المؤلف « واجيب » بأنها لا تضاف الا بعد توقيفهم الخ لانه جواب من قبل البهشية وفيه تسليم كونها توقيفية ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فعبارة المحشي غير ظاهرة في المقصود اه ح من خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) لكن يشكل حينئذ قول المؤلف الخ ، الظاهر عدم توجه الاشكال على عبارة ابن الامام اذا اراد هذا الجواب وجوابه كما يبنى على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور يبنى أيضاً على تقريره ببيان الملازمة مع بطلان اللازم اذ منشأ ذلك توهم القول بانحسار سببية التوقيف في الإرسال وهو معتبر في كلا التقريرين والمؤلف عليه السلام وان لم يصرح بالمقدمة الناطقة بذلك فعبارة حيث قال أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال تنادي عليها ، اذا عرفت هذا فتقول المؤلف فان اجيب الخ هو فرض جواب من جانب التوقيفية ومحصله عدم دلالة الآية على سبق التوقيف حتى يتبين بطلان اللازم من القول به أو يتوجه الدور فلا يتم تقرير الاحتجاج باي الطرفين ، وقوله اجيب بأنها لا تضاف الخ هو من جانب المحتجين على عدم التوقيف ولا شك في اقتضاء

والمؤلف عليه السلام أخذ هذا الجواب المشار اليه بقوله فان اجيب الخ وجوابه من كلام السعد كن ايراد السعد له مبنى على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور والمؤلف لم يتعرض له فايراده وايرا جوابه في كلام السعد سالم عن هذا الاشكال ، وبيانه انه قال « فان قيل » الآية تدل على سبق اللغات والاضاع دون التوقيف والتعليم ليدور أي يلزم الدور من الآية ثم قال « قلنا » مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة إنما يكون بعد توقيفهم وتعليمهم فاستقام في كلامه توجه هذا السؤال من قبل هذا القائل بالتوقيف « وجوابه » من قبل البهشية اما توجه السؤال من قبل القائلين بالتوقيف فلأنهم يتخلصون به عن لزوم الدور الناشئ عن توقيف القوم وتعليمهم « وحاصله » أن الذي دلت الآية على سبقه هو نفس اللغات والاضاع ولا توقف له على الارسال إنما يتوقف على الوحي باللغات والاضاع الى آدم قبل ارساله الى القوم فيكون هناك وحي باللغات والاضاع ولا ارسال له الى قوم لعدمهم ثم بعد وجودهم وتعليمهم منه عليه السلام اللغات والاضاع ارسلا اليهم ويكون هذا مبنياً على القول بأن النبي أعم من الرسول وكذا استقام في كلام السعد توجه الجواب من قبل البهشية الذي ذكره السعد بقوله قلنا مبنى الدور الخ وهو المشار اليه بقول المؤلف اجيب الخ ، وذلك ان حاصله في كلام السعد منع لزوم الدور فيكون هذا الجواب اثباتاً للمقدمة الممنوعة وهي التوقيف اللازم منه الدور وذلك ان اضافة اللغات اي اللسان اليهم في قوله تعالى بلسان قومه يقتضي توقيفهم وتعليمهم فيلزم الدور ﴿ ١٦٣ ﴾ (قوله) فان اجيب ، بانه أي

عنه لكنها سابقة بدلالة الآية الكريمة فليست توقيفية (١) فان اجيب بان الآية تدل على سبق اللغات والاضاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تضاف اليهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب (٢) بانه يجوز تغير الارسال كخلق الاصوات او علم ضروري (٣) فقد اجيب (٤) بانه خلاف المعتاد فلم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية (١) فان قيل هذا إنما يدل على ان ليس الواضع هو الله تعالى ومعرفة البشر له بالتوقيف ولا يدل على أنه هو البشر كما هو مذهب البهشية لجواز أن يكون الواضع جنياً أو ملكاً قلت هذا مندفع بانه لا قائل بالمذهب الاخر اه ميرزا جان (٢) هذا السؤال أورده السعد في دفع الدور حيث قال فان قيل الآية تدل على سبق اللغات والاضاع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة إنما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم اه عبد القادر بن احمد (*) يعني فان أجاب من قال أنها توقيفية على البهشية اه منه أيضاً (*) يعني فان أجاب من قال أنها توقيفية على قول البهشية أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال نجيب بانه يجوز التوقيف بتغير الارسال اه (٣) يخلقه الله تعالى في قاب رسوله فيلقه الي غيره اه نظام (٤) يعني فقد أجاب البهشية اه عبد القادر بن احمد

خلق الاصوات وخلق العلم الضروري لافي الوحي فلو ذكره لم يتم الجواب الذي سيأتي حيث قال والجواب أننا لانسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال يعني بل بالوحي (قوله) فقد اجيب ، ذكره ابن الحاجب و (قوله) خلاف المعتاد ، يعني لم تجرب عاداته تعالى بذلك كما ذكره الشريف

الاضافة التوقيف وحينئذ يتوجه النقض باحد الطرفين فوقع التخلص من جانب التوقيفية بانه لا ينحصر في الارسال ، اذا تقرر هذا فلا يتوجه الاشكال عليهم بتسليم ما ذكرته البهشية في بيان بطلان اللازم حيث قالوا لكنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية اذ ليس في تسليم دلالة الآية على سبق اللغات دون التوقيف ما ينافي القول به خصوصاً مع ما آل اليه الكلام من القول بعدم انحصار سببه في الارسال كما عرفت وكذا لا يرد عليهم منافية قولهم دون التوقيف لمدهام ﴿ ﴾ اذ المراد بقي دلالة الآية على سبق التوقيف لئلا يتم احتجاجهم لانفي أصل التوقيف وكذا لا يتوجه الاشكال على البهشية بانه يلزم من قولهم في الجواب عن الجواب لا يضاف اليهم الا بعد توقيفهم تسليم كونها توقيفية اذ هو جواب الزاوي واذا أعطيت النظر حقه علمت صحة كلام ابن الامام وعدم ورود الاشكالات والله أعلم اه للقاضي احمد بن صالح رحمه الله ح ﴿ ﴾ الظاهر أن مراد سيلان في قوله منافية لمدهام أن الضمير يعود الى البهشية وهو يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه وقد شكل على قوله الظاهر اه (قوله) انما يتوقف على الوحي باللغات الخ ، يحقق هذا

(قوله) والجواب أنا لانسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال، هذا الكلام ذكره السعد في الحواشي وتوجيهه ظاهر في كلامه على ما عرفت من تقرير الاحتجاج بلزوم الدور لأنه اذا منع هذه المقدمة أعنى كون التوقيف لا يكون إلا بالارسال اندفع الدور وأما توجه ذلك في كلام المؤلف ففيه خفاء لأن هذه المقدمة لم تكن مذكورة في كلامه عليه السلام «واعلم» أن وجه هذا المنع ما عرفت من أنه يجوز أن يكون التوقيف بدون الإرسال بأن يتقدم الوحي باللغات إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعد أن يتعلم القوم اللغات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرسل إليهم كما أشار إلى ذلك الشريف ويكون ذلك بناء على أن النبي أعم من الرسول وأما توجيه المنع بأن التوقيف يكون بخلق الأصوات أو علم ضروري فقد عرفت أنه خلاف المعتاد لكن يرد على التوجيه الأول ما أشار إليه الشريف من أنه لا فرق حيث يبين توقيف آدم وغيره ممن له قوم من الرسل قال الشريف فلذا أشار في شرح المختصر إلى دفع هذا بقوله إذا كان آدم هو الذي علمها لأقوم رسول حيث لم يقل لارسل قوم «قال» السعد يعني لانسلم أن التوقيف لا يتصور إلا بالارسال «نعم» توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يتصور إلا بالارسال وأما توقيف الرسول فيكنفي فيه الوحي والاعلام من الله تعالى ثم قال وقد يقال المراد أن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هو في حق الرسول الذي له قوم فآدم مخصوص من ذلك إذ لا قوم له عند البعثة إذا عرفت ذلك فقول المؤلف عليه السلام نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل يرد عليه ما عرفت من كلام الشريف من أنه لا فرق بين آدم وغيره ممن له قوم من الرسل فكان الأولى أن يقول نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يتصور إلا بالارسال الخ ماذا ذكره السعد ليندفع ما ذكره الشريف أو يقول والجواب أنا لانسلم دلالة الآية على سبق اللغات في حق كل رسول إنما ذلك في حق الرسول الذي له قوم فآدم مخصوص الخ وتوضيح المقام أن المؤلف عليه السلام جمع في هذا الجواب بين وجهين ذكرهما السعد في تقرير ﴿١٦٤﴾ هذا الجواب كل منهما مستقل «أولهما» قوله لانسلم إلى آخر ما سبق نقله

والجواب (١) أنا لانسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال «نعم» يتم ذلك (في حق من له قوم) من الرسل (٢) أما إذا كان آدم عليه السلام هو الذي علمها فهو مخصوص (١) قوله والجواب هو من جانب القائلين بالتوقيف اهـ (٢) ولهم أن يجيبوا بأن آدم عليه السلام لم يكن رسولا إلا بعد وجود الرسل إليهم وهم أولاده فيتم الاحتجاج ويعضده قوله تعالى وما ترسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين اهـ

«وثانيهما» قوله وقد يقال الخ فقول المؤلف عليه السلام لانسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال إشارة إلى الوجه الأول وقوله عليه السلام نعم يتم ذلك

في حق من له قوم من الرسل الخ إشارة إلى الثاني فلو قال لانسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال نعم يتم ذلك في حق قوم الرسول فإن توقيفهم وتعليمهم لا يتصور إلا بالارسال الخ لكن كالأوجه الأول في كلام السعد ثم يقول بعد ذلك أو لانسلم أن دلالة الآية على سبق اللغات في حق كل رسول بل في حق من له قوم من الرسل أما إذا كان آدم هو الذي علمها الخ لكن إشارة إلى الوجه الثاني واستقام المعنى واندفع الإيراد وإنما وسعنا الكلام في هذا المقام لأنه من مضائق الكتاب وروماً لتوضيح ما قصده المؤلف عليه السلام وأن كانت هذه المسئلة كما قال الشيخ لطف الله رحمه الله لفائدة تنبئ على الخلاف فيها قال ولهذا قال الانباري شارح اليرهان ذكرها في الأصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الذيل قليل النسل والله أعلم (قوله) هو الذي علمها، بلفظ المنبئ للمفعول من التعليم (قوله) فهو مخصوص الخ، «قلت» وصح إطلاق اسم الرسول على آدم وإن لم يكن له عند البعثة قوم يرسل إليهم لأن هذا الإطلاق وتسميته رسولا إنما هو على لسان نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم فلا إشكال كما قد يتوهم والله أعلم

التفسير للجواب المذكور فانه لا فرق عليه بين هذا والجواب الآخر أدنى قوله والجواب أنا لانسلم الخ فتفسير هذا الجواب الذي هنا منابر لما فسر تأمل اهـ حسن ح (قوله) والجواب أنا لانسلم الخ، وأيضاً فهو تبين لغير الارسال ومن الارسال لوجي فلو ذكره لم يصدق عليه أنه غير ارسال فقل بما لا يدخله الاحتمال اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) لكن يرد على التوجيه الخ لكنه لا يرد الا على كلام الشريف في الجواب على البهيمية ولفظه بعد ذكر دليلهم، الجواب انه تعالى سلم آدم الاسماء اللغات بأسرها كما دلت عليه الآية وغيره يعلم منه إلى آخر جوابه فلا يرد مع التامل على التوجيه الأول ولا على أول كلام المؤلف أيضاً اهـ من خط حسن يحيى الكبيسي ح

(قوله) ولأنهما اسماء في اللغة، لكونهما علامتا لمعانيهما كالاسماء (قوله) أنا هو في اصطلاح النحاة، أي اصطلاح نحوي طرى فلا يحمل عليه القرآن (قوله) والجواب من وجوه الخ، الاجابة الثلاثة جعلها في شرح الفصول للشيخ رحمه الله تعالى وشرح المختصر تأويلات قالوا فتارة في التعليم وهو الاول والثالث وتارة في الاسماء وهو الثاني وجعلها عليه السلام سنداً لمنع ليتوجه الردبان الاول والثالث كلام على السند ولو قدم المؤلف الثالث على الثاني لكان أنسب لأنه تأويل في التعليم كالاول (قوله) ما وضع، ظاهر السياق أنه بصيغة المعلوم لكن تفسيره بقوله أي ماسبق وضعه يناسب المجهول (قوله) وهذا أدخل في التبكيث الخ، لأن ﴿١٦٥﴾ الملائكة اذا عجزوا عن معرفة ما لهم طريق الى معرفته وهو ما قد وجد

بوضع سابق كان التبكيث بعجزهم عنه ادخل لسهولة معرفته بخلاف ما لو كانت اللغات بتوقيف الله تعالى فانهم عجزوا عن مالم يكن قد وجد بوضع سابق انما يوجد بتوقيف الله تعالى والتبكيث عليه ليس كالاول فوجه التبكيث في هذا الوجه يفارق وجه التبكيث فيما سياتي وهو الالهام لأن يضع وذلك أن آدم عليه السلام عرف بالالهام أمراً خفياً دقيق المسلك وهو أن يضع فالحاصل ان التبكيث ان اعتبر بالنسبة الى الملائكة كان وجه الادخلة عدم معرفة الملائكة عليهم السلام لما تسهل معرفته كما في مانح فيه وان اعتبر بالنسبة الى آدم كان وجه الادخلة أنه عرف بالالهام أمراً خفياً كما في الوجه الثالث فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين على وجه ادخلة التبكيث هنا بأنه ليس خفياً كالوجه الثالث وبما ذكرنا يعرف التمايز فلذا قال المؤلف كما لا يخفى على المتأمل (قوله) وشرح المختصر، ولفظ شرح المختصر يتفصى عن هذه الآية بتأويلها فتارة في التعليم الخ

من عموم الآية اذ لا قوم له عند البعثة (١) احتج الاشعري (٢) بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء وعلمها آدم دون البشر وذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل (٣) ولان التفهيم بعسر بدونها (٤) ولانها اسماء في اللغة (٥) والتخصيص بالنوع المقابل لها انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه «احدها» منع ان يكون معنى قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» وضع اللغات وتعليمها آدم لم لا يكون معناه علمه (ما وضع) أي ماسبق وضعه من خلق آخر وهذا ادخل في التبكيث (٦) كما لا يخفى على المتأمل «وثانيها» وهو المراد بقوله (او الحقائق) منع كون

(١) قال الاسنوى وأحسن من هذا أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذي اوحى اليه لكن لا للتباين وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا يتعكس والآية انما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي اه وبعبارة ميرزا جان «أقول» يمكن الجواب عن الحجة بمنع كون التوقيف بالارسل لجواز كون التوقيف بالوحي الى النبي والنبي أعم من الرسول اه (٢) لما كمل الكلام على ابطال قول البهشية بنصرة قول الاشعرية شرع في ابطال قول الاشعرية ليم له اختيار التوقف، واعلم ان انتشار الكلام في هذا الشرح يخفى به مراد المؤلف وما كتبناه في الحاشية يظهر «أده» ولا ينبغي المبالغة في الاعتراض والرد في مجرد العبارة كما فعل سيلان رحمه الله مع امكان تأويلها كما فعلنا انما يبالغ العالم في نصرة الحق لافي العبارة التي يمكن توجيهها اه (٣) هذا ان حملت على المعنى المنقول اليه وان حملت على المعنى الاصلي فكذلك لان موضوعها الاصلي هو السمات أي العلامات ولا شك ان الاسماء والافعال والحروف سمات الاشياء اه اسنوى (٤) فلا بد من وضع الحروف والافعال من الله سبحانه ليم الغرض اه من حاشية العضد (٥) لأن اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه بالوضع اه من حاشية السعد (٦) وجه التبكيث عجزهم عن معرفة ما عرفه آدم عليه السلام بالالهام من الامور الخفية لكن لا يتم الا لو اهتموا ما لهم آدم عليه السلام فمجزوا عن معرفته ولا جزم به اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق

و (قوله) أو الحقائق، يقال مامعنى تعليم الحقائق هل عرضها عليه من دون تعريفه باسمائها فهذا لا يفعله الحكيم لعدم فائدته أو المراد وعرفه باسمائها فهو المراد ثم كيف يروج هذا التأويل مع قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء هل هذا الاخلاف مادلت عليه الآية أو المراد أنه عرضها تعالى وهو عليه السلام أعنى آدم سماها فاستدلال بحل النزاع

ولا يخفى أن التفصي منع لزوم الاستدلال فالكلامان متحدان اه سيدي حسن يحيى الكبيسي ح (قوله) فالحاصل ان التبكيث الخ، التبكيث بالنسبة اليه ان اهتم هو دونهم وبالنسبة الى الملائكة من حيث عجزهم لاهو اه ح عن خط شيخه ينظر في كيفية التبكيث بالنسبة الى آدم فقيه خفاء اذ الظاهر انه على ذلك التقدير ليس بالانسان الى الملائكة اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين الخ، لعل مراد المحقق رحمه الله كما يرشد اليه آخر كلامه صرف الامر بالتأمل الى ما يعرف به التمايز بين

(قوله) مع تغليب العقلاء ، وذلك لأن الضمير المذكور إنما هو للعقلاء المذكورين فالولا التغليب لا يختص بالعقلاء « وقد أجاب » في شرح المختصر بأن التعليم للاسماء والضمير للمسميات وإن لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقريضة الدال عليها وهي الأسماء لدالاتها على المسميات ، وتدل على أن التعليم للاسماء وإضافتها إلى المسميات إذا الظاهر من الإضافة المغايرة (قوله) أو ألهمه له ، أي لأن يضع وذلك لأن التعليم إذا كان المراد به الإلهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم كان معنى ألهمه ، الأسماء ألهمه ، وضعها ، علمناها (قوله) والجواب ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر (قوله) في الأول ، أي في الوجه الأول والثالث من الوجوه الثلاثة (قوله) بمخالفة الظاهر ، إذ المتبادر من تعليم الأسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على إلهامه أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر ولأن الأصل عدم وضع سابق (قوله) لا يقاوم ما ذكرناه من الأدخلية أي الأدخلية في التبكيك في الوجه الأول والثالث ومعنى عدم مقاومته أنا نغتنر بمخالفة الظاهر لأجل تلك الأدخلية لكون ذلك أقوم في الاحتجاج لكن إذا كان الكلام في هذه المسئلة في الظهور فالأدخلية لا تقاوم خلاف ﴿ ١٦٦ ﴾ الظاهر ولأجل هذا قال المؤلف عليه السلام مع أنه كلام على السند يعني فلا يقبل

الآية تدل على أنه تعالى علمها آدم لجواز أن يكون المراد بالأسماء المسميات بدليل قوله تعالى « ثم عرضهم على الملائكة » والضمير للأسماء (١) ولا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تغليب العقلاء « ونالها » وهو ما أشار إليه بقوله (أو ألهمه له) منع دلالتها على المطلوب لجواز أن يكون المراد به الإلهام لأن يضع نحو قوله تعالى « وعلمناه صنعة لبوس (٢) لكم وهذا أيضاً أدخل في التبكيك واقوم في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام والجواب في الأول (٣) والثالث بمخالفة الظاهر لا يقاوم ما ذكرناه من الأدخلية مع أنه كلام على السند (٤) ولو سلم (٥) فالظاهر قد يعدل عنه للدليل

(١) إذ لم يتقدم غيره اه عضد (٢) أي ملبوس اه (٣) قوله والجواب في الأول الخ ، يعني كما أجاب به العضد حيث قال والجواب أنه خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعريف الأسماء الخ وقوله لا يقاوم خير والجواب اه (٤) السند عبارة عن الشيء الذي يكون المنع مبنياً عليه ومعنى كونه مبنياً عليه فهو أن يكون ملزوماً للمنح فإن وجود اللازم مبنى على وجود ملزوم ، لأن الجزم بوجود اللازم لا يحصل إلا بوجود الملزوم على الإطلاق وقال المحققون الكلام على السند قبل المنع جائزاً من السمرقندي (٥) قوله ولو سلم يعني قبول الكلام على السند ، وفي حاشية مالم يظن لعل التسليم لجواب الثالث فقط إذ الدليل إنما قام فيه وقد وجدت هذا نظراً لبعضهم اه

و (قوله) أو ألهمه ، أقول هذا خلاف المراد من علم والاستدلال بعلمناه صنعة لبوس لكم لا دليل أن المراد ألهمناه بل المراد قلنا له اصنع كذا واصنع كذا إذ ذلك الأصل في لفظ التعليم ، وأما حديث أنه ألهم إسماعيل هذه اللسان فقد أورد أنها قد كانت العربية لغة يعرب ثم أضاعها من بعده باختلاط اللسان فألهم إسماعيل ما كان اضيع

إذ لا يتوجه إلى السند منع ولا إبطال كما ذكره أهل علم المناظرة بل إنما يتوجه إثبات المقدمة الممنوعة قالوا إلا إذا كان السند مساوياً للمنح بحيث يلزم من إبطاله إبطال المنع فإنه يتوجه إليه الإبطال وتوضيح ما ذكره وبيان المساوي وغيره أوردناه في حاشية على الحاشية « وقد أجيب » بأنه أي الجواب عن الأول والثالث إثبات للمقدمة الممنوعة كما ذكره السعد لما عرفت سابقاً من دلالة الإضافة على إثبات المقدمة الأولى ودلالة تبادل تعريف وضعها من تعليم الأسماء على إثبات المقدمة الثانية لا كلام على السند فلذا قال المؤلف عليه السلام فلو سلم فالظاهر قد يعدل عنه الخ

وجهي الأدخلية في الجواب الأول والثالث ورتب على ذلك عدم توجه الاعتراض ولا ينبغي أنه وقع الأمر بالتأمل قبل ذكر الأدخلية المترتبة على الجواب الثالث التي هي مظنة أن ينشأ عنها السؤال عن تمايز وجهي الأدخلية في الأول والثالث فكيف يصح صرف الأمر بالتأمل إلى ذلك وأنت خير بأن وجه الأدخلية في الثالث أخفى منه في الأول فذكر الأمر فيه بالتأمل أولى وأعله مراد المعارض ولو قيل في جوابه ترك الأمر بالتأمل في وجه أدخلية الثالث مع كونه أخفى للعلم بأوليته لم يكن بعيداً تأمله اه له حقق أحمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) إضافتها إلى المسميات ، في قوله تعالى أسماء هؤلاء اه ح (قوله) والجواب ، أي جراب ابن الحجاب وشارحه اه وقوله ذكره الخ يعني بأنه خلاف الظاهر لا إلى آخر ما ذكره المؤلف اه ح (قوله) لا يقاوم ما ذكرناه الخ ، في حاشية مالم يظن وقد خلط الخشي الكلام كما ترى اه ح عن خط شيخه (قوله) فالأدخلية لا تقاوم خلاف الظاهر ، يحقق فالظاهر عدم الفرق في مقاومتها له بين أن يكون الكلام في إفادة الأدلة الظهور أو القطع كما لا ينبغي اه حسن يحيى الكامي ح

وهو قائم على ارادة الالهام (١) قال صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اسمعيل هذا اللسان الهاماً أخرجته الحاكم في المستدرك وصححه «ورابعها» أنا وإن (سلمنا) ان المراد من تعليم الاسماء ماذكروه (منعنا التعميم) لجواز ان تراد الاسماء الموجودة في زمان آدم (٢) لا غير او يراد به لغة من اللغات قال ابو طالب في المجزى ليس في الآية دلالة على ان الله تعالى علم آدم عليه السلام جميع اللغات فمن اين ان الاسامي التي هي من لغة العرب قد نص تعالى عليها (٣) بان علمها اياه انتهى «وخامسها» أنا وإن (سلمنا) العموم (منعنا البقاء) لجواز ان يكون من بعد آدم قد نسيها (٤) فاصطلح جماعات على ما نسمعه

(١) هذا انما يتم على جزء الدعوى اعني الالهام دون الاخر اعني ما وضع تأمل اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم السجولي (٢) واللام للعبد الخارجي كما هو الظاهر من اضافة الاسماء الى الموجودين الحاضرين ويبعد أن يراد بها الاستغراق للموجود ومن سيوجد والاية لا تدل على التعميم نصاً بل هي ظاهرة في الموجودين فقط كما أشار اليه أبو طالب في المجزى اه من شرح ابن جفاف (٣) يقال المدعي الظهور لقريئة اللام والتأكيد اه (٤) قال ابن متويه اعلم أنها متى وقعت مواضعة من جماعة كثيرة على لغة فغير جائز مع بقاء عقولهم ان ينهبوا عنها باجمعهم فلا يصح ما يحكي عن أولاد نوح عليه السلام انها تبلبلت أنسنتهم فسمي ذلك الموضع بابل لهذا الوجه «قلت» والمانع من ذلك هو امتناع خرق العادات لاعلى جهة اظهار الاعجاز كما قدمنا تنقيحه وهذا من الخوارق اذ العادة جارية مستمرة على خلافه اه دامغ «قال» انركشي تكلموا في فائدة هذه المسئلة فمنهم من تفاهها كالانباري شارح البرهان وقال ذكرها في الاصول فضول «وقال» الماوردي في تفسيره فائدة الخلاف ان من جعل الكلام توقيفياً جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام اه «قال» ابن أبي شريف وقال غير ابن الانباري الخلاف فيها طويل الذيل قليل التيسل وانما ذكرت في الاصول لانها تجري مجرى الرياضات التي يرتاض بالنظر فيها اه

خلاف الظاهر

(قوله) اللهم اسمعيل الخ ، أي ألهمه لأن يضع فيكون قد حصل الوضع من البشير فيعدل لأجله عن ظاهر قوله وعلم آدم الاسماء بان يحصل على الالهام للوضع ولأنه لا قائل بان البعض من اللغات بالتوقيف والبعض الآخر بوضع البشر ولا ينبغي ان قوله ولو سلم انما هو تسليم للجواب عن الوجه الثالث فلم يتعرض للجواب عن الوجه الاول (قوله) منعنا التعميم، قد أجاب في حواشي شرح المختصر بانه خلاف الظاهر لأن المتبادر التعميم ولا سيما مع التأكيده ان اثبات للمقدمة المنووعة لا كلام على السند (قوله) منعنا البقاء، هكذا ذكره السعد ودفعه بانه

(قوله) ولأنه لا قائل الخ، هو كذلك عند المفصلين فلا وجه للنفي اه لوجه للنظر تأمل والمراد بقوله لأنه لا قائل به الخ القطع باحد الامرين لا الاحتمال كما توهم اه سيدى احمد بن محمد

و (قوله) ان سلمنا منعنا التعميم ، أقول يقال كيف يمنع بعد قوله تعالى الاسماء كلها و (قوله) منعنا البقاء ، أقول اسند هذا الذبح بجواز نسيان اللغة من بعد آدم وهذا السند من باب فرض المحال ولكن ليس من دأب المناظر التكلم على السند والسند الآخر وهو قوله لاختلاف اللغات لا يدل على عدم البقاء على أنه انضم الى لغة آدم غيرها وبعد ضعف مساقه المصنف في متنه وشرحه تعرف ضعف هذه الاجوبة وينهض عندك الاستدلال على أن الواضع هو الرب تعالى ويزيد الآية قوة آثار ومعلوم يقيناً أن تسمية يوم القيامة وما فيه من الكائنات والجنة وما فيها من النعم والنار وما فيها من النقم ليس من وضع البشر اذ لا يعلمون ذلك ووضع الاسم فرع عن العلم بالاسم فقد اتضح لك غاية الانضاح بان الواضع هو الرب لبعض الانفاظ قطعاً ويحتمل أن في بعضها الهاماً منه للبشر كالهامه لمن لا يعقل فهم معاني الانفاظ مثل ايجائه الى التحل أن تأكل من كل الثمرات وقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أن أول ما خلق الله من شيء القلم وامره أن يكتب ما هو كائن الى يوم القيمة والكتاب عنده ثم قرأ وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وأخرج ابن أبي شيبة وعبد ابن حميد وأبو الشيخ في العظمة عن سابط في قوله في ام الكتاب قال في ام الكتاب ما هو كائن الى يوم القيمة وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن الربيع بن أنس في قوله «انه لقرآن

(قوله) لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح متعلق بالتعريف والمراد تعريف بعضهم بعضاً ما يتعاقب بالاصطلاح ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى كما في ﴿١٦٨﴾ عبارة الشيخ العلامة وحواشي السيد العلامة لأن الذي يتعلق بالاصطلاح هو

من اللغات المتكثرة المختلفة التي يبعد أن يعلمها الحكيم تعالى شخصاً واحداً مع غناء أحدها وهذا معنى قوله (لاختلاف الالسنه) احتج المفسرون بأنه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح (١) بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر وهو على آخر وهكذا اما الى نهاية فيدور (٢) اولاً فيتسلسل «والجواب» بمنع الملازمة بل يعرف بالترديد والقرائن كما في الاطفال فأنهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله (والترديد والقرائن ينفي التسلسل (٣)) يعني ان الجواب بهما (٤) ينفي

(١) أقول استدلال الاستاذ على كون بعض اللغة توقيفاً بان الاصطلاح على ان اللفظ موضوع لمعنى ما من المعاني مسبوق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الالفاظ ان استفيد دلالتها من الوضع لزم الدور وان كان من التوقيف لزم الطول وأجاب المصنف بان معرفة الاصطلاح تحصل من القرائن كما في حق الاطفال اهـ من غاية الوصول الحللي شرح المختصر (٢) يعني أن العقل يحكم بالترتيب بينهما بان يقول وجد ذلك فوجد هذا وهذا معنى دور التقدم وهو غير جائز بل واقع في المتضامين فان كلا منهما يتوقف على الآخر في التعقل والخارج بمعنى أنه لا يوجد بدون الآخر ويكون تعقله وتحققه مع الآخر اهـ من خط المولى عز الاسلام محمد بن اسحق رحمه الله (*) بمعنى أنه يتوقف الآخر على السابق والسابق عليه اما بين اثنين مثلاً أو بين ثلاثة أو نحو ذلك وهذا معنى قوله لاشتراك التسلسل المتعارف والدور اهـ (٣) والدور هنا يعني مسبوقة الشيء بما هو مسبوق بذلك الشيء وان كان سابقاً زمانياً لا ذاتياً كما في الدور المصطاح فان سبق الشيء على نفسه بحسب الزمان أيضاً ظاهر الاستحالة على أنه لا حاجة الى ذكر الدور اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسل بل متأخرة واللازم باطل بدلالة الآية اهـ من حاشية السعد (٤) فيه اشارة الى وجه أفراد ضمير ينفي تأمل اهـ

ككرم في كتاب مكنون « قال هو القرآن والكتاب المكنون اللوح المحفوظ وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن قتادة في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة قال هي عند الله ثم قد أخبر تعالى ان اسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصافته يجده أهل الكتابين مذكوراً في التوراة والانجيل وأنه بشر مريم بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وقال تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً أخرج القرطبي وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس في قوله لم نجعل له من قبل سمياً قال لم يسم أحداً بيحيى قبله فهذه التسمية منه تعالى وضعها تماماً لهذا العبد الكريم وفي قوله لم نجعل ما يدل أنه جاعل هذه الالفاظ ومن نظر في التفسير المأثورة في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وضماها الى ما ذكرناه لم يبق معه ريب ان الله واضع اللغات وعلم الملائكة منها ما يحتاجونه في عبادته وتقديسه وتحميده وتسيده ثم علم آدم ما يحتاجه البشر من ذلك ثم اختلفت اللغات بتداخل بعض الالفاظ في بعض وتبديل بعض الحروف ببعض والا فاللغة واحدة هي ما علمه الله آدم والعجب من قول صاحب الغاية أنه يتم الاستدلال للهشمية بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قوميه في حق من له قوم فأنها لو كانت في حق من له قوم لانتقل البحث الي من قبله من لا قوم له كآدم فانه لا قوم له فلا يصح في حقه الاستدلال

الشيء الذي يراد تعريفه مثلاً فهو معمول التعريف وظاهر عبارة المؤلف ان التعريف حصل بنفس الاصطلاح وليس كذلك مثلاً اذا فرضنا أن الأسد واضع البشر فهو المتعلق بالاصطلاح فتعريف بعضهم بعضاً أن الأسد موضوع لمعناه يجب أن يكون بالفاظ، مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فلا بد أن يكون وضع هذه الالفاظ مثلاً بالتوقيف والتسلسل ان لم ينته التوقف أو دار (قوله) بالتوقيف، متعلق بقوله لو لم يكن (قوله) التوقف، أي القدر المحتاج اليه في التعريف (قوله) والجواب بمنع الملازمة، أي لانسلم أن الوضع يجب أن يكون بالفاظ بل يكفي اطلاق مفرد مثلاً ويريد المتكلم به معنى ثم يفهم السامع المراد بقرينة الترديد كالاطفال والحوانات تعلم مراد تصويت الانسان لها وتصويت بعضها لبعض بقرينة حسية هي نوع من الالهام ثم ينتهي ذلك الى تجريب تام يفيد الضرورة «فان قيل» لو كان الكل توقيفياً لزم الدور أيضاً لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذي يتأني به التوقيف وهي أيضاً بالتوقيف «والجواب» ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي

(قوله) وظاهر عبارة المؤلف الخ، يقال هو متجاوز بالمصدر عن اسم

للمفعول فلا يرد عليه اهـ عن خط شيخه (قوله) أي لانسلم أن الوضع الخ، الظاهر أنه على حذف مضاف أي تعريف الوضع تأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) بقرينة الترديد، لا بد من القرينة والترديد والتركيب الاضافي بعد ذلك اذ هو مراد المؤلف اهـ عن خط شيخه

ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور أيضاً نوع منه لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تنامي التوقفات ويختص الدور بكونها في امور متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية (مسئلة وطريق معرفتها) اي اللغات امران احدهما (التواتر) فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد وما يعلم وضعه لمعناه (و) ثانيهما اخبار (الاحاد) فيما يقبل التشكيك كالالفاظ الغريبة التي لا يعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفي فيها بالظن وقد شكك بعضهم (١) في الامرين فقال اكثر الالفاظ دوراً على الالسن كلفظ الله تعالى وقع فيه (٢) الخلاف اسرياني هو (٣)

(١) هو الرازي في المحصول، والملاحدة وقد أجاب الرازي عن التشكيك ذكره الشيخ لطف الله اه (٢) لو قيل ان هذا السؤال مندفع من اصله لانه لاخلاف في الاسم الجليل لمعناه تعالى وهو الظاهر من التواتر لم يبعد اه لي (٣) ضبط في نسخة صحيحة بضم السين وسكون الراء اه

بالآلة فالحق أنه ما رسل من رسول بعد آدم الا باسان قومه التي قد علموها ودارت بينهم ألفاظها وأما آدم فلا قوم له فهو مخصص من عموم وما أرسلنا من رسول فكانه قيل الا آدم فانا أرسلناه باسان علمناه ألفاظها وتراكيبها واذا عرفت ما حققناه علمت أن ارجحية المسئلة لا يقتصر دليلها عن دليل ما يثبتونه من مسائل الاصول وستمر لك مسائل هذا الفن وتعلم ان كثيراً منها أو أكثرها لا يبلغ قوة دليله الى قوة رتبة دليل هذه المسئلة وعلمت ان قول الشريف أن هذه مسئلة علمية لا يكفي فيها الظن بل لا بد من القطع غير مسلم اذه مسائل الاصول كلها أو أغلبها ظنية مع كونها تسمى عندهم علمية وقول العلماء ان مسائل الاصول قطعية كلام غير صحيح وقد بسطنا تحقيق ذلك في رسالة مستقلة وتعلم أن قولهم أنها من الفضول محل تأمل فانه قد ثبت أنه تعالى متكلم بالاجماع واذا كان متكلماً فهل يتكلم باوضاع البشر قبل إيجادهم أو بالفاظ علمها عباده وكتب بها كل كائن الى يوم اقيامة ومنه أقوال العباد (قال مسئلة) وطريق معرفتها، أقول المتبادر عود الضمير الى الموضوعات اللغوية اذ هي المتقدمة لا اللغات والمراد معرفتنا اياها فحذف فاعل المصدر (وقوله) التواتر، هو نقل جماعة عن جماعة يحيل تواطيمهم على الكذب مع استواء الوسط والطرفين مستندين الى الحس كما يأتي «قلت» لا يخفى ان النقل لا بد ان ينتهي الى منقول عنه وقد تقدم ان الوضع تخصيص الواضع شيئاً بشيء الخ فالمراد معرفتنا تخصيص اللفظ بمعناه والمخصص هو الواضع وقد عرفت أنه عند المصنف لم يتعين واذا لم يتعين فالي من ينتهي النقل ان قلت الى العرب فقد عرفت أنهم لم يقولوا قد خصصنا هذا اللفظ بهذا المعنى ولا عرف مرادهم من الالفاظ الا باطلاق اللفظ على معناه عند قرائن حفت بالاطلاق ودلت على المراد كما قررناه آنفاً وعندهم أخذ أئمة أهل اللغة ثم نقلوا اليها ما فهموه من اطلاقات العرب المنفردة بانقرائن، نعم معرفتنا نحن للالفاظ ومعانيها حصل من نقل أئمة اللغة لما فهموه لانهم نقلوا عن العربي انه قال هذا اسم لهذا وان وقع نادراً من العربي الاخبار بان هذا اللفظ معناه كذا كقوله ابن سائله عن المحمل الصغير فقال ان اسمه شقذف قيل له فهذا الاكبر منه قال شقذاف فالعربي هذا انما هو ذلك من قرائن الاطلاقات فلا يتم دعوى التواتر لاشتراطهم فيه ان يستند المخبرون الى الحس، ومعلوم انه لم يستند أئمة اللغة الناقلون الا الى اقرائن العقلية ولا يحصل عنها التواتر على ان النقلة لا يتم فيهم شرط التواتر واما مثل الماء والارض فمعرفتنا للاسماء والمسميات من قبيل الاوليات يعرفها من

(قوله) وقد شكك بعضهم، هو الامام الرازي ذكره الشريف

(قوله) ومم، أي وعلى تقدير الاشتقاق فقد اختلفوا في أنه من أله أو وله (قوله) أو موضوع انما جعل الموضوع قسم المشتق لأن مراده من الموضوع ما وضعه الواضع بعينه والمشتق موضوع لابعينه بل وضعاً اجمالياً كذا نقل عن المؤلف عليه السلام وفي حاشية السعد قوله أو موضوعاً أي ابتداء ﴿١٧٠﴾ من غير أن يؤخذ من أصل فلذا جعل قسماً للمشتق وقريب منه في حاشية الشريف

أم عربي (١) مشتق ومم، أو موضوع أي غير مشتق ولم فإظناك بنيره (٢) وأيضاً الرواة معدودن كالحليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقواهم وإيضاً فانهم اخذوا ممن تتبع (٣) كلام البلغاء والغلط عليهم جائز «وجه» الدفع أن القدح في التواتر مذكورة لما علم قطعاً بالتواتر أنه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لأنه انكار البديهييات (٤) «والثاني» لا يضره الاحتمال للاكتفاء فيه بالظن (لا العقل مستقلاً) (٥) فلا يكون وحده طريقاً إليها لأن وضع لفظ معين اعني معين من الممكنات

(١) والصحيح أنه عربي كما ذهب اليه الجمهور من العلماء لا دبراني أو سرياني كما ذهب اليه العلامة أبو زيد وقيل أنه صفة والجمهور أنه علم سرياني من غير اعتبار أصل أخذ منه، منهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وسبويه والحليل والزجاج وابن كيسان وأمام الحرمين والخطابي وقال الامام المنصور بالله عليه السلام في الأساس فرع والجلالة اسم لله تعالى بإزاء مدح وليست بعلم أم (٢) وأيضاً يرد على القول بجري التواتر في اللغة أنه لا بد في التواتر من أن يكون أهل التواتر الناقول له مستندين إلى الحسن فبعد انتهاء نقله آخر رتبة من رتب التواتر لم يعرف ذات الواضع لأنه لم يثبت تعيينه ببطان أدلته كما صرح به المصنف سابقاً وإذا لم تعرف ذاته فكيف يعرف مقالته حتى يكونوا مستندين إلى الاحساس بمقالته والجواب ما ذكره الرازي في المحصول من أن العلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني وأنا نجد أنفسنا جازمة بأن السماء والأرض كانا مستعملين في هذين المعنيين السمين ونجد الشبه التي ذكرها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات انتهى المقصود من كلامه، وانت خبير بأن هذا الجواب أفاد أن ثمة علماً ضرورياً ولم يعلم كيفية طريقته وأما أن طريقته التواتر فلا يتم مع عدم معرفة الواضع فضلاً عن معرفة مقالته فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على جواب الرازي ووجه الدفع أقدم أن في التواتر مذكورة لكان صواباً أه شيخنا (٣) في نسخة من تتبع وهو الصواب في عبارة العضد أه (٤) في حاشية مالم نقله المصدر في نسخة الوالد زيد المقتنيات ونسخ بما ضرب عليه هنا يعني البديهييات أه (٥) عادة المؤلف رضي الله عنه الإشارة إلى دليل كل مسألة في المتن فكان حق العبارة أن يقول مستقلاً لأنه من الممكنات أه

لا يعرف التواتر من الصبيان والبله مع أنها لم تكامل فيها شروط التواتر ومنه لفظ الله فإن معناه معلوم كسمى السماء والأرض، وأما قول الرازي أسرياني أم عربي إلى آخر كلامه فلو سلمنا مقالته من التواتر لم يقدح مقالته الرازي لأنه اختلف فيه أسرياني أم عربي لجواز أنه تواتر في المبرانية وتواتر في العربية فاختلف العلماء لاجل ذلك، وأما قوله مشتق ومم الخ فليس من محل النزاع إذ هو خلاف في مادة لفظه، وأما قوله أيضاً الرواة معدودن الخ فكلام صحيح كما أشرنا إليه آنفاً أنه لم يكمل شرط التواتر، وأما قول المصنف أن القدح في التواتر مذكورة فكلام لا يليق بالتحقيق «نعم» الحق هو ما أسلفناه من أن الذي سماه تواتراً ليس

(قوله) ولم، أي لم يضع ذاته تعالى ابتداء من غير اشتقاق أو باعتبار كونه معبوداً أو كونه قادراً أو كونه بحيث تتعبر العقول من ادراكه أو للمفهوم السكلي قال المحققون من أهل الحواشي وأنت تعلم أن ماعدى قوله ولم لا دخل له كثيراً في اثبات المطلوب (قوله) لا العقل مستقلاً فلا يكون وحده طريقاً إليها الخ المراد بهذا البحث كما في شرح المختصر وحواشيه وشرح الشيخ رحمه الله دفع ما يتوهم من كون النقل مستقلاً في معرفة اللغات من غير مدخل للعقل فذكروا أن ذلك ليس بمراد لأن النقل قد يحتاج في إفادته العلم بالوضع إلى ضمنية عقلية كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله بل قد يحتاج الخ قالوا إذ صدق الخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل وأنه عقلي لا يعرف بالنقل لاستزامه الدور أو التسلسل والمؤلف عليه السلام جعل المراد بالبحث في هذا المقام بيان أن العقل لا يستقل بمعرفة الوضع يعني بل لا بد من ضمنية النقل بهذا عكس ما ذكره وليس هو المراد في هذا المقام أيضاً وقد رجع المؤلف عليه السلام إلى ما ذكره بقوله بل قد يحتاج إلى العقل في إفادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضمنية إلى النقل ذن

كلام المؤلف مشعر بأن المراد عدم استقلال النقل كما ذكره وبما ذكرنا ظهر أن قوله بل قد يحتاج الخ وإن استقام معناه بالنظر إليه

(قوله) من أله أو وله، في القاموس كوجل ووجد وفي المصباح من باب تعب وفي حاشية العلوي من أله بالفتح إذا عبد أه ح

لكنه ايجاب لما لم يتقدم ذكره لأن الذي تقدم ذكره هو قوله والعقل لا يستقل بمعرفتها فقتضى ايجابه أن يقال بل قد يستقل العقل وهو غير صحيح المعنى وليس هو المراد أيضاً ويمكن أن يقال في توجيه كلام المؤلف أن قوله في المتن لا العقل مستقلاً دفع لما يقال ظاهر العبارة يقتضي الحصر في النقل بالتواتر والآحاد « ووجه » « الدفع » أنها وإن اقتضت الحصر فلم يرد بالحصر نفي دلالة العقل رأساً بل نفي استقلاله لكن هذا التوجيه وإن استقام به الكلام لم يندفع به عدم استقامة الإيجاب ببل كما عرفت فكان الأولى أن يقال وأنا يحتاج إليه الخ فتأمل والله أعلم . وعبارة شرح المختصر « واعلم » أن النقل قد يحتاج في إفادة العلم بالوضع إلى ضمنية عقلية كما يروي الخ إذا لا يراد بالنقل أن يكون مستقلاً بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك كما عرفت وهي واضحة في تأدية المقصود ولو قال المؤلف وطريق معرفتها التواتر والآحاد ولو مع ضمنية العقل لوافق ﴿ ١٧١ ﴾

والعقل لا يستقل (١) بمعرفتها بل قد يحتاج إليه في إفادة النقل (٢) العلم بالوضع بحيث يكون ضمنية إليه كما يروي أن الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وإن الاستثناء للإخراج فيعلم من هاتين المقدمتين التقييتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهي أن كلما دخله الاستثناء يجب أن يعم المستثنى أن الجمع المحلى باللام موضوع للعموم (٣) (ولا القياس) فلا يكون طريقاً إليها تثبت به وهذا اختيار الجويني والغزالي والامدني والباقلاني (٤) وابن الحاجب وهو الذي يؤخذ من سوق كلام أبي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحق الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه بآثبات اللغة به والنزاع في إطلاق لفظ موضوع لمعنى على

(١) لأن العقل إنما يستقل بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يمتد إلى، والافتات من هذا القليل لأنها متوقفة على الوضع اه اسنوى (٢) من إضافة المصدر إلى الفاعل أى محتاج إلى العقل في أن يفيد النقل العلم بالوضع اه (٣) وهذا لا يخرج من التقسيم إذ لا يرد بالنقل أن يكون مستقلاً بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه إذ صدق الخبر لا بد منه وأنه عقلى اه عضد (٤) في رواية السبكي عنه ذكره في الفصول اه

كذلك والمثال الذي ذكره من الاوليات فانه ينشأ الطفل فيسمع من كل من يحاوره ويخطبه ان هذه السماء وهذه الارض ثم لا يزال يردد عليه ويكرر له حتى يصير من الاوليات ومثله الماء والنار ونحوها مما تكثر الحاجة اليه في الخطاب وبعض الافاظ يسمعها من الواحد بعد الواحد مع قرائن قد تخفى فتقبل التشكيك في معناها لأن غاية ما حصل له الظن بها ثم مثلنا يقف على لفظ لا يعرف معناه أو يطالع كتاباً من كتب اللغة فيعرف لفظاً ما طريق له سمعاً ومعنى ما ولى له فكراً فهذا نقل آحادى كمن يبحث عن معنى لفظ فيجده في القاموس فهذا يحصل له الظن

فانه جعل نتيجة المقدمتين التقييتين مستقلة وأشار إلى أن ذلك قياس اقترانى وضم اليهما والى نتيجة المقدمتين العقلية وأشار إلى أن ذلك قياس استثنائي فينتج ما ذكره المؤلف حيث قال فيعلم من هاتين المقدمتين التقييتين أن الجمع المحلى باللام يجوز أن يخرج منه أي فرد أو أفراد ثم قال وبضمنية حكم العقل بانه لو لم يكن عاماً لم يجوز فيه الإخراج بعلم العموم وما ذكره الشريف أقرب في تحصيل المطلوب وقرب منه في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله والله أعلم (قوله) والنزاع الخ ، يعنى ليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب فإن مسمى الأول ذكر من ذكر بنى آدم وأصل حد البلوغ ومسمى الثانى ذات من له الضرب علم ذلك بالنقل فلا يكون إطلاق شيء منهما في موارد الجزئية المشتملة على هذا المسمى وإن لم نسمع من أهل اللغة قياساً وليس النزاع أيضاً فيما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع

(قوله) وضم اليهما ، الأولى وضم إلى نتيجةهما اه ح من خط شيخه

بحيث لا يشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجها تحتها هكذا ذكره الشريف ، ثم ذكر ان مائتة تعميمه بالاستقراء حيث قال الاستقراء قد يتوهم كونه قياساً فان النحويين يقولون هذا قياس ويريدون به ثبوته بالاستقراء وحصول قاعدة كلية تدرج فيها جزئيات غير مسموعة وأما نحو ضارب ورجل فليس مما يتوهم فيه أنه قياس قال فلا حاجة الى نفيه (قوله) على أنه أي ذلك المعنى الذي لم يعلم بالنقل والاستقراء أنه من أفراد الموضوع له (قوله) مسمى له ، أي اللفظ الموضوع للمعنى وهو متعلق بمحذوف أي بناء على أنه مسمى ﴿ ١٧٢ ﴾ له ولو قال الحاقاً بالمعنى الموضوع له اللفظ كما في شرح المختصر لكان أولى

معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء أنه من أفراد معنى ذلك اللفظ على أنه مسمى (١) له بجماع تدور التسمية معه وجوداً وعدمًا كطلاق لفظ الحجر على النبيذ الحاقاً له بالعقار بجماع وهو التخمين العقل واطلاق السارق على النباش بجماع الاخذ خفية والزاني على اللواط بجماع الايلاج المحرم ، احتج الاولون بما اشار اليه بقوله (لانه) أي جعل القياس طريقاً (٢) الى اثبات اللغات (اثبات بالمحتمل) وانه غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه (٣) كما يحتمل باعتباره (٤) بدليل منهم طرد الادم والابل والقارور والقارور والاجدل والاخليل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عن الامرين يكون الاحتمال (٥) «واما الثانية» فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بغير قياس مع قيام الاحتمال (٦) وانه باطل اتفاقاً (٧)

(١) اي بناء على انه الح و محل الخلاف أيضاً في غير الاعلام واما هي فلا يقاس فيها اتفاقاً اهما من هاهنا شرح المحلي (٢) في شرح ابن زرع على الجمع «فائدة» الخلاف ان الثبوت للقياس في اللغة يستغنى عن القياس الشرعي فايجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع اهـ (٣) أي منع اعتباره والتعمدية بسببه كما يحتمل التصريح منه باعتباره والتعمدية به اهـ شريف (٤) أي الجامع كتسميتهم بالظفر للعضو المعروف من الانسان وغيره من الحيوانات ولما ظهر من الارض لمعنى في هذه المعاني هو الظهور اهـ من شرح ابن جفاف (٥) ويرتب عليه احتمال الوضع اهـ شريف (٦) وجه الملازمة لوضع اثبات اللغة بالقياس لصح اثباتها بمحتمل من غير القياس لعدم الفرق بين محتمل ومحتمل لكنه لم يصح اثباتها بمحتمل فلم يصح اثباتها بالقياس اهـ (٧) كما لو قيل في نوع من الحيوان مثلاً يسمى هذا فرساً الحاقاً بالنوع الصاهل من غير جامع اهـ

بان معناه هو ما نقله في القاموس ثقة الناقل وشبهة تبخره في الفن وموافقة نقله لنقل غيره من أئمة الفن وان جاز عليه الخطا كما قد يقع في محلات وكما تعقب الجوهري لوقيل انها تعقبات لا تقدح في رجحان ما نقله (قال) اثبات بالمحتمل ، اقول اراد انه يحتمل ان يريد الواضع الحاق النباش بالسارق في الاسم بجماع الاخذ خفية ويحتمل انه يصرح انه لا اعتبار بالجامع فلا الحاق وحيث تسمى النباش سارقاً بالقياس تسمية بدليل محتمل ويوجب عنه بان الاحتمال لا يمنع فان جواز التصريح بالخلاف ثابت في انظواهر كالمعمومات كيف والاحتمال فيها أقوى اذ قيل ما من عام الا وقد خص ولم يمنع جواز التصريح بالخلاف من العمل بالظواهر

في كونه فرعاً للمعنى الموضوع له اذ يتعلق قوله بجماع بالالحاق وقد صرح المؤلف عليه السلام بعد هذا بالمقصود فقال الحاقاً له بالعقار الخ (قوله) بجماع ، وهو التخمين المشترك بينهما الذي دارت معه التسمية فانه لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرًا بل عصيراً واذا زال عنه لم يسمى خمرًا بل خلا فيظن حين دارت التسمية مع المعنى وجوداً وعدمًا أن المعنى مزوم للتسمية فأينما وجد المعنى وجدت التسمية بذلك الاسم (قوله) اما الاولى ، أي الصغرى القائلة بان اثبات اللغة بالقياس اثبات بالمحتمل « والثانية » أعنى الكبرى المشار اليها بقوله وأنه غير جائز فيقال وكما هو اثبات بمجرد المحتمل فهو غير جائز ينتج اثبات اللغة بالقياس غير جائز (قوله) فلانه يحتمل ، أي لأن المعنى الذي دار معه التسمية يحتمل تصريح الواضع بمنعه أي منع اعتباره كما يحتمل التصريح منه باعتباره (قوله) بدليل متعلق ، باحتمال التصريح بمنعه (قوله) الادم والابل ، يعني في غير الفرس مع أن الاول دائر مع السواد وجوداً

وعدمًا والثاني مع التخليط من السواد والبياض (قوله) والقارورة الخ ، مع أنها دائرة مع القرار والقوة والخيلا ن (قوله) وغيرها ، كالماء الدائر مع السموك أي الارتفاع وجوداً وعدمًا وكذا العيون ولا يطلق على كل ماله عروق بل على النجم الاحمر المعروف (قوله) فعند السكوت ، أي سكوت الواضع عن الامرين أي المنع والاعتبار كما في صورة محل النزاع يبقى المعنى على الاحتمال وهذا معنى قول المؤلف يكون الاحتمال أي ثبت الاحتمال (قوله) وأما الثانية أي الكبرى فلانه يلزم منه الخ ، يعني يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بوضع اللغة بغير قياس اذا قام الاحتمال لانه بالحقيقة مناط الحكم هكذا ذكره الشريف

(قوله) وقد اجيب، ذكره السعد (قوله) مجرد الاحتمال، الشامل للمساوي والمرجوح ﴿١٧٣﴾ (قوله) فالمقدمة الاولى، أي الصغرى

«وقد اجيب» بأنه ان اريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة (١) لحصول مرجح وما ذكر في بيانها لا يفيد فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليسا على السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالاً راجحاً فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سواء كان مساوياً او مرجوحاً ثابتاً لا مطلقاً بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالاً مرجوحاً واحتمال عدم اعتباره احتمالاً راجحاً لا ابتناء الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالحامزة المطلقة مثلاً وقت التسمية بالحجر وابتناء الثاني على احتمالين احدهما ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلاً لا مشتركاً (٢) ولا خاصاً اذا الاصل في اللغات عدم التعليل (٣) بخلاف الاحكام الشرعية فأمّا مراعى فيها المصالح، وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع كالحامزة المخصوصة بماء العنب والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجوحاً واحتمال عدم الاعتبار راجحاً ولو سلم فغاياته استواء الاحتمالين وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجرداً عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس اثباتاً بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال من غير

(١) قوله فالمقدمة الاولى ممنوعة، في نسخة بعد هذا لحصول مرجح اهـ (٢) قوله لا مشتركاً كطلق الحامزة وقوله ولا خاصاً كخامزة ماء العنب اهـ (٣) بل وضعه لما وضعه من غير نظر الى مناسبة معنى وعدمها اهـ

وتسمية النباش سارقاً عملاً بالقياس لا يمنع منه جواز التصريح بخلافه وعدم اعتباره (قوله) أحدهما ان لا يعتبر الواضع حال التسمية معنى أصلاً لا مشتركاً ولا خاصاً، أقول قد تقرر أن الواضع حكيم والحكيم لا يهمل مراعات المآل عند وضع الالفاظ وسيأتي في القياس ان الاسكار علة الحكم بالحد للشارب فيلحق به شارب النبيذ للاشتراك في العلة فلم لا يقال ان الاسكار في النبيذ مصحح لاطلاق اسم الحجر عليه ولا يتم فيما قاتم هنا من عدم الاعتبار ولا جواز التصريح بالخلاف لأن إيجابكم الحد في النبيذ يناقض دعوى عدم الاعتبار وينافي جواز التصريح بالخلاف فتعكم للقياس في اللغة وقولكم بالقياس الشرعي تحكم «نعم» من منع القياس الشرعي الالة منصوبة لا يرد عليه هذا

والتقديرين يلزم النج وحاصل الرد انما اختار الطرف الأول وثبتت المقدمة الاولى بالمنوعة ببيان ان عدم الاعتبار راجح ولهذا احتاج المؤلف الى زيادة الايضاح كما في الجواهر لئلا يكون ماذكره كلاماً على السند اذ لو كان كلاماً عليه لكفى أن يقول ورد بمنع الاستواء فتأمل

(قوله) لكفى أن يقول النج، الظاهر أن يقول لكفى أن يقول ورد بمنع الرجحان فتأمل اهـ شيخنا المغربي ح

(قوله) والاحسن في الاحتجاج ،

عرفت (قوله) وقع الاتفاق الخ ،
لعل هذا الاحتجاج مبنى على أن
القائل بثبوت اللغة بالقياس ممن
يقول أنها ليست الا توقيفية أو
اصطلاحية اذ لو لم يقل بهذا ورد
أن القائل بثبوت اللغة بالقياس
لعله ممن يذهب الى ان الجميع ممكن
وهو القول بالتوقف أو من
القائلين بالتفصيل أو لعل هذا
الاحتجاج بناء على أن بقية المذاهب
تؤول الى القول بعدم اثبات اللغة
بالقياس فاكنتي بذكر هذين
المذهبين فان القائلين بان الجميع
ممكن والقائلين بالتفصيل لا يثبتون
اللغات بطريق أخرى ولا يخلو المقام
عن تأمل فتأمل والله اعلم (قوله)
دوران الاسم ، الدوران لغة
الطواف حول الشيء واصطلاحاً
ترتيب الشيء على الشيء وجوداً
وعدماً والاول يسمى دائراً والثاني
مداراً (قوله) فالنبيذ مع التخمير ،
فيه تسامح فان النبيذ مع التخمير
هو المتنازع فيه اذ النبيذ من
بابس الشجرتين فالعصر مع التخمير الخ لكان
أولى (قوله) لا قبله ، اذ يسمى
عصيراً (قوله) ولا بعده ، اذ
يسمى خلا

(قوله) بطريق أخرى ، في حاشية
على هذا ما لفظه بهذا فهو الجواب
الواضح وتوضيحه ان الواقفين
والمفصلين لا يقولون بانها غير
توقيفية وغير اصطلاحية بل من
وقف يقول بأحدها لا على التعيين ومن فصل يقول بالتوقيف في المحتاج اليه وغيره محتمل الأمرين فيستقيم الكلام والله اعلم اهـ

حسن بن يحيى ح

قياس والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق (١) على ان اللغات
ليست الا توقيفية او اصطلاحية (٢) ولا طريق اليهما غير النقل قطعاً (و) احتج
المتبئون بان (دوران الاسم (٣) مع المعنى) وجوداً وعدمياً يفيد ظن عليّة المدار (٤)
فالنبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر لا قبله ولا بعده والجواب بانه (معارض)

(١) يقال المخالف من أهل الاجماع فلا تقوم حجة اذ لا اجماع اهـ شريف (٢) وهذا الدليل
يمنع من اثبات اللغة بتطابق الاحتمال ولو كان راجحاً اهـ (*) لان الناس بين قائلين أحدهما
قال الواضع البشر والثاني الواضع هو الله تعالى والفصل راجع اليهما اهـ (*) لا يقال الحصر
ممنوع فاقد جف القلم عن ذكر الخلاف ان اللغة تثبت بالقياس لانه لم يخالف ما مر ولم
يذكر غير المذاهب الاربعة اهـ عبد القادر بن احمد (٣) المؤلف لم يوضح تقرير المعارضة بحيث
يظهر انطباق الكلام عليها وانما يؤخذ ذلك من غشون الاعتراضات والاجوبة وقد قررت
هذه المعارضة بتقريرين أولهما كون المحل علة مستقلة كالمعنى فيكون الاثبات به مع تجويز
ذلك اثباتاً بالمحتمل واعتراض بان الدوران مع كل واحد من المحل والمعنى يحصل به ظن العلية
لشكل منهما ودفع هذا بان افادة الدوران لظن العلية مسلم اذا اتفقت المعارض وهنا المعارض
قائم وهو الدوران مع المحل فاذا افاد الدوران ظن عليّة المدار محلاً كان أو معنى لزم المحال لان
الظنين ان استويا كانت عليّة كل من المحل والمعنى راجحة مرجوحة أو لا يستويا كان أحد
الظنين مرجوحاً والكل محال وثانيهما كون المحل جزء علة فلا يكون المعنى مستقلاً بالعلية حتى
يلحق به ما شاركه فيها واعتراض السعد بان صدر الدليل قد اثبت فيه انها معارضة بالقلب وعلى
هذا النع يكون منعاً لمدارية المعنى لا معارضة ودفع هذا في الجواهر بان منع المدارية منع للعلية
لأنها أخص منها ومنع الأعم يوجب منع الأخص فقد منعت العلية بالدوران وهو الذي به
أثبت العلية فكان معارضة على جهة القلب لأنها منع المدلول يعنى الدليل الذي أثبت به المدلول
وقد رجح صاحب الجواهر التقرير الثاني حيث قال مخلصاً من التحقيق ان الشارح المحقق
انما قال فالمعنى جزء علة لانه لا يصح أن لا يكون شيء من المعنى والمحل أصلاً والا لزم عدم
احتمال كل من الدليلين بوجه من الوجوه أصلاً وهو باطل قطعاً وكذا لا يصح ان يكون
أحدهما علة دون الآخر والا لزم اعماله واحمال الآخر وهو أيضاً باطل اذ ليس اعمال احدهما
أولى من اعمال الآخر لتساويهما وكذا لا يصح ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة على سبيل
الجمع والا لزم اجتماع العلتين المتعارضتين على معلول واحد بالشخص وانه باطل قطعاً ولا على
سبيل الجواز والبدلية والا لزم ان يكون الاثبات بالمعنى اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان واذا
بطلت هذه الاقسام تعين ان يكون كل منهما جزء علة ليكون كل من الدليلين معمولاً به بوجه ما اهـ
من خط سيدى اسمعيل بن محمد من انظار شيخه العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله
(٤) فيكون المعنى علة الاسم فايما وجد وجد كما هو مقتضى العلية اهـ شريف

(قوله) والاحسن في الاحتجاج الى قوله وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية أقول
هذا العجب فانه ما قد جف القلم من ذكر خلاف القاضي وابن سريج وابن ابي هريرة والرازي
والمصور أنها تثبت اللغة بالقياس وهو مناد بانها لا تثبت بالتوقيف فقط

ومن فصل يقول بالتوقيف في المحتاج اليه وغيره محتمل الأمرين فيستقيم الكلام والله اعلم اهـ

(قوله) على سبيل القلب ، إنما قال على سبيل القلب لأن المعارضة إقامة الدليل على خلاف المدعى فإن كان الدليل عين دليل المستدل يسمى قلباً وإن كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وإن كان غير ذلك سمي معارضة بالغير وما هنا المعارضة بالدوران وهو المراد بالمعارضة بعين دليل المستدل وذلك أنهم لم يريدوا بعين دليل المستدل ﴿١٧٥﴾ أن يكون عينه مادة وصورة إذ لا بد

أن يكون بين الدليل تغاير كما حقق ذلك في موضعه وبيان المعارضة أن يقال كما ذكره السعد ما ذكرتم وإن دل على جواز اثبات العلة بالقياس بناء على غلبة الظن بعلة المعنى فنحن ما ينفقه بناء على إقامة الدليل على عدم علية وكما أن استدلالكم بالدوران فكذلك استدلالنا فيكون معارضة على سبيل القلب وظاهر كلام المؤلف عليه السلام فيها يأتي وهو صريح بكلام الجواهر أن الحكم الذي وردت عليه المعارضة هو العلية حيث قال وعليتها تدل على عدم علية المشترك الخ ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع الحل هل لأن الدوران أثبت كون الحل علة مستقلة أو لا فاذ كونه جزءاً علة وقد اختلف في ذلك . قرر بعض شراح المختصر الأول . وحاصله أن الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع الحل فكما جاز عليه المعنى استقلالاً جاز عليه الحل استقلالاً فيكون الإثبات بالمعنى إثباتاً بالحقائق الثاني وحاصله كما ذكره الشريف أن الاسم دار مع الحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزءاً العلة المركبة منه ومن الحل فلا يكون المعنى مستلزماً للحكم ولا يكون علة واعتراض السعد كلا التقريرين فإشار المؤلف أولاً إلى تقرير بعض الشراح بقوله أن أريد الخ لكنه أغفل ما هو مدار تقريره للمعارضة أعني قوله فكما جاز الخ فكان الأولى ذكره هنا ليتوجه إليه الدفع إلا في المشار إليه بقوله فلا يكون الاتيان بالمشارك اثباتاً بالمحتمل ثم أشار ثانياً إلى اعتراض السعد بقوله فالدوران يفيد ظن العلية الخ ، وأما تقرير الشراح المحقق فإشار المؤلف إليه وإلى اعتراض السعد عليه بقوله وإن أريد كونه جزءاً علة الخ ثم إن المؤلف دفع اعتراض السعد بقوله واجيب الخ وقد ذكره في الجواهر فقله لا معارضة يعنى على سبيل القلب كما ذكره المحجب (قوله) فالدوران يفيد ظن العلية ، أقول إذا قلتم أيها المانعون للقياس أن الدوران مع الحل أفاد ظن كون الحل علة مستقلة ولا علة في الإفادة هذه الأدوار مع الحل فنقول أيها القائلون أن الدوران مع المعنى أفاد ظن كون المعنى علة مستقلة بعين دليلكم في الحل وحينئذ فلا يكون اثباتاً للقياس بجماع المعنى المشترك اثباتاً مع الاحتمال بل اثباتاً مع الظن الراجح بالعلية وهو مرادنا

معارضة على سبيل القلب (١) (به) أي بدوران الاسم (مع الحل) ككونه ماء العنب ومال الحى ووطياً في القبل (٢) واعتراض بأنه إن أريد بدوران الاسم مع الحل كون الحل علة مستقلة فالدوران يفيد ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل (٣) من المشترك والخصوصية (٤) فلا يكون (١) من حيث أن كلا الاستدلاليين بالدوران اهـ (٢) مدلول الدوران على أن الحل معتبر معه كما ذكرتم فالمعنى جزء العلة المركب منه ومن تعين الحل فلا يستلزم الاسم فلا يكون علة اهـ (٣) قوله ظن كل الخ في حاشية السعد ظن علية كل الخ والمراد بالمشارك المعنى كالتخصير مثلاً وبالخصوصية الحل اهـ (٤) فيكون هناك علتان متعدية وقاصرة فتقيس بالمتعدية اهـ

(قوله) ككونه ماء العنب ومال الحى ووطياً في القبل ، أقول لا يخفى أنه لا يكفي مجرد الدوران بل لابد فيه من المناسبة كما في لفظ الحجر فإن هذه الأوصاف من مثل ماء العنب وغيره طردية لا اعتبار بها ولا يقال هذه دعوى فلا خصم أن يدعي أيضاً أن المعنى الذى دار معه اللفظ طردى أيضاً لأننا نقول قد أشرنا لك إلى ظهور المناسبة فيه دونها وبه يعرف بطلان ما سلف من أن المبني على احتمالين راجح على المبني على احتمال واحد وذلك أن الاحتمال الآخر الذى ذكره وهو اعتبار المخامرة بالخصوصية بناء على العنب طردى لا يعتبر إذ لا اعتبار إلا بالمناسب ولا لاحظ المخالف إلا المعنى المناسب لا الطردى وإذا عرفت هذا سنقط قوله بأنه معارض إلى آخر البحث وأنه بحث في غير محل النزاع (قوله) واعتراض بأنه الخ ، ظاهر كلام المؤلف فيما يأتي وهو صريح بكلام الجواهر أن الحكم الذى وردت عليه المعارضة هو العلية وعليتها تدل على عدم علية المشترك الخ ولم يتعرض المؤلف لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع الحل هل لا فادته كون الحل علة مستقلة أو لا فادته كونه جزءاً علة وقد اختلف في ذلك قرر بعض شراح المختصر الأول وحاصله أن الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع الحل فكما جاز عليه المعنى استقلالاً جاز عليه الحل استقلالاً فيكون الإثبات بالمعنى إثباتاً بالحقائق الثاني وحاصله كما ذكره الشريف أن الاسم دار مع الحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزءاً العلة المركبة منه ومن الحل فلا يكون المعنى مستلزماً للحكم ولا يكون علة واعتراض السعد كلا التقريرين فإشار المؤلف أولاً إلى تقرير بعض الشراح بقوله أن أريد الخ لكنه أغفل ما هو مدار تقريره للمعارضة أعني قوله فكما جاز الخ فكان الأولى ذكره هنا ليتوجه إليه الدفع إلا في المشار إليه بقوله فلا يكون الاتيان بالمشارك اثباتاً بالمحتمل ثم أشار ثانياً إلى اعتراض السعد بقوله فالدوران يفيد ظن العلية الخ ، وأما تقرير الشراح المحقق فإشار المؤلف إليه وإلى اعتراض السعد عليه بقوله وإن أريد كونه جزءاً علة الخ ثم إن المؤلف دفع اعتراض السعد بقوله واجيب الخ وقد ذكره في الجواهر فقله لا معارضة يعنى على سبيل القلب كما ذكره المحجب (قوله) فالدوران يفيد ظن العلية ، أقول إذا قلتم أيها المانعون للقياس أن الدوران مع الحل أفاد ظن كون الحل علة مستقلة ولا علة في الإفادة هذه الأدوار مع الحل فنقول أيها القائلون أن الدوران مع المعنى أفاد ظن كون المعنى علة مستقلة بعين دليلكم في الحل وحينئذ فلا يكون اثباتاً للقياس بجماع المعنى المشترك اثباتاً مع الاحتمال بل اثباتاً مع الظن الراجح بالعلية وهو مرادنا

يكون علة « واعتراض » السعد كلا التقريرين فإشار المؤلف أولاً إلى تقرير بعض الشراح بقوله أن أريد الخ لكنه أغفل ما هو مدار تقريره للمعارضة أعني قوله فكما جاز الخ فكان الأولى ذكره هنا ليتوجه إليه الدفع الآتى المشار إليه بقوله فلا يكون الإثبات

بالمشترك اثباتاً بالمحتمل . ثم أشار
ثانياً الى اعتراض السعد بقوله
«الدوران يفيد ظن العلية الخ وأما
تقرير الشارح المحقق فإشار المؤلف
إليه والى اعتراض السعد عليه
بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ
ثم ان المؤلف عليه السلام دفع
اعتراض السعد بقوله واجيب الخ
وقد ذكره في الجواهر بقوله
لامعارضة يعنى على سبيل القلب كما
ذكره الجيب (قوله) مطلقاً ، يعنى
وان عارضه معارض و (قوله)
راجحة لحصول الظن بها و (قوله)
مرجوحة ، لحصول الظن بالآخرى
أيضاً و (قوله) بالقياس ، متعلق
بقوله مرجوحة قال في الجواهر
بعد هذا فتبين ان الدوران على
تقدير التعارض بين المدارين لا يفيد
الاجواز علية المشترك والخصوصية
على سبيل الاحتمال من غير رجحان

بالمشترك اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العلية يقتضى تحقق الرجحان قطعاً
والا لم يكن الظن ظناً وان اريد كونه جزء علة كان هذا منعاً لمدارية المشترك لامعارضة
« واجيب » باختيار الاول ، قوله الدوران يفيد ظن العلية « قلنا » مسلم ان لم يعارضه
معارض اما اذا وجد المعارض فلا وهما وجد المعارض وهو الدوران مع المحل
وجوداً وعدمه فلو كان الدوران مفيداً لظن العلية مطلقاً لحصل ظن علية كل من
المشترك والخصوصية كما ذكره فاما ان يتساويا كل من الظنين اولاً وحينئذ يلزم
المحال اما على تقدير التساوى فلانه يلزم ان يكون علية كل واحد من المشترك
والخصوصية راجحة (١) و مرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يلزم
ان يكون الظن مرجوحاً وهو ظاهر الاستحالة (٢) وباختيار الثاني قوله يلزم ان يكون
هذا منعاً لمدارية المشترك لامعارضة « قلنا » منع مدارية المشترك منع علية لان علية
اخص مطلقاً من مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع علية بالدليل الذى
ذكرتموه (٣) لا يثبت علية لا ينافى كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها

(١) قوله راجحة ، لحصول ظن العلية فيها وقوله مرجوحة يعنى لحصول ظن علية الاخرى اه
(٢) الاستحيل كون الظن تجوزاً مرجوحاً لا كونه تجوزاً راجحاً وغيره أرجح منه فالاولى
أن يقال واما على تقدير عدم تساوى الظنين فلانه يلزم عدم تساوى المدارين لأن تساوى
المدارين يستلزم تساوى الظنين لوجوب تساوى العلولين عند تساوى العلتين فيكون عدم
تساوى الظنين مستلزماً لعدم تساوى المدارين بحكم عكس النقيض وعدم تساوى المدارين محال
والا لزم خلاف المفروض اه (٣) وهو الدوران اه

(قوله) وان اريد كونه ، أى المحل جزء علة والجزء الآخر المعنى المشترك فهذا منع لكون
المشترك علة مستقلة بل اقرار بانه جزء علة فالدوران عليه وعلى المحل ولا يخفى ان الامر حين
كونه معارضة أو منعاً (قوله) فاما ان يتساوى كل من الظنين ، أقول الحق انه لا تساوى
بل لا ظن مع المحل لما عرفت أنه طردى لا اعتبار به (قوله) قلنا منع مدار المشترك ، أقول أى
منع استقلاله بالمدارية أى بدوران الاسم معه وجوداً وعدمه بل دار معه ومع المحل فكل
واحد جزء علة و (قوله) منع علية ، أقول أى اذا منعنا كونه دار الاسم مع المعنى المشترك
وجوداً وعدمه فقد منعنا كون الدوران علة للحاق ، وهذا وسيتأتى لهم في القياس أن الدوران
أحد مسالك العلة في القياس الشرعي « واعلم » انه زاد في مختصر ابن الحاجب من أدلة
القائسين قوله قالوا ثبت القياس شرعاً والمعنى أى في القياسين واحد وهو حصول الجامع
« وأجاب » بقوله قلنا لولا الاجماع أى على صحة القياس شرعاً لما ثبت قلت هذا الرد عجيب
فانه سيتأتى في مختصره (هذا ذكر من خالف من الائمة في القياس الشرعي) ثم قال وقطع
النباش وحد النبذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق وخبر انتهى يريد أن من
اثبت القطع على النباش والحد على شارب النبذ قال لانه ثبت تعميم الحكم عنده اولاً لانه ثبت
الحكم بالقياس الشرعي لا انه قال بذلك لكونه ممي النباش سارقاً فيدخل تحت الآية والنبذ
خراً فيدخل تحت الحديث الذى فيه الامر بحد شارب الخمر (قوله) على سبيل القلب ، انما
قال على سبيل القلب لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف المدعى فان كان الدليل عين دليل

فلم يكن اثبات اللغة بالمشترك
الا اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان
انتهى ، وكان الاولى ان يذكره
المؤلف لانه العمدة في دفع اعتراض
السعد المشار اليه سابقاً بقوله فلا
يكون الاثبات بالمشترك اثباتاً
بالمحتمل من غير رجحان والله أعلم
(قوله) على تقدير عدمه ، أى
عدم التساوي (قوله) وهو ظاهر
الاستحالة ، لانه قد فرض كونه
ظناً والظن لا بد أن يكون راجحاً
وقد فرض كونه مرجوحاً وهو محال
(قوله) أخص مطلقاً من مداريته ،
لجواز أن تكون المدارية لوصف
ملازم كالراجحة ونحو ذلك

كما أومى اليه في شرح المختصر
لأننا نقول منع عليه المشترك يلزم
منه منع التسمية (قوله) دل على
عليه الخصوصية ، لوقال دل على كون
الخصوصية جزءا لكاف أولى
(قوله) ﴿فصل﴾ في بيان أقسام
للالفاظ ، أي الجنس اللفظ من كونه
مفردا ومركبا مشتقا وغير مشتق
صفة وغير صفة ومن قسمه
اللفظ بواسطة التركيب إلى تام خبير
أو انشاء والى ناقص تقييدي وغيره
ومن قسمته بواسطة الأفراد إلى
اسم وفعل وحرف والى جزئي
ومتواطي أو مشكك والى مشترك
ومنتقول والى حقيقة ومجاز والى
مترادف ومتباين وبتمام مباحث
هذه الاقسام يتم بحث الموضوعات
اللغوية ويتكلم ان شاء الله تعالى
في بحث الاحكام (قوله) بحيث
يلزم ، الزوم هنا بمعنى الوجوب
فلا يتوهم ان دلالة المطابقة
والتضمن يصدق عليها أنها دلالة
التزامية كذا نقل عن المؤلف
(قوله) من العلم به الخ ، المراد
من العلم الادراك سواء كان
تصوريا أو تصديقا يمينيا أو غيره
فالو قال كون الشيء بحيث يفهم منه
شيء آخر أو كون الشيء مفهوما
منه غيره لكان أظهر كما ذكره
بعض المحققين (قوله) وكل منهما
أن كان ، تذكير الضمير لعوده الى
لفظ كل والتأنيث في قوله فوضعية
باعتبار مدلول كل أذ هو عبارة
عن الدلالة (قوله) ان كان بسبب
وضع الواضع ، لوقال ان كان لوضع

لان المعارضة على سبيل القلب ليس الامنع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول
وما هنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على عليه المشترك دل على عليه
الخصوصية وعليتها تدل على عدم عليه المشترك (١) فيكون الدوران دالا على عليه
المشترك وعلى عدم عليه وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

﴿فصل﴾ في بيان اقسام للالفاظ تمايزا بتمايز معانيها ولما توقف بيانها
على بيان دلالتها على معانيها بدأ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم
به (٢) العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة
لفظية والافغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه للاول بازاء

(١) يعني فقط من غير أن يكون لها معارض بل معارض اه (٢) يريد بالعلم الادراك أعم
من أن يكون تصورا أو تصديقا يمينيا أو غيره اه شريف على القطب فيتناول دلالة اللفظ
المفرد والمركب التام وغير التام اه قول الشريف يريد الخ أي يريد الشيخ الفاضل بالعلم في
تعريف الدلالة العلم بمعنى الادراك ليتناول القول الموضح والحجة لانه ان اراد بالعلم التصور فقط
لم يتناول الحجة وان اراد التصديق فقط لم يتناول القول الموضح اه من هامش حاشية الشريف

المستدل سمي قلبا وان كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وان كان غير ذلك سمي
معارضة بالتبر ولم يريدوا بعين دليل المستدل ان يكون عينه مادة وصورة اذ لابد أن يكون
بين الدليلين تغاير كما حقق في موضعه (قال) ﴿فصل﴾ دلالة اللفظ على تمام معناه
(قوله) في رسم الدلالة ، وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اعلم ان
هذا الرسم قد أخذ في الوضع حيث قال تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الاول فهم الثاني
فالدلالة فصل من فصول الوضع ولا شك ان الوضع والدلالة يراد بهما هنا وضع اللفظ ودلالته
أعم من الاسم والفعل والحرف ولا كلام ان الاسم اذا اطلق لزم من العلم به العلم بشيء آخر
هو ذات ماوضع له انما بقي الكلام في الفعل والحرف فانه ان اريد الدلالة الاجمالية بمعنى
أنه يدل قوله ضرب على حصول ضرب من ضارب فقوله من مثلا أو الى يدل على ابتداء
أو انتهاء في الجملة هذا لا ينكره فاهم فان اريد هذا بالنسبة اليها صاح لكن بالنسبة الى الاسم
هو يدل دلالة محقة فيلزم استعمال الدلالة في معنيين تفصيلي واجمالي ، والحدود تصاب عن ادنى
من هذا ، وان اريد انه لابد من أن يراد بها الدلالة المحقة فلا يتم في الفعل الا بذكر فاعله
ولافي الحرف الا بذكر متعلقه ويأتي للشارح أنه يدل على فاعل معين ويأتي ما فيه ، واما
السعد فانه قال في شرح الشرح ان معنى الحرف الافرادى لا يحصل بدون ذكر المتعلق بحسب
الوضع واشترط الواضع ذلك تنصيصا او دلالة على ماشهد به الاستقراء فعنى عدم استقلال
الحرف بالمفهومية أنه مشروط بحسب الوضع في دلالتها على معناها الافرادى ذكر متعلقها
وقال أيضا ان الحروف وضعت باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من أفرادها
معين بخصوصه ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة وتعيينها لافي العقل ولا في الخارج لابتعنا
النسوب اليه فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تعيين تلك النسبة
الى ان قال بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما انتهى ولا يخفى ان التماثل اذا قال
ضرب دل على حدث غير معين محدثه واذا قيل من دل على ابتداء غير معين مبدؤه فان ذكر
التماثل في الاول تعين محدث الفعل المدلول عليه اجمالا في التركيب الاول واذا قال البصرة في

الواضع مدخل فيها لكان أولى لاعتاده عليه السلام ما عليه المنطقيون في تسمية التضمن والالتزام وضعية حيث قال فيها يأتي وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام (١٧٨) وهم يريدون بالوضعية ما للوضع فيها مدخل وأما عند أهل العربية والاصول

الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اخ (١) على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الواضع والطبع فعقلية (٢) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود الالفاظ ودلالة الدخان على النار فكانت اقسام الدلالة ستة (٣) والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة (٤)

(١) أخ بالخاء معجمة اه من هامش نسخة المصنف وفي حاشية الشريف على شرح الشمسية وهذا اى الدال على التوجع بفتح الهزة والخاء المعجمة واما أخ بفتح الهزة وضمها والخاء المهملة فدال على وجع الصدر يقال أخ الرجل اذا سعل اه (*) قال في التحرير وشرحه التقرير ، ومنها اى العقلية الطبيعية كدلالة أخ بفتح الهزة وضمها وبالحاء المهملة على اذى الصدر اذ دلالة اخ على الاذى دلالة الاثر على مبدأه اى مؤثره كالصوت والكتابة والدخان فان هذه الدلالات عقلية لانها دلالة الاثر على مؤثره فكذا هذه لان اح اثر عروض وجع صدر الالفاظ فاذا لاتصاح ان تكون قسمة لعقلية كما فعلوه عن آخرهم اه (٢) قال المحقق الشريف في شرح الشمسية واتحصار الدلالة في اللفظية وغيرها امر محقق لاشبهه فيه واما اتحصار الدلالة اللفظية في الوضعية والطبيعية والعقلية فبالاستقراء لا بالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات فان دلالة اللفظ اذا لم تكن مستندة الى وضع ولا الى طبع لا يلزمه ان تكون مستندة الى العقل لكننا استقرينا فلم نجد الا هذه الاقسام الثلاثة واما اتحصار الدلالة اللفظية الوضعية في اقسامها الثلاثة فبالحصر العقلي لان دلالة اللفظ بالوضع اما ان تكون على نفس المعنى الموضوع او على جزئه او على خارجه اه (*) تسميتها عقلية باعتبار استقلال العقل وعدمه والا فالعقل له مدخل في الوضعية ايضا اه تيسير شرح التحرير (٣) قوله فكانت اقسام الدلالة ستة ، لانها اما ان يكون للوضع فيها مدخل اولا والا اول الوضعية لفظية كدلالة الانسان على معناه او غير لفظية كالخطوط والثاني اما ان تكون بحسب مقتضى الطبع فطبيعية لفظية كأخ على وجع الصدر او غير لفظية كحجرة الخد المعارضة على الخجل او لا تكون بحسب مقتضى الطبع فعقلية لفظية كدلالة الصوت من وراء الجدار على الصوت او غير لفظية كدلالة الاثر على المأثر قبل وهذا الحصر تسهيل للاستقراء فقط والا فالطرف الاخير مرسل لادليل على اتحصاره في العقلية لجواز ان يكون هناك امر ذال غير خصوص العقل كالالهام والحس اه من شرح التهذيب للجلال بالمعنى (٤) قوله اذ عليها مدار الافادة اى من جهة العلم وقوله والاستفادة

الثاني تعين المبدء المدلول عليه اجمالا في التركيب الثاني فلا فرق بين الفعل والحرف في الدلالة اجمالا وتفصيلا ويجرى قول السعد ومعالم انه لا يحصل خصوص النسبة وتعيينها لافي العقل ولا في الخارج الاتبعين المنسوب اليه بعينه في الفعل ومنع ذلك مكابرة وقوله بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما يقال وكذلك الحرف وضع لا ابتداء ما واذا اريد التعيين فهما فلا بد من ذكر الفاعل ومحل الابتداء فالحق ما قاله الرضى من ان الفعل والحرف سيان في ان كلا منهما وضع ليدل على معنى في غيره فالخرف ظاهر والفعل وضع ليدل على فاعلية ما

فدلالة التضمن والالتزام عقلية كما ذكره في شرح المראה ومثله ذكره الدواني عن البيانين (قوله) والنصب ، جمع نصبه وهي ما تنصب لتعيين مسافة أو طريق أو نحو ذلك (قوله) كدلالة حدوث الدال الخ ، هكذا في حاشية الزيدي ولو قال احداث الطبيعة للدال عند عروض المدلول لكان أظهر (قوله) مثل أخ ، بضم الهزة وسكون المعجمة وفي شرح الشمسية للزيدي كدلالة أخ بفتح الهزة والخاء المعجمة على الخزن (قوله) وسرعة النبض ، اشارة الى القسم الثاني من الطبيعية اعنى غير اللفظية ولذا قال الدواني الطبيعية لا تنحصر في اللفظ كدلالة الحجرة على الخجل والصفرة على الوجع . وقد اعترض بان غير اللفظية من قبيل العقلية كدلالة الاثر على المؤثر واجب بانه يمكن اجراؤه في اللفظية كأخ فان فرق بان الطبيعية تضطر الى اصدار هذه الآثار اعنى الحجرة والصفرة بخلاف أخ منع عدم الاضطرار في أخ فانها ايضا تضطر سببا عند اشتداد الألم ثم أجاب في حاشية الدواني بجواب تركناه اذ لا يحتمله المقام (قوله) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود الالفاظ ، لكونه عرضا لا يقوم الا بمحل هذا في اللفظية وغير اللفظية دلالة الاثر على المؤثر (قوله) والمقصود

بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية ، ولذا اقتصر في شرح المختصر عاليا قال السعد وصاحب الجواهر اذ لا تنضبط غيرها من الطبيعية والعقلية لاختلافها باختلاف الطبايع والافهام (قوله) الوضعية اراد ما للوضع مدخلا فيه ليصبح جعل التضمن والالتزام وضعية

(قوله) على تمام معناه ، لم يقل على عين الموضوع له ليشمل المفرد الموضوع عنه لعين المعنى والمركب الموضوع أجزاؤه لاجزاء المعنى وضماً شخصياً كما في الجزء المادي أو وضماً نوعياً كما في الجزء الصوري ﴿ ١٧٩ ﴾ الذي هو الهيئته الحاصلة عن

تأليف أحدهما الى الآخر فانه وضع للجزء الصوري المعنوي الذي هو نسبة أحدهما الى الآخر فدلالة المركب على هذا غير خارجة عن دلالة المطابقة ذكره في المرأة وكأنه قصد بما ذكره دفع ما أورده في شرح المطالع من الاعتراض على الحصر في الدلالات الثلاث حيث ذكر ان دلالة المركب خارجة عن الدلالات الثلاث لأنها ليست مطابقة اذ الواضع لم يضعه لمعناه ولا تضمننا لأن معناه ليس جزءاً للمعنى الموضوع له ولا التزاماً اذ ليس خارجاً عن الموضوع له فينظر في توجه الدفع عليه له « وقد أجاب » في شرح المطالع بان الدلالات الوضعية ليست هي عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له والا لما كانت دلالة التضمن والالتزام وضعية بل هي التي يكون للوضع مدخل فيها على ما مرها القوم به فتكون دلالة اللفظ المركب وضعية ضرورة ان لا وضاع مفرداته دخلاً في دلالاته فتدخل دلالة اللفظ المركب في المطابقة وذلك لأن المعنى من الوضع في تعريف دلالة المطابقة ليس وضع عين اللفظ لعين المعنى فقط بل أحد الأمرين اما وضع عينه لعينه أو وضع أجزائه لاجزائه بحيث تطابق أجزاء اللفظ أجزاء المعنى والثاني متحقق في دلالة المركب فلا يكون خارجاً عن الدلالات

والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان (دلالة اللفظ) بسبب وضع الواضع اما (على تمام معناه (١) اي مسمى ذلك اللفظ ويسمى دلالة (مطابقة) لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له (و) اما (على جزئه) اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة (تضمن) لانه في ضمن المعنى الموضوع له (و) اما (على الخارج) يعني من جهة التعلم اه (١) لم يقل على جميع لاشعاره بالتركيب والتام لا يفهم بالتركيب لان مقابله التخص بخلاف الجميع فان مقابله البعض اه دواني رد عليه ان التام لا يكون الا فيما له اجزاء وأما ما لاجزاء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكما حفظ الجلالة فانها بسائط وحينئذ فلا فرق بين تمام وجميع اه لي

ارتفع قال ولا سبيل الى الفرق الا ان يقال ان الحرف لا يدل الا على معنى في غيره بخلاف الفعل فانه يدل على معنى في نفسه وفي غيره فورد عليه ان دلالاته على الأمرين ان كانت وضعية فباطل لان الوضع الواحد لا يكون الا معنى واحداً وانما يحصل الاشتراك بوضع آخر ولا قائل بالوضعين في الفعل وان كانت بالقرائن فدلولات القرائن ليست هي المعاني الوضعية وفي الرسالة الحرفية الشريف « واعلم » أن الفعل كضرب يدل على معنى مستقل بالمفعولية هو الحدث وعلى معنى غير مستقل بالمفعولية هو آلة للملاحظة غيره أعني النسبة الحكيمية الخبرية في المثال المذكور فانها ملحوظة من حيث أنها حالة بين طرفيهما وآلة في تعريف أحدهما الا ان أحدهما متعين بدلالة اللفظ والاخر وان كان متعيناً في نفسه بوجه ما يحفظ بذلك الوجه والا لما أمكن إيقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا تتحصل هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل إلا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف الى أن قال فارتفع أي الفعل عن مرتبة الحرف ولم يبلغ مرتبة الاسم قات هذا تقرير منه ان في الفعل معنى حرفياً وادعى له دلاتين دلالة على معنى في نفسه هو الحدث ومعنى في غيره هو النسبة ولا شك ان الحدث هو المستدعي للنسبة الى محدثه فدلالة ضرب على نسبة مفتقرة الى منسوب اليه وهو معنى حرفي فلم يدل على معنى في نفسه مستقل فالحق أنه لا فرق الا بان الفعل دل على الحدث تفصيلاً لكن الحدث مفتقر الى ذكر محدثه فدل عليه اجمالاً بخلاف الحرف فانه لم يدل على شيء تفصيلاً بل دل على متعلقه اجمالاً وهو لفظ منفصل ، ان قات الاسم له شائبة من هذا التقرير فانك تقول زيد فيدل على شيء في الجملة اذ لا يعلم اتقول معرب فتريد به الاسم أو تقول قائم فتريد به المسمى قلت الاسم موضوع للذات وهي المرادة عند اطلاقه وأما دلالاته على الاسم فهي عقلية ليست بوضعية اذ لو كانت وضعية لزم أنه ليس في الانفاظ الا المشتركة ولا يقول هذا أحد (قوله) وعلى جزئه تضمن لانه في ضمن الموضوع له ان قات قد تقرر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهنا جعل فهم الكل سابقاً ودلالة اللفظ عليه متقدمة قلت قد تقرر ان الوضع انما هو للصورة النوعية الحاصلة عن اجتماع الاجزاء فلا يرد ما قيل ان فهم الجزء سابق على فهم الكل لان ذلك انما هو عند تحصيل اجزاء الماهية الطبيعية بالنظر اما تحصيل الماهية بالانفاظ الموضوعه فالامر بالعكس واليه يعود قول ابن سينا ان النوع كثير اما يحظر بالبال ولا يحظر الجنس بالبال

(قوله) كما في الجزئي المادي ، كعنى الانسان ومعنى الكتاب اه شرح مطالع وقوله فانه وضع أي المركب اه ح (قوله) فلا يكون خارجاً عن الدلالات ، عبارة المطالع فلا تكون خارجة اه ح

(قوله) الخارج اللازم عقلاً أو عرفاً، لو قال اللازم الذهني عقلاً أو عرفاً لوافق ما ذكره من أن شرطه الزوم الذهني ولولا اعتقاد المخاطب لعرف أو غيره كما في التلخيص ولا يزدى اذ توهم العبارة ان اللازم عرفاً ليس بإصل في الدهن وسيأتى للمؤلف عليه السلام الرجوع الى ما ذكره حيث قال أي يلزم من حصول الموضع له في الدهن حصوله فيه عقلاً أو عرفاً «واعلم» أن المراد بالزوم الذهني ليس هو ما شرطه بعضهم كما يأتي فان المراد به هو الزوم يعني عدم انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى أعني الزوم البين بخلاف ما ذكرهنا وسيأتى بيانه وأما الزوم الخارجى وهو كون الامر الخارجى بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج فهو ليس بشرط في دلالة الالتزام كما ذكره في شرح الشمسية قال لأنه لو كان شرطاً لم يتحقق دلالة الالتزام بدونه واللازم باطل اما الملازمة فلا تمنع تحقق المشروط بدونه الشرط وأما بطلان اللازم فلان العلم كالعلمي يدل على المسك كالبصر دلالة التزامية لأنه عدم البصر عن مامن شأنه أن يكون بصيراً مع المعادة بينهما في الخارج (قوله) عقلي الخ، هكذا ذكره الدواني ولم يصرح في شرح الشمسية بكون الحصر عقلياً بل ذكر وجه الحصر فقط حيث قال لأن اللفظ اذا كان دالاً بحسب الوضع على المعنى فذلك المعنى الذي هو مدلول اللفظ اما أن يكون عين الموضوع له أو داخل فيه ﴿١٨٠﴾ أو خارجاً عنه (قوله) فان الزوم شرط تحقق الدلالة الخ، كذا ذكر الدواني

اللازم عقلاً (١) أو عرفاً) وتسمى دلالة (الزام) لأنه لازمه وحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي فان الزوم (٢) شرط تحقق (٣) الدلالة الالتزامية وليس معتبراً في الحد (٤) وقيد الخارج باللازم عقلاً أو عرفاً أي يلزم من حصول الموضوع له في

(١) انما قال اللازم عقلاً لأن اللازم الخارجى لا يصل الدهن اليه فلا تحصل دلالة عليه البتة فقولهم لازمه الذهني غير مستقيم لأنه يوجب وجود الدلالة مع اللازم الخارجى وهو باطل فقله ان الزوم شرط تحقق الدلالة أى لا موجب الخ اهـ (٢) قوله فان الزوم الخ، جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف قلت الحصر عقلي في الثلاثة وقد اشترطت في الدلالة الالتزامية الزوم عقلاً أو عرفاً فقال فان الزوم الخ اهـ منقولة من خط لي (٣) قال في الحصول وهذا الزوم شرط لا موجب يعني أن الزوم بمجردده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ والزوم شرط اهـ اسنوى (٤) قوله وليس معتبراً في الحد أى حتى يكون شرطاً والمراد بالحد حد الدلالة الالتزامية اهـ

(قوله) لأنه لازمه، أقول يريد أنه انتقل الدهن أولاً وبالذات من اللفظ الى معناه وثانياً وبالعرض من معناه الى لازمه الا أنه قديقال ان التضمنية يجرى فيها هذا لانا قررنا قريباً ان الوضع للصور النوعية ودلالته على أجزاء مادتها انما كان بواسطة دلالة، عليها فتكون التضمنية عقلية كالالتزام والى أنهما عقليتان ذهب أئمة البيان

وتوضيح المراد بها متوقف على نقل عبارة التهذيب ليعرف معنى قول المؤلف عليه السلام فان الزوم الخ وذلك أنه قال في التهذيب وعلى الخارج التزام ثم قال ولا بد من الزوم الذهني عقلاً أو عادة فالدواني لما ذكر ان الحصر في الثلاثة عقلي ورد عليه اللازم الخارجى الذي ليس بذهني فانه قسم رابع فيستنع الحصر العقلي «فاجاب» بان الزوم الذهني شرط في تحقق الدلالة الالتزامية فتنتهي الدلالة عند انتفاء شرطها فلا تحصل الدلالة على اللازم الخارجى الذي ليس بذهني أصلاً ولا ينتقل الذهني اليه . وانما يرد الاعتراض لو جعل

الزوم الذهني قيداً في الحد مخرجاً للزوم الخارجى عن حد دلالة الالتزام فانه يفيد وجود الدلالة على اللازم الخارجى فيبطل الحصر العقلي هذا تقرير كلام الدواني على عبارة التهذيب وهو قويم في محله لأن صاحب التهذيب لم يجعل الزوم عقلاً قيداً في الحد بل ذكره شرطاً بعد تمام الحد . وأما المؤلف عليه السلام فانه جعله قيداً في الحد فلذا قال وقيد الخارج باللازم عقلاً الخ وذلك وجه الخفاء فيما قصده عليه السلام والمراد ما ذكرنا فتأمل والله أعلم (قوله) أي يلزم من حصول الموضوع له في الدهن حصوله فيه، أي في الدهن عقلاً وعرفاً هكذا في شرح التلخيص لكنه قال اما على الفور أو بعد التأمل في الترائن والامارات وحينئذ فيظهر بما قال التمايز بين الزوم بهذا المعنى وبين ما شرطه بعضهم كما يأتي يعني امتناع انفكاك تعقل الخارج الخ ويظهر به أيضاً دخول المجازات والكنايات (قوله) واعلم ان المراد الخ، قال السعد في التلويح وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق الزوم عقلياً كان أو غيره بيناً أو غير بين وبهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بوضعه وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا الزوم البين بالنسبة الى الكل اهـ ح (قوله) أو عادة، عبارة التهذيب أو عرفاً اهـ ح

(قوله) كالبصر بالنسبة الى العمى ، اذ العمى لا يتبين الا بان يقرن بالبصر لانه عدم البصر عما من شأنه البصر قال في شرح الشمسية فان قلت البصر جزء مفهوم العمى فلا يكون دلالة عليه بالالتزام بل بالتضمن وأجاب بان العمى عدم البصر لا لعدم البصر والعلم المضاد الى البصر يكون البصر خارجاً عنه ومثله ذكر اليزيدي في شرحها والدواني حيث قال العمى موضوع للعلم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه (قوله) اذ لولاه ، أي لولا تقييد الخارج باللازم الذهني عقلاً وعرفاً (قوله) وهذا أنسب بقواعد المعقول الخ ، فالدلالة عندهم كون اللفظ متى اطلق فهم منه المعنى وعند أهل العربية كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى فهذا الاشتراط مبني على التفسير الاول كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لا يقال على تقدير أن يكون الخ ، نسبة الشيخ العلامة في حاشيته الى الشريف (قوله) ولا يلزم منه كونها جزءاً يعني لا يلزم من كون القرينة جزءاً من الدال على المعنى المجازي كونها جزءاً من المجاز حتى يلزم أن يكون المجاز هو المجموع لجواز أن يكون المستعمل في المعنى المجازي هو لفظ الاسد المستعار فقط وان كان الدال عليه هو المجموع المركب منه ومن القرينة فيكون المجاز مفرداً والدال مركباً ﴿١٨١﴾

(قوله) يكون البصر خارجاً عنه ، أي عن العلم فتكون دلالة عليه بالالتزام بالتضمن وهو المدعى اه اذ لا يمكن تعقله بدونه مع امكان اجتماعهما في الوجود الخارجي اه ح (قوله) كون اللفظ متى اطلق ، أي كلما اطلق فان الدلالة المتعبرة في هذا الفن ما كانت كلية واماً اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن لا يمكنون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف أصحاب العربية والاصول اه الشريف على القطب ح (قوله) اطلق ، أي على الدوام كما في اللازم البين اه حسن بن يحيى وقوله بعدها اذا اطلق أي ولو في بعض الاحيان كما في اللازم

الذهن حصوله فيه عقلاً كالبصر بالنسبة الى العمى أو عرفاً كالجود بالنسبة الى حاتم (١) اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط للزوم عقلاً في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ولم يجعل المجازات والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية أو المقالية وهذا أنسب بقواعد المعقول كما ان الاول أنسب بقواعد العربية والاصول لا يقال على تقدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رأيت أسداً يرمى مجازاً في المفرد وهو خلاف تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك اللفظ الاسد والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها جزءاً (٢) من المجاز، وههنا (٣) بحث وهو أنه لو كان لفظ مشتركاً بين (١) في حاشية أي يتنوع تصور حاتم بدون تصور الجود اه (٢) فيكون المجاز مفرداً والدال مركباً اه (٣) قوله وههنا بحث الخ ينظر في ورود هذه النقوض مع فرض اللفظ المشترك اذ من يجوز استعمال المشترك في معانيه تكون دلالة عليها بالمطابقة ومن يقول لا يجوز فلا بد من ارادة اخذها مع نصب القرينة المعينة للآخر وحيث قدالة على القولين بالمطابقة وهو واضح لا يخفى على الناظر فينظر فيما اطلق عليه النظار من ايراد مثل هذا البحث وعدم التنبيه عليه والله اعلم بالصواب اه احمد بن محمد اسحق

غير البين اه حسن بن يحيى وقوله فهم منه المعنى أي ولو في الجملة اه سعد الدين ح (قوله) كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه ، لفظ المضد وقيل ان كان المدلول لازماً ذهنياً للمسمى والافلاهم فلا دلالة ويرد عليهم أنواع المجازات ﴿٢﴾ والتحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ مع العلم بالموضوع له فهم المعنى أم لا بل يكفي الفهم في الجملة انتهى لفظ سعد الدين ﴿٢﴾ قوله ويرد عليهم أنواع المجازات ، يعني غير نوع استعمال السكل في الجزء واستعمال المزموم في اللازم الذهني يعني من اشترط في دلالة الالتزام كون المدلول بحيث يتنوع تعقل المسمى بدونه أي بدون اللازم البين بالمعنى الاخص على ما هو رأي المنطقيين يلزمه خروج دلالة امثال هذه المجازات عن الاقسام الثلاثة وقد يجاب بان المنحصر في الثلاثة دلالة اللفظ والدال هناك اللفظ مع القرينة لكن التحقيق ان الاختلاف في هذا الاشتراط فرع تفسير الدلالة فنفسرها بفهم المعنى من اللفظ متى اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومن فسرهما بفهم المعنى منه اذا اطلق لم يشترط اذ يكفي الفهم والاتقال في الجملة لادائها وهذا مراد أهل الاصول والبيان اه

معنيين اللازم وحده ومع الملزوم (١) اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل (٢) من الدلالات بالآخرين وجوابه أن قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة المطابقة دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالة على الخارج عن مسماه من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء (٣) والضوء فقط لكانت دلالة على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم الجزء (٤) لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم

(١) فان الدلالة على الضوء يمكن ان تكون مطابقة وتضمناً والتزاماً (٢) قال المحقق السعد في شرحه على الرسالة للقطب مانصه وانما لم يقل المطابقة هي الدلالة على تمام الموضوع والتضمن على جزئه والالتزام على لازمه واشترط ان تكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره لثلاثا فينتقض تعريف كل من الدلالة بالآخرين فيما اذا فرضنا اللفظ مشتركاً بين الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم كلفظ الشمس للجرم والشعاع والمجموع المركب منهما اما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في اطلاق الشمس على المجموع واعتبار دلالة على الجرم بالتضمن فانه يصدق عليها معنى على دلالة الشمس على الجرم الدلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له لتحقق الدلالة عند فرض عدم وضعه للجرم وبالتزام في اطلاقه يعني لفظ الشمس على الجرم واعتبار دلالة على الشعاع بالتزام مع انها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له ، واما التضمن فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق الشمس على الجرم مطابقة فانه يصدق عليها الدلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بواسطة وضعه للكل لتحققها عند عدم هذا الوضع وبالتزام في اطلاقه على الجرم واعتبار دلالة على الشعاع بالتزام مع انها دلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بتوسط الوضع لما هو اعني الشعاع جزء له لتحققه بدون ذلك بل بتوسط وضعه لما هو لازم له ، واما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق لفظ الشمس على الشعاع مطابقة مع انها دلالة على لازم المعنى الموضوع له لكنها ليست بتوسط وضعه لما هو اعني الشعاع لازم له لتحققها بدون هذا الوضع بل بتوسط وضعه لما هو داخل فيه وهذا تقرير بديع لا يوجد في كلام القوم اه المراد نقله (*) قوله فينتقض تعريف كل الخ وجه الانتقاض انه اذا ذكر الشمس واريد بها الجرم كان الضوء لازماً له وكانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاماً ويصدق ان يقال ان الدلالة مطابقة على الضوء لانها موضوعه له وكانت الدلالة المطابقة منقوضة بالتضمن والالتزام اى يصدق حدها عليهما فلا يكون مانعاً وكذلك الالتزامية منقوضة بالمطابقة والتضمن لانها لو ذكرت واريد بها الجرم كانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاماً ويصدق ان يقال الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء كذلك لانها موضوعه له ويصدق ان يقال الدلالة عليه التزامية باعتبار ذكر الشمس واردة الجرم فكانت الدلالة التضمنية منقوضة بالمطابقة والالتزام لان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار يراى في تعريفها قيد الحيثية ذكر اولاً ويدفع ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فترتب كل من الدلالات الثلاث على الدال بالوضع يدل على ان تسمية الدلالة مطابقة وتضمناً والتزاماً انما هي بسبب كون تلك الدلالة دلالة بالوضع لتامه او لبعضه او لملزومه اه الرد نقله من شرح ايساغوجي للطبري (٣) ويقال على هذا طاعت الشمس وقوله والضوء فقط ويقال عليه جاسنا في الشمس اه (٤) قوله ولازم الجزء اى الجرم لازم الكل اى المجموع وقوله

(قوله) معتبر في التعريفات ،
يعنى في تعريفات الامور الاضافية
التي تختلف باعتبار الاضافات هكذا
في شرح التلخيص (قوله) لانه
لازم جزئه ، ولازم الجزء لازم
الكل والضوء لازم للجرم والجرم
جزء مجموع الضوء والجرم والضوء
لازم للمجموع

(قوله) وليس بخارج ، يعني أن المعتبر اللازم الخارج (قوله) عكساً ، إذ قد انتهى به الخارج ولم ينتف المحدث (قوله) غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة ، يعني وانتقاض التعريف عكساً إنما يرد لو كانت هذه الجزئية معتبرة في تحققها (قوله) دخول باعتبار آخر ، أي غير اعتبار اللزومية وهو اعتبار الجزئية «واعلم» أن هذا المذكور إنما يفيد عدم المناقاة بين اتصاف الجزء بالدخول والخروج لأجل الاعتبارين وليس ذلك مدار دفع الإيراد فانه إنما نشأ الإيراد من عدم الفرق بين اشتراط عدم الجزئية في دلالة الالتزام وبين عدم اشتراطها وليس كذلك ففرق بين عدم الشيء واشتراط عدمه فان الثاني أخص من الأول فلا يراد أنما يتوجه ﴿١٨٣﴾

وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية عكساً لانا نقول جزئته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة فانها متحققة ولو لم يكن جزءاً من الموضوع له فهو خارج باعتبار اللزومية ، ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار آخر فلا يضر ، وتحقيقه ان الدلالة إما لرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة أو لافعالها لرابطة كونه جزءاً منه وهو التضمن أو لرابطة الدخول أصلاً وهو الالتزام «واعلم» ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة (١) وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءاً له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجاً لازماً ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولا نهما يستلزمان كون اللفظ موضوعاً لمعنى وذلك يستلزم دلالاته عليه بالمطابقة ، فان قلت الفعل (٢) يدل على معان ثلاثة الحدث ، والزمان ، ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين (٣) ، وهو وحده يدل على الجزئين الاولين لا الثالث وإذا لم لا يقال هو أي الضوء اه (١) لا يقال اذا اطلق اللفظ على جزء المعنى أو لازمه مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فقد تحقق دونها لانا نقول لانسلم تحققهما حينئذ لان التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء في ضمن الكل واللازم بعد فهم الملزوم فاذا قصد باللفظ مجرد الجزء واللازم كانت دلالاته عليهما مطابقة لكونها دالة على تمام المعنى أي على ما عني باللفظ وقصد اه سعد فيه ان التضمن وقوع الجزء في ضمن الكل لافهم وقوعه واللازم والالتزام توقف حصول معنى اللازم على حصول معنى الملزوم والله اعلم اه شرح تهذيب الا ان يقال الكلام فيه باعتبار دلالاتهما كما هو الظاهر لم يبعد اه لي (٢) يعني مع الفاعل وقد ظن في نسخة بلفظ والفاعل اه (٣) المعروف فاعل ما ، لا معين اه وكأنه بني على احد القولين فانه اختلف في ان معنى الفعل النسبة الى فاعل ما ، او فاعل معين اه

(قوله) فان الفعل الى قوله فاعل معين ، أقول هكذا نقل عن الشريف وقال لو لم يقل بهذا لزم كون ضرب وحده كلاماً لانه يدل على النسبة الى فاعل ما «قات» هب أنه يلزم ذلك فكيف تدفعه بانه يدل على النسبة الى فاعل معين وهل يتعين الفاعل الا بذكره وقد مر لك نص الشريف في الرسالة الحرفية ان لفظ الفعل لا يدل على هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل الا بتلازمة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف هذا لفظه فكيف يروج اقول بانه يدل على فاعل معين وإذا قد دل على فاعل معين كان ذكره لغواً أو تكراراً وقول المخرج وحده يدل على الجزئين الاولين دون الثالث أي الفعل وحده من دون ذكر فاعله يدل على الحدث والزمان ولا يدل على الفاعل الا بذكره فكيف الدلالة عليه معية ولم يذكر

اتصاف المعنى بان له جزءاً لازماً ذهنياً فرفع وجود معنى موضوع له اللفظ اذ المعنى ماعنى بالمفهوم موضوع أي قصد به وذلك أي كون ذلك المعنى الذي له جزء ولازم موضوعاً له لفظ يستلزم دلالة ذلك اللفظ عليه أي على ذلك المعنى المركب بالمطابقة اذ الفرض انحصار الدلالة عقلا في الثلاث والفرض ان ذلك المعنى ليس بجزء ولا لازم والتميز بين هذا الوجه وما قبله أن هذا الوجه متوقف على انحصار الدلالة في الثلاث بخلاف الاول فتأمل والله أعلم (قوله) ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين الخ ، توضيح هذا السؤال أن يقال الفعل له معنى

(قوله) معناه أولاً لعدم ينظر في صحة المعنى مع لفظ لا اه ح عن خط شيوخه المغربي

مطابق وتضمنى فعنا المطابقى مجموع أمور ثلاثة الحدث والزمان ونسبة ذلك الحدث الى فاعل معين ولا شك أنه يفهم من ضرب مثلا الحدث والزمان لا المجموع المطابقى اذ لا تفهم النسبة الى فاعل معين الا بذكره فلا يفهم المعنى المطابقى حينئذ فقد وجد التضمن بدون المطابقة فكيف يتم ما اتفقوا عليه من أن التضمن لا يوجد بدون المطابقة قال عصام الدين وهذا السؤال مما تحير فيه العقلاء قرنا بعد قرن وانما قال عليه السلام الى فاعل معين اعتمادا على ما ذكره الشريف فى حواشى شرح المختصر وحواشى شرح الرسالة الوضعية وتبعه شارحها أيضا من أن جزء مدلول الفعل هو النسبة المخصوصة الى فاعل معين قال لان النسبة الحكيمة التى تضمنها الفعل لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه ولا شك أنه مفهوم عند اطلاقه لكان ضرب مثلا وحده كلاما محتملا للصدق والكذب وانه باطل اتفاقا اذا عرفت ذلك فورد هذا السؤال مبنى على ذلك لاعلى ما اشتهر من أن جزء الفعل هو النسبة الى فاعل ما وذلك لأن الفعل مستقل بالدلالة على النسبة المطلقة فلا اشكال فلذا قال السعدى فى الحواشى فى بحث الحروف فلم يكن بد فى دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين النسبة المخصوصة بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما فدل قوله بخلاف الفعل الخ على استقلاله بالدلالة على ذلك وكذلك عصام الدين فى حاشيته على الجامى صرح بذلك حيث قال اختلف فى أن معنى الفعل النسبة الى فاعل ما أو الى فاعل معين ولا شك أن النسبة على الثانى معنى حرفى لا يفهم مالم ينضم الى الفعل ذكر الفاعل وعلى الاول معنى يتعقل بتعقل فاعل ما اجمالا وهو يفهم بذكر الفعل من غير ذكره فيكون معنى مستقلا وأما الجامى فانه أشعر كلامه فى حد الفعل بان النسبة الى فاعل ما أيضا معنى غير مستقل بالمفهومية لكن قد اعترضه عصام الدين فخذ من موضعه (قوله) قلنا يمكن أن يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم معانى الاسماء الموضوعية بازائها وضما عاما ، تقرير ما ذكره عليه السلام ان الفعل وحده تفهم منه النسبة الى فاعل ما فبواسطة فهم هذه النسبة تفهم النسبة المخصوصة اجمالا لكونها جزئيا من جزئيات النسبة المطلقة فقد دل الفعل بنفسه على معناه المطابقى وهو الحدث والزمان والنسبة وقسمت منه النسبة المخصوصة اجمالا فلم ينفك ﴿ ١٨٤ ﴾ التضمن عن المطابقة فقوله وضما عاما إشارة الى ما سياتى فى فصل الحروف من أن

الوضع قد يكون عاما وهو قسمان إما أن يكون الموضوع له خاصا كوضع أسماء الإشارة أو يكون الموضوع

يكن وحده دالا على النسبة التى هى جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة « قلنا » يمكن ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم

عاما كاسماء الاجناس كحيوان عند بعضهم فى كون وضما عاما وسيأتى ان شاء الله تعالى بيان وجه التسمية بالوضع العام والموضوع الخاص والعام المؤلف عليه السلام قصد أن النسبة المخصوصة فى فهمها من الفعل اجمالا تشبه معانى أسماء الاجناس الموضوعية بازائها وضما عاما فى فهم معانيها اجمالا لأن الافعال تشبهها فى أنها موضوعية بوضع علم كاسماء الاجناس وكأنه أراد بمعانى الاسماء جزئياتها اذ لو اريد بمعانيها حقائقها التى هى من هيئاتها كما هو الظاهر لم يستقيم تشبيه النسبة المخصوصة فى فهمها اجمالا بماهى أسماء الاجناس لأن ماهياتها مفهومة من الاسماء فهما تفصيلا لا اجمالا هذا غاية ما يشكك فى توجيه المقام ولا يتخلو عن اشكال ولذا صدر المؤلف هذا الجواب بالامكان حيث قال ويمكن لأن الفعل لو كان موضوعا للنسبة المطلقة لزم أن يكون استعماله مجازا لأنه فى جميع موارد لا يراد به الا النسبة المخصوصة ويلزم أن يقتصر فى دلالة عليها الى قرينة ويغود الاشكال وانما قلنا ان استعماله فى النسبة المخصوصة مجاز لأنهم قد صرحوا بان اطلاق الأعم واردة الأخص لمخصوصه لامن حيث صدق الأعم عليه مجاز ولان الفعل اذا كان موضوعا للنسبة المطلقة فاما أن لا يكون موضوعا للنسبة المخصوصة وهو خلاف مبنى الجواب عند المؤلف عليه السلام أو يكون موضوعا لها كذا دالا عليهما فى حالة واحدة وفيه ما ذكره الشريف من لزوم كون الفعل وحده كلاما مستقلا مع لزوم ركة فى المعنى فان فى نسبة الفعل الى فاعل ما الى فاعل معين فى اطلاق واحد ما لا يتخفى من الركة ولما ذكرنا من الاشكال وعدم انتهاض هذا الجواب اختار الفاضل الهروى فى شرح الرسالة الوضعية وكذا المحقق البزدي فى شرح الشمسية فى بحث المتواطى والمشكل أن معنى الفعل التضمن والمطابقى غير مستقل بالمفهومية بل يحتاج فى الدلالة عليهما الى الغير اما النسبة المخصوصة فلان حالها كحال النسبة التى هى مدلول الحرف فى دهم الاستقلال بالمفهومية وأنها لاتتضمن الا بانضمام الغير ولهذا وجب الفاعل قالوا فقول النحويين الفاعل لا يجوز حذفه ليس مبنيا على مراعاة جانب اللفظ الصرف بل تعقل معنى الفعل يتوقف على ذكر الفاعل وأما الحدث فهو وإن كان مستقلا الا أنه اعتبر فى مفهومه أى الفعل من

(قوله) ولأن الفعل اذا كان موضوعا ، عطف على لأن الفعل لو كان موضوعا اه منه ح

حيث أنه منتسب الى الفاعل وأما الزمان فلأنه اعتبر في معنى الفعل على أنه قيد للحدث والحدث الكائن في الزمان المخصوص اعتبر من حيث أنه منتسب الى الغير فهو أيضاً لا يصلح أن يكون مسنداً أو مسند إليه (قوله) وبه ، أي وبهذا الجواب يندفع ورود هذا الاشكال الخ بيان الاشكال أنهم لما عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه الخ ورد عليهم أن المتبادر من المعنى هو المطابقي والمعنى المطابقي للفعل هو الحدث والزمان والنسبة المخصوصة الى فاعل معين وهذه النسبة لا يدل عليها الفعل بمجرد كإعراف فلا يستقل الفعل بالدلالة على المعنى المطابقي لأن النسبة جزؤه فقيد بنفسه في تعريف الفعل غير صحيح « وقد أجاب » الجامي عن هذا الاشكال بغير ما ذكره المؤلف عليه السلام فخذ من محله ولو قال المؤلف عليه السلام وبه يندفع ما ينشأ عن هذا الاشكال على حد الفعل لكان صواباً اذ لا ورود لعين هذا الاشكال على حد الفعل وذلك ظاهر والله تعالى أعلم « وأعلم » أن كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتي في شرح قوله وان لم يستقل فحرف يشعر بأن جزء الفعل هو النسبة المطلقة وكأنه بناه على ما اشتهر (قوله) فلا تستلزم التضمن الخ ، هذا كما في الشسمية ان المدعى عدم الاستلزام فلذا اكتفى المؤلف في الاستدلال بقوله ﴿ ١٨٥ ﴾ لجواز أن يكون الخ وأما اليزدي

في شرحها فانه جعل المدعى يتقن عدم الاستلزام فلذا استدلى على ذلك بدليل آخر كما ذكره في شرحها ليتم مدعاه « والحاصل » أن الجمهور اقتصر واعلى عدم الاستلزام واليزدي اشترط يتقن عدم الاستلزام والرازي ادعى الاستلزام كما يأتي (قوله) ولا التضمن ، في عطف هذا على ما قبله خفاء فينظر (قوله) وهاهنا خلاف وكلام لا يسمعه المقام ، أشار الى خلاف الرازي من أن المطابقة يلزمها الالتزام قال في شرح المطالع لأن لكل ماهية لازماً شيئاً واقله أنها ليست غيرها والدال على المزوم دال على لازمه بالالتزام « واجب » بأنه ان اراد ان كونها ليست غيرها لازماً شيئاً بالمعنى الاخص أعنى ما يلزم من تصور المزوم تصوره فممنوع اذ كثيراً ما

معاني الاسماء الموضوعه بازائها وضعاً عاماً وبه يندفع ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط لا لازم له ولا التضمن الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط له لازم وهاهنا خلاف وكلام لا يسمعه المقام (واللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة (١) على جزء المعنى (٢) (١) فالدلالة فهم المعنى من اللفظ سواء كان مراداً أولاً بخلاف الارادة فانها كون المعنى مراداً أو مقصوداً من اللفظ كلفظ العين المشتركة اذا اريد أحد معانيه فانه يدل على جميع معانيه مع ان المراد واحد معين منها اه علوى (٢) وخرج من المركب اضرب وأخواته من البدوء بالهمزة والنون والياء وفيها مذاهب واختاران الشكل مفرد ومقابلة ان الشكل مركب والثنائ التفصيل وهو قول ابن سينا أن البدوء بالياء مفرد وغيره مركب، وجه الثاني دلالة حروف المضارعة على موضوع معين في غير ذى الياء وغير معين فيه فلا وجه للتفصيل كذا نقل عن المصنف يعنى ابن الهمام ولا يبعد ان يقال في توجيهه أن الفعل من حيث أنه عرض لابد له من (قال) ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فركب ، أقول قد قرر الشارح أنه لا بد من أركان أربعة يحصل عنها المركب منها أن يكون لمعناه جزء ولكنه صرح ابن الحاجب في مختصر المنتهى بأن الجملة وضعت لافادة نسبة لانه قال والمركب جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة وقال لافادة نسبة لتخرج المركبات التقييدية كالصفة مع الموصوف والمضاف والحرف مع متعلقه فان جميع ذلك وضع لنسبة لا لافادتها بل ليكون قيداً للنسب اليه اذا عرفت ان معنى المركب النسبة لا المنسوب والمنسوب اليه وكل من اجزاء اللفظ لا يدل

تصور شيئاً ولا يحظر بآلنا غيره فضلاً على أنه ليس غيره وان أراد أنه بين بالمعنى الأعم أعنى ما يكون تصوره مع تصور مزومه كافيًا في الجزم بينهما بالزوم فسلم لكن لا يفيد اذ المعتبر في دلالة الالتزام هو المعنى الأخص لأن شرط الالتزام هو الزوم الذهني أعنى كون الأمر الخارجى يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه وأشار المؤلف بما ذكره أيضاً الى كلامهم في كون التضمن هل هو تابع للمطابقة كما عند الجمهور أو هما متحدان بالذات وانما اختلفا بالاعتبار كما ذكره في شرح المختصر وفيما ذكره الجمهور اشكال مشهور وهو أنه يقتضي تأخر التضمن عن المطابقة مع ان الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الشكل وقد وسع الكلام في ذلك أهل الحواشي سيما صاحب الجواهر فانه أيد ما ذكره الجمهور ودفع الاشكال بما لا يحتمله المقام وقد أوردنا ما ذكره في حاشية على الحاشية وهو بحث نفيس والله أعلم (قوله) وبه يندفع ما ينشأ عن هذا الاشكال ، صوابه ما ينشأ هذا الاشكال عنه الخ اه ح (قوله) في عطف هذا على ما قبله خفاء، وجه الخفاء أنه عطف على الجزء واذا اعتبر المعنى صح العطف اذ هو في تقديرهما يمكن من شيء فلا تستلزم المطابقة التضمن فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وأشار المؤلف أيضاً كما أشار الى خلاف الرازي اه ح عن خط شيخه

(قوله) فركب ، ويسمى قولاً ومؤلفاً فلا فرق بينهما على ما في شرح المطالع قال وعليه الاصطلاح قال في شرح القاضي زكريا فالقسمة ثنائية ومن جعل المؤلف أخص من المركب فالقسمة عنده ثلاثية مفرد . ومركب . ومؤلف « قال » اليزدي اذ تعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لأنه مأخوذ من الالفة (قوله) لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملسكة الخ ، لم يذكر في شرح الشمسية تقابل العدم والملسكة بل ذكر مجرد ﴿ ١٨٦ ﴾ كون مفهوم المركب وجودياً والمفرد عدماً ولعل المؤلف أراد بالملسكة أيضاً

فركب) هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد وقد تم تعريف المركب على المفرد لأن التقابل بينهما تقابل العدم (١) والملسكة والاعدام انما تعرف بملسكتهما (٢) والمراد باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتماداً على ما سبق في تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فالركب انما يتحقق بامور اربعة « الاول » ان يكون لفظ جزء « الثاني » ان يكون لمعناه جزء

موضوع يدل على موضوع غير معين فالياء كانها لا تفيد اسراً زائداً بخلاف ما يدل على تعيين الموضوع لأنه أي المضارع موضوع مجرد فعل الحال أو الاستقبال على سبيل منع الخلو فيصح على الاقوال كونه للحال فقط والاستقبال فقط أو لهما على الاشتراك كما هو المختار لموضوع خاص يعني ما قام به من التكلم والمخاطب والغائب المعين فعنه مركب من ثلاثة حدث وزمان ونسبة الى معين والجار متعلق بمحذوف وهو صفة فعل أي مجرد الفعل الثابت لموضوع والمثبت له خارج عن ما وضع له ، وحاصل التعليق ان المضارع الذي فيه حرف المضارعة كلمة واحدة وضمت دفعة واحدة للمعنى التي فيه النسبة الى التكلم أو المخاطب أو الغائب لأنه وضع مدخول حرف المضارعة للحدث والزمان والنسبة وحرف المضارعة لوصف ذلك الموضوع من التكلم الخ اه تحرير وشرحه لابن الهمام (١) لأن المعتبر في مفهوم المركب وجودي وهو دلالة جزئه على جزء معناه والمعتبر في مفهوم المفرد عدمي وهو عدم دلالة جزئه على جزء معناه والاعدام وان كانت سابقة على الوجود في التحقيق لكنها متأخرة عنه في التعقل وبذلك لا تعرفه الاعدام الا بملسكتها فيقال المعنى عدم البصر اه شريف على المطالع (٢) جواب سؤال تقديره والمفرد مقدم على المركب طبعاً فليقدم عليه وضعاً لأن مخالفة الوضع للطبع في قوة الخطأ وجوابه ان تقول ماذا كرت اما ان يكون بحسب الذات اي ماصدق عليه المفرد من نحو زيد وعمر وفتقدمه بحسب الذات مسلم ولكن تأخيره هنا في التعريف والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم وتقدمه بحسب المفهوم ممنوع فان قيود المفهوم المركب وجودية بخلافها في المفرد فيبينها تقابل العدم والملسكة اه

على جزء النسبة لهما بسيطة لاجزاء لها اذ هي أمر إضافي وحينئذ يعلم ان رسم المركب غير صحيح اذ لاجزاء لمعناه « نعم » اذا اريد انه يدل جزء لفظه على جزء معنى فصحيح لأنه أولاً لا معنى لتسميته جزء معنى فان زيداً يدل على معنى كامل لا على جزء معنى بالنظر الى نفسه ثم إنه ينتقض حد المفرد بثل عبد الله وابن عباس اذ جزء لفظهما يدل على جزء معنى وهو معناه الاصلبي وقولهم حال الجزئية لا يفيد اذ المراد بها حال العلمية وهي حال العلمية تدل على معانيها الاصلبية ولذا قال علماء البيان أن أبا هب كناية عن الجهني فصرحوا بان المعنى العلمي لا ينابي دلالة النقول على معناه الاصلبي

مجرد الوجود مجازاً أو أراد أنه لا بد من اعتبار عدم الدلالة على جزء المعنى عما من شأنه أن يدل وفي ذلك بعد فينظر « وحاصل » جواب شرح الشمسية أن المتقدم على المركب هو ذات المفرد لا مفهومه والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم والقيود في مفهوم المركب وجودية وفي مفهوم المفرد عدمية والوجود في التصور سابق على العدم فلذا آخر المفرد في التعريف وقدم في الاقسام والاحكام لانها بحسب الذات وأما المؤلف فقدم المركب أيضاً في التقسيم واعتذر عن تأخيره بقوله فلم يحسن الفصل الكثير كما يأتي (قوله) اعتماداً على ما سبق في تقسيم الدلالة حيث قال والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية الخ فيخرج ما دل بالطبع لكن هذا التقييد انما ذكر في الترحح فترك هذا القيد في المتن هنا اعتماداً على ما سبق في الشرح

(قوله) ويسمى قولاً ومؤلفاً ، في نسخة ويسمى قولاً ومؤلفاً وهي أنسب بقوله فلا فرق بينهما اه (قوله) هي الدلالة اللفظية الوضعية ، في شرح المطالع ما لفظه وعنى باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ

الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد بناء على ما سبق من ان نظر المنطقي يختص بالدلالة الوضعية وذلك لانه لو أراد به مطلق اللفظ لا تنقض حد المفرد بالانفاذ الغير الدالة على معنى والدالة على معنى بحسب الطبع أو العقل فانها ليست بالفاظ مفردة اه ح (قوله) على ما سبق في الترحح ، تمام عبارة الشارح يعني ابن الامام الاشارة اليه يعني بقوله مطابقة لان معناه تطابق اللفظ والمعنى الموضوع له وفي قوله تضمن لان معناه انه في ضمن المعنى الموضوع له اللفظ او نحو ذلك فقول المحشي لكن هذا التقييد الخ من العجلة اه سيدي عبد الله الوزينح

لا يخلو عن تأمل (قوله) الثالث أن يدل جزء لفظه على جزء معناه ، قال بعض المحققين لأنه لا بد من تقييد الجزء بالقرب والا فالمركب كقيام زيد لا يقصد بجزءه البعيد كالتلف الدلالة على جزء معناه فإن لم يقيد به ذلك خرج المركب كله لأن الجزء هنا وقع مفردا مضافا فهو عام (قوله) وسيتأتى تفصيلها ، في شرح قوله فيما يأتي والافرد (قوله) والمراد بالقصد ، القصد الجاري على قانون اللغة الخ هكذا ذكر هذا القيد في شرح المطالع وتبعه القاضي زكريا (قوله) ما يترتب في المسموع ، عبارة شرح الاشارات ما يترتب في السمع وعبارة غيره المترتب في السمع ولعل المؤلف أراد ما يترتب في اللفظ المسموع مثلا الجزء الاول من زيد قائم مترتب في اللفظ المسموع أعني مجموع الجزئين (قوله) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان ، فان المادة والهيئة مسموعتان معا فلا ترتب بينهما في السمع « قال » في شرح الشمسية لبعض المحققين والحق ان الهيئة أمر ﴿ ١٨٧ ﴾ اعتباري وليست بجزء من اللفظ

« الثالث » ان يدل جزء لفظه على جزء معناه « الرابع » ان تكون هذه الدلالة مراده فالمركب قسم واحد والمفرد أربعة اقسام يحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها وسيتأتى تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد (١) القصد الجاري على قانون اللغة (٢) والا فلو قصد واحد برأي زيد معنى للزم ان يكون مركبا وبالجزء ما يترتب في المسموع (٣) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من التحقيق والتقدير حتى يدخل فيه مثل اضرب (٤) ، ولما عرف المركب بما افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به فلم يحسن الفصل الكثير بينه وبينها لوعرف المفرد وينت اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف والتقسيم بالتقسيم فقال (اما) مركب (تام) اي يصح السكوت (٥) عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام (١) قوله والمراد بالقصد الخ ، في هامش شرح السعد للرسالة ما لفظه كانه اشارة الى جواب سؤال مفرد وهو ان يقال اذا قصد بجزء من زيد كازاي مثلا معنى أو قصد بالحيوان من الحيوان الناطق مثلا معنى صدق عليه انه قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فيصدق عليه حد المركب مع انه مفرد فلا يكون حد المفرد جامعا ولا حد المركب مانعا ولا بد منهما فاجاب عنه بقوله والمراد بالقصد الخ حاصله ان يقال ان سؤالكم هذا انما يرد عليه ان لو كان المراد بالقصد القصد المطلق سواء كان على قانون الوضع او لا يكون كذلك بل المراد بالقصد هو القصد الجاري على قانون الوضع والقصد المأخوذ في تلك الصورة ليس جاريا على قانون الوضع لأن واضع اللغة لا يقصد بجزء زيدا ولا بجزء الحيوان الناطق العامي معنى فلا يرد تقصص عليه اه (٢) وهو ان يكون كل جزء مستقلا في التلفظ اه (٣) في حاشية اي بان يسمع بعضه قبل وبعضه بعد اه شريف معنى (٤) بصيغة الامر كذا في نسخة صحيحة اه (٥) اي يفيد المخاطب فائدة تامة سواء افاد فائدة جديدة كزيد قائم ام لا كقولنا السماء فوقنا اه سعد

أي سكوت المتكلم عليه أي لا يكون مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به وبالعكس فلا يكون المخاطب به منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وبالعكس وحينئذ لا يتجه أن يقال يلزم أن لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لأن المخاطب ينتظر أن يبين المضروب ويقال عمرا الى غير ذلك من القيود كالزمان والمكان هذا ما ذكره « وأقول الاظهر أن المراد بصحة السكوت على المركب امكان الاكتفاء لتحقيق الغرض الأصلي من الكلام وهو اعادة النسبة هكذا ذكره اليزدي في شرح الشمسية وانما قال سكوت المتكلم لا سكوت المخاطب لأن السكوت بالنسبة الى المتكلم لأنه كان متكلم والمخاطب كان ساكنا فلا يصح بالنسبة اليه والله اعلم

(قوله) لا يخلو عن تأمل ، في حاشية على قول المؤلف من الاشارة اليه بقوله على تمام معناه وان الظاهر انه لا يطلق المسمى على المدلول في الدلالة العقلية والطبيعية اه ح عن خط شيخه (قوله) فلا يصح بالنسبة اليه ، اذ يصح منه السكوت ولو في الناقص اه ح

(قوله) ان احتمل ، الصدق والكذب و (قوله) فالخير لفظ مركب محتمل الصدق والكذب ، هذا الحد قريب من مارواه ابن الحاجب عن المعتزلة وقد اعترض بان من الكلام ما لا يدخله صدق كالمعلوم كذبه وما لا يدخله كذب كالمعلوم صدقه وبان هذا التعريف دوري لأن الصدق هو الخبر الموافق للخبر به والكذب بخلافه . وقد دفع هذا الاعتراض الثاني بما عرفت في بحث التصديقات أما الأول فقد اجيب عنه بان المراد احتماله بالنظر الى نفس مفهومه وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن مفهومه كما سبق أيضاً ﴿ ١٨٨ ﴾ فإشار المؤلف الى هذا الجواب بقوله أي يكون من شأنه الخ أي بالنظر

ينقسم الى قسمين « الاول » ما افاده بقوله (خبر ان احتمل (١) الصدق والكذب) اي يكون من شأنه أن يصح في عرف اللغة ان يوصف بأنه صادق أو كاذب (٢) سواء كان متصفاً به في نفس الامر ام لا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه (٣) ولا ما علم انتفاؤها فيه عند مثبتي الوساطة في الخبر فالخير لفظ مركب تام يحتمل الصدق والكذب « والثاني » قوله (والا) يحتمل الصدق والكذب (فانشاء) فالانشاء لفظ مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب وهو ينقسم الى قسمين الاول (طلبي) وهو انشاء دل على طلب

(١) احتمال عقلي لا مفهوم ولا مدلول اللفظ لأن مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه ان القيام ثابت لزيد هكذا ذكره في الشرح الصغير في أحوال الاسناد الخبري اهـ (٢) الاول صدق أو كذب اهـ (٣) يعني اذا جرد النظر الى مفهوم المركب وقطع النظر عن خصوصية التكلم بل وعن خصوصية ذلك المفهوم أيضاً ولو حفظ محصل مفهوم الخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه وكذا محصل مفهوم البديهيات التي يجزم العقل بها عند تصور طرفيها مع النسبة نحو الكل أعظم من الجزء وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه أيضاً فهو يحتمل الصدق والكذب فلا اشكال ان الاخبار بأسرها تحتمل الصدق والكذب اهـ مختصراً من حاشية للشراف

(قوله) ان احتمل الصدق والكذب ، أقول قد اشتهر عن المحقق الرضى ان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي ولا أعرف دليل هذه الدعوى وكأنه قد يقال ، كأن الواضع حكيم ولا يضيع اللفظ لما يقع في الخارج ويعبر عنه بعبارة توفيقه بل هذا الابهام جاء من جهة تجويز العقل وعلى هذه القاعدة استخرج أبو السعود في تفسير قوله تعالى عني الله عنك لم أذن لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فانه تعالى أتى بالتبيين في جانب الصدق وبالعلم في جانب الكذب لأن التبين هو ظهور الواقع وانكشافه وهو مدلول الخبر وأما الكذب فاستفادته علم جديد لم يتبين عنه الخبر وهي نكتة شريفة تناسب القاعدة وذكر نكتة التعبير بالموصول في الاول وباسم الفاعل في الثاني بما هو مسطور فيه فلا تطيل به في غير محله (قوله) حتى يوصف بأنه صادق أو كاذب ، قيل الاولى بأنه صادق أو كاذب قلت وهو صحيح على أنه من الاسلوب الحكيم والوصف بحال التعلق أي صادق أو كاذب قائله ويحتمل غير ذلك

الى نفس مفهومه « وأجاب » في شرح المختصر بان المراد بالاحتمال انه لا يخطأ لغة لوقيل له صدق أو كذب لصحة ذلك بالنظر الى مفهومه « قلت » وأشار المؤلف الى جوابه بقوله ان يصح في عرف اللغة فقد جمع بينهما وكان يعنى عن ذلك ان يقول من شأنه أن يوصف الخ والله اعلم (قوله) بأنه صادق أو كاذب ، هكذا عبارة شرح المختصر قال السعد مامعناه لم يرد ان الواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراض المذكور يعنى ليس الجواب عن الاعتراض مبنى على ذلك كما في شرح الشمسية حيث قال وقد يجاب عنه بان المراد بالواو الفاصلة أو الواصلة بمعنى ان الخبر هو الذي يحتمل الصدق أو الكذب فكل خبر صادق يحتمل الصدق وكل خبر كاذب يحتمل الكذب فجميع الاخبار اذا داخلة في الحد قال وهذا غير مرضي لأن الاحتمال لا معنى له حينئذ بل يجب ان يقال ما صدق أو كذب (قوله) طلب فعل أي طلب التكلم فعلا عن المخاطب أو الغائب أو المتكلم ليشمل

نحو اضرب وليضرب ولاضرب هكذا ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية

(قوله) في بحث التصديقات ، ينظر فلم يتقدم ما يدفع هذا في التصديقات للمؤلف ولا للقاضي وسيأتي للقاضي في بحث الخبر ما يدفعه فابحث اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لان الاحتمال لا معنى له حينئذ ، يعنى في كل قسم فان الصادق لا معنى لان يقال فيه يحتمل الصدق وكذا الكاذب لا معنى لان يقال له يحتمل الكذب اهـ منه ح

(قوله) أوترك ، هذا مبني على ان الترك ليس بفعل كما اختاره المؤلف في أول بحث الامر ومبني أيضاً على ان المكلف به في النهي نهي الفعل كما سيأتي ذلك عن أبي هاشم وجهور المعتزلة ووجه المؤلف كما في بحث المكلف اذ لو كان الترك فعلاً أو كان المكلف به في النهي فعلاً هو كف النفس عن الفعل لاقتصر على قوله طلب فعل كما اقتصر عليه صاحب الشمسية حيث قال فان دل على طلب الفعل دلالة وضعية الخ (قوله) فان دل مع الاستعلاء فهو امر الخ ، ظاهره ﴿١٨٩﴾ دخول أمر الندب في الاستعلاء

وساقي تحقيق الكلام في الأحكام في بحث هل المندوب مأمور به أم لا (قوله) ولاخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات ، فان التثني هو اظهار محبة الشيء يمكننا كان أو محالاً والترجي قبل اظهار ارادة الشيء الممكن أو كراهته وصرح الشيخ الرضي بوجوب ان يكون ذلك الشيء ممساً لا وثوق بمحصله فانها يدلان على طلب الفعل غاية ما في الباب أن التزمية لكن لا بالذات يعني وهو المراد بقيد الاولية «واعلم» ان المؤلف عليه السلام عدل عن قوله في الشمسية دلالة وضعية الى قوله دلالة أولية ليندفع ما ذكره شارحها المحقق حيث قال وقد يقال التثني والترجي يدلان على طلب الفعل دلالة وضعية غاية ما في الباب انها التزامية ثم قال وأقول المراد بالدلالة الوضعية أن يكون طلب الفعل موضوعاً له والقرينة أنهم قالوا بدل قوله دلالة وضعية دلالة أولية انتهى (قوله) أو فهم المتكلم ، هكذا في شرح المحقق للشمسية وهو معطوف على قوله تفهيم فيكون المراد أو على طلب فهم المتكلم والمعنى طلب فهم المتكلم من الخاطب أي طلب

فعل أو ترك دلالة أولية فان دل مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب فعلاً ونهي ان كان تركاً والا فهو مع التساوي التماس ومع الخسوع سؤال ودعاء وتقييد بالدلالة بالاولية للفرقة (١) بين الاوامر والنواهي والاخبار الدالة على طلب الفعل أو الترك (٢) فان قولنا اطلب منك الفعل أو اترك لا يدل أولاً وبالذات على طلب الفعل أو اترك بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة دلالة على الاخبار به ولا خراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقوامك ليتني ابصرت زيدا ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تنبيه أو ترجيه (و) الثاني (غير طلبي) وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية ويندرج فيه التثني والترجي والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بانها انشاء وقد ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء يدل أولاً وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم المخاطب للمتكلم (٣) أو فهم المتكلم والجميع افعال ، لا يقال فهم المتكلم ليس فعلاً بحسب الحقيقة بل هو افعال لاننا نقول هو معدود في عرف اللغة من الافعال القلبية وهو المعتبر في هذا المقام (٤) واللام يمكن افهم واعلم امراً (ويخص) القسم الثاني (باسم التنبيه) لانه يبينه

(١) وحينئذ ليس هو بانشاء ولهذا أشار المؤلف بقوله للفرقة وقال فيما تناوله الانشاء ولاخراج غير الطلب اه (٢) اعترض عليه بان الكلام في أقسام الانشاء فلا تكون تلك الاخبار داخلة في موارد القسمة فكيف تخرج بتقييد الدلالة بالوضع لانه قال في شرح الشمسية دلالة وضعية ويمكن أن يجاب عنه بان المراد الاحتراز عن تلك الاخبار اذا استغمت في طلب الفعل بطريق الانشاء على سبيل المجاز فتكون داخلة في الانشاء لكن دلالتها على المعنى الانشائي مجازية فلا تعد أمراً لأن ألفاظها في الاصل اخبار وان كان معانيها في هذا الاستعمال طلباً اه حاشية الشريف على القطب (٣) فان قلت التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا اطلق الافعال الصادرة عن الجوارح قلت فعلى هذا يلزم ألا يكون فهمي وعلمي وما أشبههما أمراً وهو باطل قطعاً اه من حاشية الشريف (٤) لان المتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة منها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام انه يدل بالوضع على طلب الفعل وأيضاً المطلوب بالاستفهام من الخاطب هو تفهيم الخاطب للمتكلم لا الفهم الذي هو فعل التكلم والتفهم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه اه الشريف

ان تفهم من الخاطب معنى مدخول الاستفهام (قوله) لا يقال فهم المتكلم الخ ، هذا السؤال وجوابه ملخص ما في شرح المحقق للشمسية ثم قال فان قلت التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا اطلق هو الفعل الصادر عن الجوارح «قلت» فعلى هذا يلزم أن لا يكون أفهم واعلم أمراً

السامع على ما في ضمير المتكلم وما وقع في عبارة الفصول ومختصر المنتهى (١) من جعل التنبيه مرادفاً للانشاء فاصطلاح لم يسبق اليه (٢) (و) لما فرغ من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من أى القيليين هو فقال (و) اختلف في صيغ العقود (٣) نحو بيعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انهاء اللغة اخباراً وانها في الشرع تستعمل اخباراً وإنما اختلف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم (ف قيل) هي (انشاء) وهذا كلام الجمهور واحتجوا على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله (والا لكان لها خارج) وتقريره انها لو لم تكن انشاء لكان لها خارج تطابقه أو لا تطابقه والثاني باطل اما الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء فاذا انتفى كونها انشاء ثبت كونها خبراً والخبر لا بدله من نسبة خارجية « واما الثانية » فللعلم بان بيعت لا يدل على بيع آخر غير الذي وقع به « وثانيها » انها لو لم تكن انشاء لوجدت فيه خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية (٤) فلانه لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وهذا ما اشار اليه بقوله (واحتملت الصدق والكذب) فان قلت لا يصح هذا الاستدلال اذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها فلما هذه خاصة مساوية للخبر (٥) لان تقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب خاصة للانشاء واذا كان احد التقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصتين مطرداً ومنعكساً (٦) وسيأتي

(١) حيث قال ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيهاً وغير الطلب ما لم يشعر ان لدولته تعلقاً خارجياً ويسميه المصنف تنبيهاً وانشاء فيندرج فيه الامر والنهي والتمني والعرض والترجي والتقسيم والاستفهام والنداء والتلقين بقسمونه الي ما يدل على الطلب لذاته اما للتفهيم وهو الاستفهام وأما لغيره وهو الامر والنهي والتمني والنداء ويخصون التنبيه والانشاء بالامر منها وما يعدون منه الترجي والتمني والتقسيم والنداء وبعضهم يعد التمني والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا اه عطف (٢) هو اصطلاح المناطقة اه ح فصول وفي حاشية الفصول هذا الكلام لابن الحاجب وقد اعترضه التنازاني وقال لم يعرف هذا من غيره وليس بصحيح وظاهر عبارة الرسالة ان غير افعال على اقسامه يسمى تنبيهاً قال في شرحها لانه ينبه على ما في الضمير اه (٣) قال أبو زرعة في شرح جمع الجوامع عند قول صاحب المتن وصيغ العقود كيمت انشاء ما لفظه صيغ العقود كيمت واشتريت وكذا القسوخ نحو فسخت وطلقت واعتقت الخ كلامه اه (*) كانه أراد بالعقود الايقاعات لان منها ما ليس بعقد في اصطلاح أهل القروع وهو ما لا يعتبر فيه مجموع الايجاب والقبول كالطلاق والنذر والوقف وما أشبهها اه من خط قال فيه من من خط المولى ضياء الدين قدس سره (٤) قوله واما الاستثنائية وهي المطوية وقوله كان خطأ قطعاً ، لعدم وقوع أحدهما في الخارج اه (٥) فيكون تعريفاً بالخاصة وهو رسم اه (٦) ووجه ذلك انه اذا كان احتمال الصدق والكذب مثلاً خاصة للخبر وتقيضه خاصة للنداء وهو الانشاء لزم من ارتفاع احتمال الصدق والكذب مثلاً ارتفاع الخبر لانه لو ارتفع احتمال الصدق والكذب وثبت الخبر لزم ثبوت الانشاء لوجوب اطراد الخاصة لأن عدم احتمال

(قوله) والا لكان لها خارج ، ادخال اللام في جواب الامن تسامح المؤلفين حملاً على لو والقياس حذفه كذلك معروف (قوله) اما الشرطية فلما عرفت يعني من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء الخ (قوله) فان قلت لا يصح هذا الخ ، هذا السؤال وجوابه ذكره صاحب الجواهر ثم قال وفي التصريح بلفظ خاصة والاخبار تنبيه على أن تعريف الخبر بالكلام المحتمل للصدق والكذب حد رسمي لانه تعريف بالخاصة (قوله) وسيأتي نظير ذلك في العلامات الخ ، يعني في قوله فيما سيأتي يعرف المجاز بوجوه أي خواص منها صحة النفي أي صحة نفي المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي كقولك للبليد ليس بمجار عكس الحقيقة ومنها تبادر غير ما يستعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة قالوا وهاتان العلامتان مطردتان منعكستان والمؤلف عليه السلام لم يصرح فيما يأتي بما ذكره هنا من أنه اذا كان أحد التقيضين خاصة لأحد الضدين الخ وإنما ذكر فيما يأتي ما يستلزم ذلك وهو اطراد هاتين العلامتين وانعكاسهما وأما صاحب الجواهر فصرح بثبوت هذه القاعدة في هاتين العلامتين وبيان ذلك فيما ان صحة النفي وتبادر الغير علامة للمجاز وعدم صحة النفي وعدم تبادر الغير علامة لكون اللفظ حقيقة

(قوله) ادخال اللام في جواب الا الاولى في جواب إن اه منه ح

فأحد النقيضين أعني صحة النفي والتبادر خاصة لأحد الضدين أعني المجاز والنقيض الآخر أعني عدم صحة النفي وعدم التبادر خاصة للصدق الآخر أعني الحقيقة وسيأتي تحقيق الكلام إن شاء الله تعالى ونقل كلام صاحب الجواهر هناك بعون الله تعالى (قوله) أما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة زاد في شرح المختصر من غير ورود ﴿١٩١﴾ منير عن الماضي فبقي على كونه

ماضيًا «قال» السعد وقد يعترض بمنع عدم ورود المغير ويجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يغيره إلى غير الانشاء (قوله) وأما انتفاء اللازم فلان الماضي لا يقبل التعليق هذا إشارة إلى ملازمة أخرى ذكرت لبيان بطلان اللازم وعبارة شرح المختصر وأما انتفاء اللازم فلأنه لو كان ماضيًا لم يقبل التعليق لأنه توقف امر على أمر وأما يتصور فيها لم يقع والماضي قد وقع لكنه يقبله أجماعاً انتهى . إذا عرفت ذلك تبين لك أن قول شارح المختصر لكنه يقبله أجماعاً بيان لانتفاء اللازم في الملازمة التي أشار إليها المؤلف بقوله لا يقبل التعليق فقول المؤلف عليه السلام فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم لا يخلو عن تأمل إذ بقاء أن يقال لكنه يقبله أجماعاً كما عرفت ولا يقال هو بيان لبطلان اللازم في الملازمة الأولى أعني لو كانت خبراً لكافت ماضية لأننا نقول ليس مجرد ذلك بمنتهى لبيان بطلان اللازم فيها وإنما يبانه بالملازمة الأخرى بتمامها (قوله) وقيل أخبار عما في الذهن الخ هذا تقرير لكلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة يعني أن الذي

نظير ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجازان شاء الله تعالى (و) نالها أنها لو كانت خبراً (كانت ماضية) أما الملازمة فلوضع (١) الصيغة له لغة وأما انتفاء اللازم فلان الماضي لا يقبل التعليق (٢) لأنه توقف امر على أمر (٣) وإنما يتصور فيما لم يقع (٤) فقول (لم) قبل التعليق (بيان لبطلان اللازم) وقيل (٥) أخبار عما في الذهن واللازم ملزمة (وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح أما الأولان فلأننا لنسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب وإنما يكون كذلك لو لم يجعل أخباراً عما في الذهن غايته أنه لا يعرف مطابقته إلا من جهة المخبر كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة (٦) كذا ولا يعرف بدليل خارجي «وأما الثالث» فلأنه ماضٍ والتعليق معناه أنه ثبت في ذهني تعليق الطلاق بكذا فالقابل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن الصدق والكذب الذي فرض ارتفاعه خاصة للانشاء فإذا حصل هذا الارتفاع حصل الانشاء وذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين أعني أن يكون خبراً غير خبر انشاء وهو محال اه (١) أي لكونها ماضية اه منه وقوله وأما انتفاء اللازم أي المطوى وهو لكونها ليست ماضية اه (٢) يعني على شرطه مستقبل اه (٣) عبارة شرح التحرير لأن التعليق توقف دخول أمر في الوجود على دخول غيره فيه والماضي قد دخل فيه فلا يتأتى فيه ذلك اه (٤) لكنه يقبله أجماعاً اه عضد (٥) حكاية السبكي في الجمع عن أبي حنيفة قال أبو زرعة في شرحه حكى هذا القول عن أبي حنيفة وفي حكاية المصنف ذلك عن أبي حنيفة نظر فانه لا يعلم له في ذلك نص وقد أنكره القاضي شمس الدين المروجي وقال لا يعرفه لأصحابنا والمعروف عندهم أنها انشأت اه وفي فصول البدائع ما لفظه «فرع» نحو بعت خبر لغة وشرطاً إذا لم يقصد به حدوث الحكم أما حينئذ فالنشأ لصدق حده إذ لا يبيع آخر وانتفاء خاصته إذ لا يمتثل الصدق والكذب ونحو طلقت ماض لا مغير عليه حينئذ فيلزم أن لا يقبل التعليق لكنه يقبله وللفرق الظاهر فيمن قال لزوجته طلقته وأراد الأخبار لم يقع أو الانشاء وقع وقيل أخبار لكن عما في الذهن من الرضى والارادة بالتنجيز والتعليق فحدث المعقود والفسوخ بها شرط بناء على أن الموجبات هي الأمور النفسية لكن لحقائها نبط الأحكام بدلائلها كالسفر وتنفيها النسبة النفسية والخارجية بالاعتبار كما علمت فلا تنتهض الأدلة عليه بل لا يبقى في الحقيقة نزاع اه (*) فمن قال بعت فقد أخبر عن بيع في نفسه هو الرضاء المشروط شرعاً وإنما جعل اللفظ دليلاً عليه كمن قال علمت أخبر عن علم في نفسه اه من نظام الفصول للجلال رحمه الله (٦) فلا يمتثل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ اه سعد وهذا غير قاطع في خبريته كما في الحجر يكسر الزجاج مما لا يمتثل الكذب أصلاً اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله

قال بانه أخبار لم يقل انه أخبار عن خارجي بل أخبار عما في الذهن وهو الموجب وحينئذ تندفع الوجوه المذكورة بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) غايته أن لا تعرف مطابقته الخ ، عبارة السعد غايته أن يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة كذا فلا يمتثل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ انتهى وهي أحسن إذ المراد أن غاية الاعتراض بعدم وجود خاصة الخبر أنه لا يمتثل الكذب للعلم بصدقه فيجاب بأن ذلك بدليل من خارج لا من نفس مفهوم اللفظ فيندفع الاعتراض وعبارة المؤلف عليه السلام لا تلزم بهذا المعنى

واللفظ اخبار عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق ونحقيقه (١) ان من الحقها

(١) حاصله ان البيع واقع بكل من الانشاء والاخبار الا ان في الانشاء يقع بهذا اللفظ وفي الاخبار بالكلام النعمى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ اه على

(قوله) والفرق دقيق، أعلم أنه اختصر المصنف المسئلة ولم ينسبها الى قائل وتحققها أن تقول «اعلم» أنها اختلفت الحنفية والشافعية والحنابلة في صيغ العقود هل هي انشاءات أو اخبار ذهبت الحنفية الى الثانى والشافعية والحنابلة الى الاول لأدلة، «الاول» قالوا لو كانت اخباراً لآزم أن تكون كذباً لأنه لم يتقدمها خبرها وليست خبراً عن مستقبل واجب بانها اخبارات عن الحال فخبرها مقارن للتكلم بها وبجواب آخر وهو ان الشرع قد يقدم دولات هذه الاخبار بقبل التكلم بها بالزمن المفرد ضرورة الصدق والتقدير أولى من النقل، وان كانت صدقاً فصدقها يتوقف على تقدم أحكامها فاحكامها اما ان تتوقف عليها فيلزم الدور أولاً تتوقف وذلك محال لأنها لا توجد أحكامها بدونها «واجيب» بان الدور غير لازم لأن هنا ثلاثة أمور مرتبة فالنطق باللفظ لا يتوقف على شيء وبعده فهم بدلول اللفظ وهو غير متوقف عليه في التقدير وان توقف عليه في الوجود وبعده يلزم الحكم ولا يتوقف اللفظ عليه وان توقف هو على اللفظ «والثاني» ما أشار اليه المصنف بانها لو كانت اخباراً فاما عن الماضى أو الحال ويتنوع مع ذلك تعليقها بالشرط لأنه لا يعقل الا في المستقبل واما عن مستقبل وهو محال لأنه يلزم تجردها عن أحكامها في الحال كما لو صرح بذلك وقال ستصير طائفاً، واجيب باختيار أنها اخبار عن الماضى ولا يتعذر التعليق بالشرط فان الماضى نوعان ماض تقدم مدلوله عليه قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه والثاني ماض بالتقدير لا التحقيق فهذا يصح تعليقه، وبيانه انه اذا قال أنت طالق ان دخلت الدار فقد اخبر عن طلاق امرأته بدخول الدار فقدرنا هذا الارتباط قبل نطقه بالزمن اليسير لضرورة الصدق واذا قدرنا الارتباط قبل النطق صار الخبر عن الارتباط ماضياً اذ حقيقة الماضى هو الذى تقدم مخبره على خبره اما تقديره أو تحقيقاً فقد اجتمع المضى والتعليق ولم يتنافيا «الثالث» قالوا اذا قال لمطلق رجعية أنت طالق لزم طلاقه اخرى مع ان خبره صدق فلما لزمته دل ذلك على أنها انشاء، واجيب بانه ان اراد الخبر عن طلاقه ماضية لم يلزمه ثانية وان اراد الخبر عن طلاقه ثانية فهو كذب لعدم وقوع الخبر فيحتاج الى التقدير ضرورة التصديق فيقدر تقدم طلاقه قبل طلاقه بالزمن المفرد ليصح معها الكلام فيلزم «الرابع» قالوا قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن وامتنال هذا الأمر ان يقول أنت طالق وليس المراد اخبروا عن طلاقهن وانما المراد انشاء أمر يترتب عليه تحريرهن ولا يزيد بالانشاء الا ذلك، واجيب بان الأمور به هو السبب الذى يترتب عليه الطلاق فهنا أمور ثلاثة الأمر بالتطبيق وفعل الأمور به وهو التطبيق والطلاق وهو التحريم الناشئ عن السبب فاذا أتى بالخبر عما في نفسه من التطبيق فقد وفى المقام حقه «الخامس» ان الانشاء هو المتبادر الى انهم عند النطق ولهذا لا يحسن أن يقال فيه صدقت أو كذبت ولو كان خبراً لحسن فيه احدهما، قيل وهذا أقوى الأدلة على أنها انشاء ولا يمكن الجواب عنه فهذا غاية ما قاله الفريقان استدلالاً ورداً، والتحقيق ان كلاماً من الفريقين حام حول محل النزاع ولم يقع عليه، وكشف القناع ان لهذه الصيغ نسبتين نسبة الى متعلقاتها الخارجية فهي من هذه الجهة انشاءات محضة كما قالت الحنابلة والشافعية ونسبة الى قصد المتكلم وأرادته فهي من هذه الجهة اخبار عما قصد كما قالته الحنفية، فهي انشاءات بالنظر الى متعلقاتها الخارجية واخبارات بالنظر الى معانيها الذهنية «فان قلت» فلم لا يحسن فيها التصديق والتكذيب وهي اخبار من هذه الجهة المذكورة «قلت» لأن معنى التصديق

(قوله) والفرق بين القولين الخ،

المراد ان الفرق بين الاخبار عما في

الذهن والانشاء دقيق

بالإنشاء يقول ان بعث مثلاً معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاختيار يقول
ن معناه حدوث البيع بما في الذهن من الايقاع (١) الذي عبر عنه بهذا اللفظ (واما)
مركب (ناقص) هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت
عليه (تقيدي) ان كان احد الجزئين قيداً للآخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم
في الدار (او غيره) ان لم يكن كذلك نحو في الدار وان زيدا (والا) اي وان لم
يفصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى (ففرد) سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام
او كان له جزء ولكن لاجزاء لمعناه كلفظ الله او كان له جزء ولمعناه جزء ولكن لا يدل

(١) ومن هنا صححت الحنفية والمؤيد بالله بيع المعاوضة لانه اخبار عما في الذهن بأي لفظ اه
(*) وهذا القول ضعيف لان ما في النفس لا يفيد اذ لو أتى بغير الصيغة المعتبرة غيراً عما في
نفسه لم يفد شيئاً نحو ان يقول هذا ملكك بالبيع وقد انشأ البيع في نفسه ونحو ذلك فتأمل اه

(قوله) من الايقاع الذي عبر
عنه بهذا اللفظ، « قال » السعد
فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع
والنفس الذي هو مدلول الكلام
فتمتنع المطابقة التي هي الصدق
قلنا يتغيران بحسب الاعتبار وهو
الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك
النسبة القائمة بالنفس من حيث
أنها مدلول اللفظ مطابقة لما لامن
هذه الحيثية بل من حيث هي ثابتة
في النفس (قوله) نحو في الدار
وان زيدا، فهذا مركب من اسم
وأداة غير تقيدي

والتكذيب مطابقة الخبر أولاً لمطابقته وهذه الصيغ حصل غيرها بمحصل خبرها كحصول
السبب بسببه فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب وانما يتصوران في خبر لم يحصل خبره ولم
يقع به كقولك قام زيد ولكنه لا يخفى ان هذا لا يتم الا بناء على ان قابلية الاتصاف بالصدق
والكذب ليس خاصة لماهية الخبر بل انقسم منه « فان قلت » هل لهذا الخلاف ثمة تستحصده
منه « قلت » قد قالوا ان من فوائده ان من قال هي اخبار صحيح بيع المعاوضة بأي عبارة وقع
ثم أنهم اختلفوا هل قول المظاهر أنت علي كظهر ام اخبار ام انشاء فقال قائلون هو اخبار
لأدله « الأول لأن الله تعالى كذبهم في ثلاثة مواضع الأول قوله ما هن امهاتهم وهو نقي لما
أثبتوه وهو حقيقة التكذيب، والثاني وانهم ليقولون منكراً من القول وزوراً والانشاء
لا يقال فيه منكر من القول انما يقال في الخبر، والثالث أنه سماه زوراً وهو الكذب
« الثاني » ان الظاهر محرم ووجه تحريمه كونه كذباً، وقال آخرون بل هو انشاء لوجوه،
الأول أنه كان ملائماً في الجاهلية فجعله في الاسلام تحريماً، والثاني أنه لفظ يوجب حكمه
الشرعي بنفسه وهو التحريم وهذا حقيقة الانشاء، والثالث ان افادة قوله أنت علي كظهر
امى كافادة قوله أنت حرة للعق فكيف يجعلون هذا انشاء وذلك اخبار ولا فرق بين نزاع وجدال
يطول فيه المقال، والتحقيق ان قوله أنت علي كظهر امى يتضمن انشاء واخباراً فهو انشاء
من حيث قصد التحريم بهذا اللفظ واخبار من حيث شبهها بظهر امه ولهذا جعله الله منكراً
وزوراً فهو منكراً باعتبار الانشاء وزوراً باعتبار الاخبار فانما لم يأذن فيه الشارع من الانشاء
فهو منكرو ومالم يكن صدقاً من الاخبار فهو زور (قال) والا ففرد، أقول فالفرد حقيقة
ملا اجزاء لمعناه واورد عليه ضارب وصيغ الأفعال والجموع والمضمرات وبالجملة يرد كل ما دل
على معنى غير معنى مادته فانه يلزمه انه غير مفرد بل مركب لأن الهيئة جزء والمادة جزء
وقد دل كل جزء على معنى حال كونه جزءاً كما دل كل جزء من قام زيد على معنى حال كونه
جزءاً من المدلول، واجيب عنه بان المراد من الدلالة المطابقة والجزاء المذكورة ليست
موضوعة على انفرادها وانما هي جزء موضوع هو المركب من حيث هو مركب ومعنى مجموع
أجزاء اللفظ هو معنى مجموع أجزاء المعنى كما في رجال وسلمين لما علم ان بناء مثل ذلك
بناء غير بناء الآخر لأن كل جزء من اللفظ معناه جزء من المعنى المطابق

(قوله) وعبد الله علماً ، قال المحقق في شرح الشمسية المحققون من النجاة يعملون مثل عبد الله علماً مركباً لأن مقصودهم الأصلي بيان أحوال الالفاظ وقد جرى عليه أحكام المركبات من حيث اعراب باعراين مختلفين كما اذا قصد بكل واحد من جزئيه معنى على حده ، وأما المنطقي فنظره في الالفاظ على سبيل التبعية للمعاني فإذا كان المعنى واحداً عد اللفظ مفرداً وإذا كان المعنى كثيراً عد مركباً ومثله في شرح المطالع (قوله) ففعل أن دل بهيئته الخ ، هكذا في التهذيب ومثله في الرسالة الشمسية قال المحقق في شرحها اي بمجرد الهيئته الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها ﴿ ١٩٤ ﴾ وحركاتها وسكناتها وهذا القيد لاخراج ما يدل على الزمان لا بمجرد هيئته بل

يكون لمادته دخل في الدلالة كالزمان وأمس واليوم والنسوح والغبوق والدليل على ان دلالة الكلمات على الزمان بمجرد الهيئته اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئته وان اتحدت المادة كعرب يضرب واتحاد الزمان عند اتحاد الهيئته وان اختلفت المادة كعرب وطلب ، وقد أورد على هذا الحد أن الهيئته قد تختلف مع اتحاد الزمان كالمبني للفاعل والمفعول من الماضي والمضارع وقد تتحد أي الهيئته مع الاختلاف كالمضارع فانه مشترك بين الحال والاستقبال وقد اجيب عن الأول بان المراد بالهيئته التي تختلف الزمان لاختلافها هي الهيئته النوعية كالماضي والمضارع فان كل واحد منهما نوع بخلاف هيئتي المعلوم والمجهول وبان المراد بقولهم ان دل بهيئته أن للهيئته دخلاً في الدلالة على الزمان لأن الدال عليه هو المادة بشرط الهيئته لا بمجرد الهيئته وهذا الجواب لا يمكن جريه في عبارة المؤلف لقوله ولكن دل لا بهيئته بل بجموع اللفظ الخ قال الشريف في حواشي شرح الشمسية

جزء لفظه على جزء معناه (١) كزيد وعبد الله علماً (٢) او كان له جزء ولمعناه جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالمعنى الناطق علماً لشخص (٣) انساني (وهو) أي المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمه اولا (ان استقل ففعل (٤) إن دل بهيئته على أحد الازمنة) الثلاثة وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة موضوعه متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال مثلاً هيئته نصر وهي الملتزمة من ثلاثة احرف متواليه ايما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط ان يكون تحققها

(١) اما من حيث هو علم فلا يدل جزء لفظه على جزء معناه اه (٢) وذلك لأن العبودية صفة للذات المشخصة وليست داخلية فيها بل خارجة عنها وكذلك لفظ الله يدل على معنى لكن ليس ذلك المعنى أيضاً جزءاً للذات المشخصة وهو ظاهر وانما قال كعبد الله علماً لانه اذا لم يكن علماً كان مركباً اضافياً كراي الحجارة وكذلك الحيوان الناطق اذا لم يكن علماً كان مركباً تقييداً من الموصوف والصفة اه شريف (٣) فانه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص الانساني من غير أن يقصد بكل من الحيوان والناطق مفهوماً الاصلية ﴿ اه من شرح الرسالة للسعد ﴾ أي الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وشئ له النطق اه (٤) عبارة فصول البدايع ان استقل فان دل بهيئته وضعاً على زمان معين من الثلاثة ففعل اه (*) وقوله وهو ان استقل الى قوله فحرف ، ان قيل الميزات ليست بظاهرة الثبوت والاما وقع الخلاف الآتي في الاقسام قلنا اشتراط ذلك الظهور في الماهيات الحقيقية اما الاعتبارية فيتبع الاعتبار وكون دلالة الفعل على الزمان بالهيئته مبنى على ان المراد بالمادة الحروف الاصول والحروف الاصول بالهيئته جميع الحروف فلا تقض نحو تكلم يتكلم والمؤثر في اختلاف الزمان اختلاف الهيئته النوعية التي للماضي والمضارع وغيرها من انواع الفعل لا الصيغة التي للمعلوم والمجهول والثلاثي أو غيره والاصيلي أو الزيد لان كلا من الازمنة الثلاثة التأخوذة في حده أمر واحد بالتعدد والواحد بالنوع يجوز حصوله بمؤثرات مختلفة مندرجة تحت نوع المؤثر لاخارجة عنه ان اعتبر خصوصية نوع الاثر كما هنا فلا يرد نحو ضرب وضرب ﴿ وكذا ما اختلفت فيه الهيئته الصيغة مع اتحاد الزمان اه من فصول البدايع ﴾ للمجهول اه

(قوله) ايما تحققت فهم الزمان الماضي ، أقول فعلى هذا الهيئته دالة على الزمان والمادة على الحدث فان فعل له دالتان مطابقتان واللفظ واحد وقد سبق الجواب عنه وفيه

فالاولى أن يقال ما يصلح به وحده اما ان يصلح لأن يخبر عنه أولاً ، الأول الاسم والثاني السكامة فينظر ما الوجه في اعتماد المؤلف لهذا التعريف مع كونه يرد عليه ما ذكرنا (قوله) وهي الملتزمة من ثلاثة احرف متوالية فيه تسامح اذ الهيئته هي كون السكامة ملتزمة من ذلك مع الترتيب والاتفاق في الحركات والسكنات ويلزم من ظاهر العبارة ان نصر بالتحريك كهيئته نصر بالسكون وعبارة اليزدي منثوثة متوالية ولعل لفظ مفتوحة سقط عن القلم

(قوله) في ضمن مادة موضوعة، متصرف فيها هكذا ذكره البيهقي (قوله) جسق وحجر، الاول غير موضوع والثاني غير متصرف (قوله) يبطل طرده، أي حيد الحرف لعدم منعه لدخول الأفعال الناقصة فيه لعدم استقلالها بالدلالة على تمام ما وضعت له الأفعال التامة وعكس تعريف الفعل لعدم جمعه لخروج الأفعال الناقصة عنه (قوله) فانها لا تدل الخ، هكذا في شرح المطالع ولم يذكر المؤلف عليه السلام دلالتها على الزمان لأنه يصدد ببيان ما حصل به نقصانها عن الأفعال التامة لا ببيان ما اشترك فيه الناقصة والتامة وهو الدلالة على الزمان وأما شارح المطالع فانه ذكر دلالتها على الزمان كما يأتي لأنه يريد بيان انها انما نقصت بدلول واحد وهو دلالتها على الحدث المعين القائم بدلولها وبيان ذلك ان الأفعال التامة كضرب مثلا دال على حدث معين ونسبة الى موضوع ما وزمان تلك النسبة والناقصة دلت على نسبة شيء وهو القيام مثلا ليس بدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة فاذا ذكر الخبر تعين الامر القائم برفوعها ولجل نقصانها عن الأفعال التامة بدلول واحد اختلف فيها فالنحويون جعلوها نوما من الأفعال وسوها ناقصة والمنطقيون بعضهم جعلوها من الأفعال سماها بالكلمات الوجودية لانها لا تقيد الا بمجرد وجود نسبة من غير دلالة على الحدث المعين المنسوب الى فاعلها بخلاف التامة وبعضهم سماها بالكلمات الوجودية وجعلها قسما رابعا للفظ

ورجعه المحقق في شرح الشمسية ولم يجعلوا عدم دلالتها على مادلت عليه الأفعال التامة مقتضيا لدخولها في الحرف. وأما بعض المحققين وهو من عرف الحرف بما لا يصح أن يخبر به وحده فانه جعل الأفعال الناقصة داخلة في الحرف كما ذكره شارح الشمسية حيث قال ولعلك تقول الأفعال الناقصة لا تصلح لأن يخبر بها فيلزم أن تكون أدوات ثم قال فنقول لا بد في ذلك حتى أنهم قسموا الأدوات الى غير زمانية وزمانية وهي الأفعال الناقصة « غاية » مافي السبب أن اصطلاحهم لا يوافق اصطلاح النحاة وذلك غير لازم

في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق وحجر (والا) اي وان لم يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة سواء انتفت دلالاته على الزمان او لا ولكن دل لا بهيئته (١) بل بمجموع اللفظ كصباح لشرب الصباح او دل على زمان بهيئته لكن لا على احد الازمنة الثلاثة كقتل زمان القتل (فالم) فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة (وان لم يستقل) في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضمنية تنضم اليه (حرف (٢) فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه فان قلت يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالأفعال الناقصة فانها لا تدل (١) لفظ شرح الجلال ويحترز عما دل من الاسم بعروض الزمان في مفهومه كـ بعض المشتقات أو بذات الموضوع كـ أمس والآن وغداً اهـ (٢) وعند المنطقيين ان لم يستقل بمعنى ان لا يكون وحده مخبراً عنه ولا مخبراً به فهو الحرف وان استقل فان صاح الاخبار عنه فهو الاسم والافهو الفعل فالأصح ان يخبر بها أو عنها أصلاً كـ بعض الضمرات والموصولات والأفعال الناقصة حرف على الثاني ليس بحرف على الاول وعند اختلاف النظيرين لا يلزم تطابق الاصطلاحين والمراد بقولهم الحرف لا يصلح للاخبار به وعنه والفعل للاخبار عنه انه لا يخبر بمعناه أو عن معناه بمجرد لفظه فيجوز عن لفظه فقط أو عن معناه لا بلفظه أو بلفظه مع ضمة اهـ وصول البديع

لان نظرهم في الالفاظ من حيث المعنى ونظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه وعند تغاير جهتي البحثين لا يلزم تطابق الاصطلاحين وأما المؤلف عليه السلام فانه جعل دخولها في الحرف مبنياً على تعريف الحرف بما لا يستقل بالدلالة على معناه وهذا التعريف هو المذكور في التهذيب وشروحه الا أنهم لم يتعرضوا لدخول الأفعال الناقصة في الحرف وكانهم بنوا على أنها مستقلة بالدلالة على معناها الناقص كما عرفت ويؤيده أن الأفعال الانشائية لم تدخل في الحرف لنقصان معانيها عن معاني الأفعال المتصرفية والمؤلف عليه السلام كانه لاحظ معاني الأفعال التامة فلما لم تستقل الناقصة بالدلالة على معاني التامة ادخلها في الحرف فينظر « واعلم » ان المؤلف عليه السلام قد رجع في أثناء كلامه الى ان دخولها في الحرف بناء على ما ذكره شارح الشمسية من تعريف الحروف حيث قال عليه السلام (قوله) قد رجع في أثناء كلامه، لم يظهر رجوع المؤلف عن تعريف الحرف الى ما ذكره شارح الشمسية اذ الرجوع ينبي عن التغير والتغاير بين عدم الاستقلال بالمفهومية وعدم صحة الاخبار اذها متلازمان اهـ عن خط شيخه فعلى هذا لا حرج للمؤلف عن العدول عن لفظهم اهـ حسن يحيى الكبيسي ح (قوله) بناء على ما ذكره شارح الشمسية الخ، وعلى ما ذكره المؤلف من تعريف الحرف بما لا يستقل اهـ منه ح

أي لا يصح أن يخبر بها وحدها وحيث قال في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها . واما شارح المطالع فانه أورد ما نقله المؤلف عليه السلام بيانا لتسمية الكلمة في اصطلاح المنطقيين الى حقيقية ووجودية لبياناً لدخولها في الحروف قال في شرح المطالع وحواشيه للشراف الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث أي أمر يقوم بالفاعل ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما وزمان تلك النسبة كضرب واما وجودية ان دلت على الآخرين فقط يعني أنها لا تدل على أمر قائم برفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها الى موضوع ما وعلى الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون شيء شيئا لم يذكر بخلاف الكلمة الحقيقية فانها تدل على نسبة شيء هو مدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة ، وانما سميت وجودية اذ ليس مفهومها الا وجود نسبة ويسمى أهل العربية أفعالا ناقصة لانخطاطها عن درجة الأفعال الحقيقية التامة بنقصان مدلول واحد أولانها لا تنفيد فائدة تامة برفوعها بخلاف سائر الأفعال وهذا أنسب بنظرهم انتهى (قوله) ولذا قيل أنها انما سميت ، أي لما ذكرنا من أنها لا تدل على أمر قائم برفوعها الخ « قيل » أي قال أهل العربية انما سميت ناقصة لدالتها على معان غير تامة لأن هذا القول هو حاصل ما ذكرنا من أنها لا تدل على أمر قائم برفوعها الخ كما عرفت لكن كذا المناسب لما ذكره في شرح المطالع عن أهل العربية أن يقول المؤلف في تفسير قول أهل العربية أي غير وافية بما تدل عليه الافعال التامة فان قول المؤلف أي لا يصح أن يخبر بها مبني على تعريف الحرف بما ذكره شارح الشمسية مع ان معناه عدم تمامها هو النقصان لعدم صحة الاخبار بها وكأنه عليه السلام هو حاول تمام الاعتراض ففسر عدم تمامها بعدم صحة الاخبار بها وان لم يكن الحرف في كلامه معروفا بذلك (قوله) أولانها لا تنفيد فائدة تامة برفوعها هذا معطوف على قوله لدالتها على معان غير تامة لكن قد عرفت أنه فسر المعطوف عليه بعدم صحة الاخبار بها فلا يظهر التقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فلو فسر المعطوف عليه بأنها غير وافية بما تدل عليه الافعال التامة لظهر التقابل فانه يكون معنى الأول حينئذ ﴿١٩٦﴾ نقصانها في المدلول من غير تعرض لنقصانها في الافادة ومعنى الثاني نقصانها

على أمر قائم برفوعها بل على نسبة شيء ليس مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت أفعالا ناقصة لدالتها على معان غير تامة اي لا يصح ان يخبر بها وحدها اولانها لا تنفيد فائدة تامة برفوعها بخلاف سائر الافعال « قلنا » نختار ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الاداة (١) حيث جعلوها رابطة زمانية يرتبط بها (١) ولفظ حاشية المراد بالاداءه عندهم الحروف اه

في الافادة من غير تعرض لنقصان المدلول ولهذا صح المعطوف في عبارة شرح المطالع لأن معنى المعطوف عليه هو النقصان في المدلول والله أعلم (قوله) كما أدرجها المنطقيون « قيل » المدرج كان الراجح وفي حاشية القطب كان وصار الى آخرها

فينظر (قوله) حيث جعلوها رابطة ، انما سموها رابطة لدالتها على النسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع وتسمية الدال باسم المدلول

(قوله) ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما ، وهذا معنى تقرير الفاعل على صفة اه شرح مطالع فانها اذا كانت على صفة موضوعية لذلك التقرير دلت بالمطابقة عليه فقط وكانت الصفة خارجة عنها كالفاعل اه شريف والمراد بالتقرير تقرير نسبة القيام الى زيد مثلا في كان زيد قائما وتحققها فكان القيام خارج عنها كزيد اه من حواشي الحاشية قول المحشي وهذا الخ أي الذي ذكرناه من دلالتها على معنى ثبوت شيء قائم به خارج عن مدلولها الى موضوع هو معنى ما قيل من أنها وضعت لتقرير الفاعل الخ اه شريف على المطالع (قوله) وزمان تلك النسبة ، أي يدل على تلك النسبة في أي زمان من الازمنة اه من حواشي شرح المطالع وقوله كضرب فانه يدل على الضرب ﴿١﴾ ونسبته الى موضوع وزمانها الماضي وفيه استدراك ﴿٢﴾ لا اعتبار بالنسبة في مفهوم الحدث اه شرح مطالع ﴿٣﴾ قوله يدل على الضرب وهو امر يقوم بالفاعل اه من شرح المطالع ﴿٤﴾ وقوله وفيه استدراك لأن الحدث ليس عبارة عن المعنى مطلقا والا لكان كل معنى حدثا وكان الكلمات الوجودية دالة على الحدث وليس كذلك بل الحدث معنى منسوب الى الفاعل بانه قائم به فيكون مشتملا على النسبة الى موضوع ما اه سيد على المطالع (قوله) فانه لا يدل على الكون مطلقا ، أي على كون شيء ووجوده في نفسه والا كان فعلا تاما من الكلمات الحقيقية اه سيد على شرح المطالع ح (قوله) بل على كون شيء شيئا ، أي كون زيد قائما اه شريف ح (قوله) لم يذكر ، بعد اه شرح مطالع أي بعد ما ذكرنا من حواشيه وفي حاشية أي لم يذكر مادام تذكر كان فلا يكون أي الكون داخلا في مفهومه اه سيد على المطالع ح (قوله) على موضوع ما ، كما مر في مثال ضرب اه شريف ح (قوله) وهذا أنسب بنظرهم ، اذ لا يسمون أفعال المدح والذم ناقصة مع نقصان مدلولها عن غيرها بالزمان اه عصام ح

والرابطة أداة لاتما تدل على النسبة الرابطة وهي غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه لكنها قد تكون في قالب الاسم كقوله في زيد هو عالم وتسمى غير زمانية وقد تكون في قالب الكلمة ككان في قولنا زيد كان قائماً وتسمى زمانية وللمحقق الزيدي في شرح الشمسية مناقشة على ما ذكره وجوابها ليس هذا موضع ذكرها (قوله) ولذلك قيل ان نظر النحاة الخ فلا مناسبة في التعليل بذلك ولا تأثير مع ان العبارة أن يكون المعنى ولأجل ادراج المنطقيين لها في الاداة قيل ان نظر النحاة الخ في التعليل مؤذن ببناء أحد الاصطلاحين على الآخر وقدمت ان القطب جعله دلة لعدم تطابق الاصطلاحين لالبناء أحدهما على الآخر حيث قال غاية ما في الباب ان اصطلاحهم لا يطابق اصطلاح النحاة الخ ما نقلناه سابقاً ويمكن توجيه التعليل بان المؤلف قصد ان النحاة لما لم يحكموا موافقتها للافعال في المعنى بل انما أدخلوها في الأفعال لأمور لفظية فقط كان في ذلك تأييد لما ذكره المنطقيون لأنهم انما أخرجوها عن الأفعال لعدم موافقتها للافعال في المعنى والله أعلم (قوله) في عدم صلاحية الاخبار بها، هذا بناء على ما في شرح الشمسية من تعريف الحرف كما عرفت (قوله) وهو الأحسن في الجواب، لبقائها حيث أخذ على ما ذكره النحاة من كونها أفعالا (قوله) وان كان المراد نسبة كون شيء إليه، أي إلى فاعله يعني ليس المراد من كان مثلاً في كان زيد منطقياً ﴿١٩٧﴾ نسبة شيء ليس مدلولها كما تقدم بل نسبة

المحمول بالوضع ولذا قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها أفعالا، واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الادوات في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها في الادوات او نقول (١) وهو الاحسن في الجواب كان مثلاً يدل بمادته على السكون المنتسب الى فاعله فاذا كان المراد نسبة مطلق السكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون شيء اليه كان من الافعال الناقصة فعلى هذا يكون السند في كان زيد منطقياً هو كان ويكون الخبر قيداً له والى هذا جنح جابر الله في الفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان في المرفوعات ادخالاً له في باب الفاعل وانما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسنداً قال السمرقندي وظني (٢) ان هذا اقرب الى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال مستقلة بالمفهومية قطعاً ولا ينافي (٣) ذلك كونها نسباً كما لا يخفى (١) قوله أو نقول ، عطف على نختار اه (٢) قوله وظني ، ان هذا أي ما جنح اليه جابر الله اه (٣) في نسخة فلا وصحح عليه نسخة وقوله نسباً أي لا تعقل الا بين شيئين اه

المعاني فانهم جعلوا المقيد هو منطقاً قال في التاخير والمقيد في كان زيد منطقاً هو منطقاً لا كان لأن الاصل زيد منطقاً وذكر كان للدلالة على زمان النسبة فهو قيد لمنطقاً فكلام المؤلف مبني على غير ذلك الاصطلاح (قوله) جنح جابر الله ، وتبعه ابن الحاجب في الكافية أيضاً (قوله) فان معاني مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية الخ، أي ملحوظة في حد ذاتها ليست آلة لملاحظة الغير بخلاف معنى الحرف كن مثلاً فان العقل لم يلاحظه في حد ذاته وبالنظر اليه في نفسه بل من حيث انه حالة بين السير

(قوله) وللمحقق الزيدي في شرح الشمسية مناقشة ، لفظ المناقشة وجوابها فان قلت فعلى هذا أي على تقدير دلالة الكلمة على الزمان هيئتها يلزم ان تكون الكلمة مركبة لدلالة أصلها ومادتها على الحدث وهيئتها وصورتها على الزمان فيكون جزؤها دالاً على جزء معناها فنقول المعنى من التركيب ان يكون هناك أجزاء مرتبة مسموعة هي ألفاظ وحروف وهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا يلزم التركيب، والتقييد بالمعنى من الازمنة الثلاثة لادخل له في الاحتراز الا انه حسن لأن الكلمة لا تكون الا كذلك ففيه مزيد ايضاح اه المراد نقله قوله ليست بهذه المثابة لأن الهيئة ليست باجزاء مرتبة مسموعة اه ح

والبصرة وآلة لمشاهدة حالها في ارتباط أحدهما بالآخر فلم يكن صالحاً للحكم به أو عليه بخلاف معنى الكون مثلاً ولا بضرتوقف الكون ونحوه من الأفعال الناقصة على الخبر في تعيين ما هو قيد فيه من حيث أنه امر نسي لأن المراد كون نسي كالقيام وذلك كما في الموصولات وأسماء الإشارة والضائر فإنها لما كانت معانيها مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً كانت أسماء وأن كانت لاتعين إلا بالقرينة وسيأتي تحقيق الكلام إن شاء الله تعالى في فصل الحروف. وبهذا يظهر معنى قوله فلا ينافي كونها نسباً يعني فإن الأمور النسبية معانيها مستقلة ملحوظة قصداً وإن افتقرت إلى ذكر المنسوب إليه (قوله) وهي، أي معاني مصادر هذه الأفعال المستقلة بالمفهومية جزء من معاني أي الأفعال الناقصة قطعاً وحيث قد دلت على حدث قائم برفوعها منسوب إليه ثابت له (قوله) مع زمانه، أي زمان الكون كما في التامة فلا إشكال (قوله) ولا ينبغي أن الكون قائماً صفة زيد، إذ هو الكائن بالكون الخاص وهو القيام وإذا كان كذلك اندفع قولهم أنها لاتدل على أمر قائم برفوعها الخ لأن الكون قائماً قد قام بزيد (قوله) وثبوت القيام له صفة للقيام، إذ هو الثابت لزيد فلا يضر عدم اتصاف زيد بثبوت القيام لا يقال يلزمه أنه لا يتصف بزيد بما نسب إليه من الأفعال التامة كالضرب والقتل والقيام والعمود لما ذكره المؤلف من التعليل وذلك لأن ثبوت هذه المصادر صفة للمصادر لا لزيد لأننا نقول ذلك ملتزمين من المتصف بزيد هو كونه ضارباً وقائلاً وقاعداً لاثبوت الضرب والقتل والقعود ونحو ذلك والله أعلم (قوله) وأظهر منه صار الخ، إنما كان أظهر لأن الكون قد يصدق على القيام لما بينهما من العموم والخصوص بخلاف الخبر في صار زيد غنياً مثلاً فإن معنى صار الانتقال وهو مغاير لثبوت الخبر ولمعنى الخبر أيضاً ﴿١٩٨﴾ (قوله) وهو معنى مستقل، أي الانتقال معنى ملحوظ قصداً

وهي جزء من معانيها قطعاً لظهور أن معنى كان في كان زيد قائماً يشتمل على معنى الكون مع زيادة هي ثبوته له مع زمانه ولا يخفى أن الكون قائماً صفة لزيد وثبوت القيام له صفة للقيام وأظهر منه صار، فإن الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعاً وهو معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه (وايضاً) رجوع إلى تقسيم آخر للمفرد باعتبار آخر واختصاص بعض الأقسام (١) بالاسم لا يقتضي تخصيص (١) في بعض الحواشي كأن هذا جواب على إيراد دفعه الزيدى والمراد ببعض الأقسام كالشك والتواطى أه زدي معنى ومثلها الاشتقاق فإنه لا يدخل الحرف أه شريف

(قوله) وجزء من معناه، أي من معنى صار فقد دل عليه كالفعل التام (قوله) رجوع إلى تقسيم آخر للمفرد، والتقسيم الأول قوله وهو أن استقل الخ، وقد اعتمد المؤلف ما ذكره المحقق في شرح الشمسية من جعل هذا تقسيماً لا لفظ المفرد خلاف ما ذكره القطب من أنه تقسيم للاسم فقط وقد

اعترضه الزيدى بأن أكثر هذه الأقسام لا تختص بالاسم قال وظاهر أن اختصاص بعضها به لا ينافي هذا لكن المؤلف عدل عن قوله أن أكثر هذه الأقسام إلى قوله لا شتر الكمال أي الاسم والفعل والحرف يقتضي أنه لابد من وجود الأكثر في الحرف بخلاف عبارة الزيدى فقتضاها كفاية وجود الأكثر في غير الاسم وقد وجد الأكثر في الفعل وأن لم يوجد في الحرف «وبين ذلك» أنه ذكر الزيدى سبعة أقسام وهو العلم والمتواطى والمشكك والمشتراك والمنقول بأقسامه والحقيقة والمجاز ففي الفعل منها أربعة وفي الحرف ثلاثة لأنه أغفل في الحرف المنقول والمؤلف ذكر تسعة، ما ذكره الزيدى وزاد المرادف والمباين فقد وجد من التسعة في الفعل ستة وفي الحرف خمسة قال هذا المحقق في شرح الشمسية الأقسام إلى المشترك والمنقول بأقسامه وإلى الحقيقة والمجاز ليس مما يختص بالاسم فإن الفعل قد يكون مشتركاً كسمس، معنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولاً كصل وقد يكون حقيقة كقتل إذا استعمل في معناه وقد يكون مجازاً كقتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً وكذا الحرف يكون مشتركاً كمن بين الابتداء والتبعيض وقد يكون حقيقة كفي إذا استعمل في الطرفة وقد يكون مجازاً كفي إذا استعمل بمعنى على ومتقضى هذا وهو كما ذكره في حاشية التهذيب أن المختص بالاسم ثلاثة أقسام العلم والمتواطى والمشكك ووجه ذلك أن هذه الثلاثة أقسام للكل والجزئ، والفعل والحرف لا يتصفان في المشهور بالكيفية والجزئية بل الانقسام إليهما من خواص الاسم كما (قوله) «فقتضى أنه لابد من وجود الأكثر في الحرف» يقال الحرف يشارك في أكثر الأقسام التي ذكرها المؤلف كما يأتي للمعنى أنه وجد في الحرف خمسة من التسعة وإن اعتبر المنقول ستة وذلك أكثر الأقسام وأيضاً المراد اشتراك مجموع الكل في مجموع الأكثر من غير نظر إلى مشاركة كل واحد في الأكثر فليتأمل أه حسن بن يحيى ح (قوله) وفي الحرف خمسة، فظهر بهذا اشتراك الكل في أكثر الأقسام كما ذكره المؤلف وقد ظهر من أول كلام القاضي الاعتراض على المؤلف فلا وجه له على هذا أه ح عن خط شيخه

ذكره في شرح اليزدي وكذا نقله شارح الرسالة الوضعية عن الشريف . ومحصل كلامهم أن انقسام اللفظ الى السكلي والجزئي إنما هو بحسب اتصاف معناه بالسكلية والجزئية فانها بالحقيقة من صفات المعاني كما يظهر من تعريفها ومعنى الاسم من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح أن يوصف بالسكلية والجزئية وان يحكم عليه . وأما الفعل والحرف فمعناها غير مستقل فلا يصلح أن يحكم عليه بشيء أصلاً بالسكلية ولا بالجزئية ولا بغيرهما وهذا بخلاف الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز اذ كلها في الحقيقة صفات الانفاظ وجميع الانفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها . ثم أورد مناقشة على كونها صفات للانفاظ وأجاب عنها بأجوبة ليس هذا موضعها (قوله) فان تشخص فجزئي ، أي حقيقي وانما لم يذكر هذا التقييد تذكيراً على أن الجزئي اذا اطلق فالمراد به الحقيقي وكذا السكلي (قوله) بحيث يمنع نفس تصوره من فرض اشركه ﴿ ١٩٩ ﴾ فيه وقوله أي لم يمنع نفس تصوره

الخ ، هذه العبارة أحسن من قولهم ان منع نفس تصور معناه وقولهم ان منع نفس تصور مفهومه لانه يلزم منه أن يكون للمعنى معنى وله مفهوم مفهوم لأن اضافة التصور الى المعنى أو الى المفهوم تقتضي أن يحصل للصورة صورة في العقل لأن المفهوم هو الصورة الحاصلة عند العقل « واعلم » ان المؤلف عليه السلام أورد ما هنا في حد السكلي والجزئي ما هو المشهور عندهم وفيما سبق في المباحث المنطقية عدل عنه وقد عرفت وجه ذلك فيما

سبق (قوله) نفس تصوره ، ذكر بعض المحققين ان قيد النفس مستدرك اذ يكفي أن يقال الجزئي ما يمنع تصوره عن الشركة والسكلي ما لا يمنع تصوره ، وفي شرح اليزدي كلام دفع به هذا الاعتراض أوردناه في حاشية على الحاشية

(قوله) من فرض الشركة ، المراد ان يشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم إيجاباً هكذا في شرح المختصر لاسلباً فان الجزئي يمكن حمله على كثيرين سلباً ذكره الشريف والمحقق في شرح الشمسية والمراد امكان حمله عليهم عند العقل سواء فرض العقل الاشتراك أم لا وسواء أمكن في نفس الأمر أولاً وفي شرح اليزدي في هذا المقام فوائد نفيسة أوردناها في حاشية على الحاشية

(قوله) فمعناها غير مستقل ، هذا بناء على ما عرفت من التحقيق اه منه (قوله) وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق ، قال فيما تقدم لثلا رد عليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم وقد اجيب عنه فيما سبق قلداً أوردته المؤلف هنا اح من خط شيخه (قوله) لاسلباً ، الجمل لا يكون الامع الايجاب وأما مع السلب فهو سلب الجمل كما صرح به المحقق اليزدي في حواشي التهذيب في أول بحث الضابط فلا حاجة الى قوله لاسلباً وللعلمة الجلال توجيهه في ذلك في بحث الجمليات السوالب والله أعلم اه سيدي اسمعيل بن محمد اسحق رحمه الله ح

هذا التقسيم به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام (ان اتحد معناه) أي وجد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سواء اطلق على الانسان او على الفرس او على غيرهما لا يراد به الا الجسم النائي الحساس المتحرك بالارادة (١) (فان تشخص) ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه (جزئي (٢))

(١) كذا عبارة المناطقة ولا فائدة لمحرك بالارادة اه (٢) اعلم أن الجزئي يقابل السكلي فلا يجمع شيئاً من أقسامه وان التواطى والمشكل يتقابلان فلا يجتمعان في شيء وأما المشترك فقد يكون كلياً بحسب كلا معنييه كزيد اذا سمي به شخصان وقد يكون كلياً بحسبهما كالعين وقد يكون كلياً بحسب أحد معنييه وجزئياً بحسب الآخر كاللفظ الانسان اذا جعل دائماً لشخص أيضاً واذا اعتبر معناه السكلي فاما أن يكون متواطياً أو مشككاً وقس على ذلك حال المنقول فانه يجوز جريان هذه الاقسام فيه فيجوز أن يكون المعنيان المنقول عنه والمنقول اليه جزئيين أو كليين أو أحدهما كلياً والآخر جزئياً ، نعم المشترك والمنقول متقابلان فلا يجتمعان وكذا الحال في الحقيقة والمجاز اه شريف على القطب

(قال) ان اتحد معناه ، أقول أي مع عدم تعدد لفظه ليصح ما يأتي من قوله وان تعدد أي اللفظ المفرد فهنا نسب الاتحاد الى المعنى وفيما يأتي نسب التعدد في الطرف الاول اليه أيضاً ثم نسبة ثانياً الى اللفظ فتصعبت العبارة وكان الأحسن أن يقول وأيضاً لا يخلو اما ان يتحد معناه ولفظه أولاً ، الاول ان تشخص الخ ، والثاني اما ان يتعدد لفظه او لا الاول ان وضع لكل مشترك الخ والثاني ان اتحد معناه فترادف والا فبتباين (١)

(١) فتحصلت أربعة أقسام متحد اللفظ والمعنى متحد اللفظ متعدد المعنى متحد المعنى متعدد اللفظ متعدد اللفظ ومتعدد المعنى الاول الجزئي الثاني الكلي الثالث المترادف الرابع المتباين وعبارة قد افادتها اه منه

(قوله) وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضمرات وأسماء الإشارة والموصولات، يعني يدخل ما كان كذلك في قوله فإن تشخص جزئي لأن وضع أسماء الإشارة والموصولات ونحوها وإن كان كلياً إلا أن الموضوع له مشخص وهو كل واحد واحد من الأفراد بخصوصه وهذا هو المختار عند المحققين ولذا عدل المؤلف عن عبارة التهذيب حيث قال فمع تشخصه وضعاً فلم أن صاحب التهذيب حصر المتشخص في العلم بناء على أن المضمرات وأسماء الإشارة ونحوها موضوعة للمعاني الكلية فانت مثلاً موضوع لمفهوم المخاطب المذكور وأما تشخص في الاستعمال فلذلك أخرجها بقوله وضعاً . والتحقق أنها موضوعة للمعاني الجزئية فإن أنت موضوع لكل واحد من مخاطبين المذكورين بالوضع العام وسيأتي تحقيق ذلك في فصل الحروف إن شاء الله « واعلم » أن صاحب التهذيب زاد قيد الوضع لإخراج مفهوم واجب الوجود فانه وإن اتحد معناه مع التشخص لكن لا يحسب الوضع فأنما يكون مدلوله كلياً في الأصل ومتشخصاً في الاستعمال لا يكون جزئياً وأما المؤلف فبعد معرفتك لما ذكرنا في تعريف السكلي والجزئي لا يحتاج إلى التقييد بالوضع كما في التهذيب (قوله) وإن اشترك فيه كثير فتواطى الخ ، لو قال وإن اشترك فيه كثير فكل متواطى إن استوت أفراد الخ لكأن أجود (قوله) ولا تستوي أفراد بل ﴿ ٢٠٠ ﴾ كان صدق عليها لا بالسوية ، هكذا ذكره الزيدي فإن أراد بالصدق الحصول لأفراده

تسمية له باسم مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضمرات وأسماء الإشارة والموصولات (١) (وإن اشترك فيه كثير) أي لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه (فتواطى إن استوت أفراد) أي يكون صدق هذا المعنى على تلك الأفراد على السوية (والا) تستوي أفراد بل كان صدق عليها لا بالسوية (فشكك) لأنه يشكك الناظر في أنه من المشترك (٢) أو من المتواطى لتفاوت أفراد وتشاركها في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب

لا بالسوية فظاهروا أن أراد الحمل على أفراد فينظر فأنها متساوية في هذا المعنى لما عرفت من تفسير فرض الشركة والذي ذكره في شرح الشمسية ومشكك أن كان حصوله في بعض الأفراد أولى وأقدم أو أشد وهي أوضح ولذا قال الشريف أما إن يكون في مفهومه تفاوت باعتبار صدق على أفراد وحصوله فيها بشدة الخ فمطف الحصول على الصدق كالتفسير له . ولعله يقال المراد في غير المشكك إمكان الصدق والحمل كما عرفت وفي المشكك المراد الصدق في نفس الأمر فلذا تفاوتت أفراد فيه فينظر والله أعلم

(١) هي عند السعد من المتواطى اه (٢) يعني أن نظر إلى جهة الاختلاف وقوله أو من المتواطى يعني أن نظر إلى جهة الاشتراك ولفظ القطب وإنما سمي مشككاً لأن أفراداً مشتركة في أصل معناه ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة فالناظر إليه أن نظر إلى جهة الاشتراك خيله أنه متواطى وإن نظر إلى جهة الاختلاف أو فهم أنه مشترك كأنه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطى أو مشترك فلهذا سمي بهذا الاسم اه المراد نقله

(قوله) في أنه من المشترك، يعني اللفظي (قوله) لتفاوت أفراد، فيوهم أنه لفظ له معان مختلفة هذا بيان لجهة كونه يشبه المشترك (قوله) وتشاركها الخ، بيان لجهة التواطى والمراد تشاركها في أصل المعنى كما في عبارة غير المؤلف إذ لو اشتركت في المعنى لم يحصل تشكيك (قوله) قد يكون بالتقدم والتأخر الخ، فإن قيل قد يحصل تقدم بعض المفاهيم على بعض كالإنسان في الأب فانه سابق على وجوده في الابن مع أنه ليس بتشكك قلنا نعم من حيث أنهما أب وابن لأن من حيث أنهما من أفراد الإنسان ويوضحه أنه ليس المراد بالاولية أو الاقدمية أو الاشدية في الوجود بل في الانتماء بفهم اللفظ بمعنى أن العقل إذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم إلى أفراد يحكم بأن اتصاف البعض به أولى أو أقدم أو أشد وأفراد الإنسان ليست كذلك لأن مطابقة الانسانية لجميعها على السوية ذكره بعض المحققين « واعلم » أنهم

(قوله) وسيأتي تحقيق ذلك الخ، قال في الجامي فإن الواضع لاحظ أولاً مفهوم المتكلم الواحد من حيث أنه يحكي عن نفسه وجعله آلة للملاحظة أفراد وضع لفظ أنا بأزاء كل واحد واحد من تلك الأفراد بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فتعقل ذلك القدر المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له فالوضع كلي والموضوع له جزئي متشخص انتهى قال عصام الدين عليه ومما ينبغي أن يعلم أن الوضع السكلي للموضوع له الجزئي مما قال به بعض محققي المتأخرين والقدماء لم يعثروا عليه الخ كلامه اه من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي

قد ذكر وأن الوجود بالنسبة إلى الواجب تعالى يصلح من الالاف لثلاثة الاقسام فانه في الواجب تعالى أولى لانه مقتضى ذات الواجب وأقدم لكونه علة لوجود الممكنات وأشد لكون آثاره أكثر من آثار الممكنات ولا نفي بالشدة الا ذلك كما ذكره اليزدي (قوله) بالاولوية الخ ، جعل المؤلف عليه السلام علة الاولوية الائمة وجعل في شرح اليزدي وحاشية الشريف العلة كون الوجود في الواجب لذاته لا لغيره كما في الممكن ولعله أنسب اذ الائمة والقوة أنسب بالشدة (قوله) والمقصود منه الخ ، ينظر في فائدة زيادة هذا القيد (قوله) وضعا مستقلا ، يعني بأوضاع متعددة لا بوضع عام كما في وضع أسماء الاشارة ونحوها (قوله) فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى ، لما كان قوله والا يكن كذلك موها للنفي عن الكل الافرادى فيكون المعنى ان كل واحد منها ليس بموضوع له وليس كذلك دفعه بقوله لا محالة الخ فيكون المراد بقوله والا يكن الخ النفي عن الكل الجموعى (قوله) فان اشتهر في الثانى وترك استعماله في المعنى الاول ، ظاهره أن المراد بالترك عدم غلبة استعماله بالكلية وهذا غير مناسب للاشتهار اذ مقتضى الاشهر وقوع الاستعمال في غير المشهور ﴿٢٠١﴾ ولو قليلا ويمكن أن يقال المراد

والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج (١) وان تعدد معناه اي وجد المفهوم من اللفظ تعدداً والمقصود منه عند استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر (فان وضع اللفظ لكل) من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعا مستقلا (ف مشترك) كالعين الباصرة وللذهب (والا) يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في آخر (فان اشتهر (٢) في الثانى) وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثانى عند الاطلاق (فنقول ينسب الى ناقله) فان كان الناقل أهل العرف العام سمي منقولاً عرفياً وان كان أهل الشرع سمي منقولاً شرعياً وان كان أهل اصطلاح خاص سمي منقولاً اصطلاحياً وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة لمعانيها الاول وهي الداء وكل ما دب على الارض واللفظة ذكره في المرأة (قوله) ولغير مناسبة ، كالجوهر فانه في اللغة الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون الى قسم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة

والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج (١) وان تعدد معناه اي وجد المفهوم من اللفظ تعدداً والمقصود منه عند استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر (فان وضع اللفظ لكل) من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعا مستقلا (ف مشترك) كالعين الباصرة وللذهب (والا) يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في آخر (فان اشتهر (٢) في الثانى) وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثانى عند الاطلاق (فنقول ينسب الى ناقله) فان كان الناقل أهل العرف العام سمي منقولاً عرفياً وان كان أهل الشرع سمي منقولاً شرعياً وان كان أهل اصطلاح خاص سمي منقولاً اصطلاحياً وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة لمعانيها الاول وهي الداء وكل ما دب على الارض واللفظة ذكره في المرأة (قوله) ولغير مناسبة ، كالجوهر فانه في اللغة الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون الى قسم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة

(قوله) بالاولوية ، عبارة المؤلف بالاولوية اه ح (قوله) وينظر في فائدة زيادة هذا القيد ، لعل القاضي حسن رحمه الله ظن أن قول المؤلف والمقصود منه الخ جملة حالية قيد لما قبله وليس كما ظنه فان قوله والمقصود عطف على قوله المفهوم كما تفيد ذلك عبارة سعد الدين رحمه الله في شرحه على الشمسية حيث قال ومعنى كثرته أن يكون المفهوم والمقصود منه عند استعماله في الآخر انتهى ما ذكره السعد وبه يتضح مراد المؤلف رحمه الله ولاضير في عطف المقصود على المفهوم اذ المفهوم على ما عرف ما يحصل عند العقل ويستفاد من اللفظ فباعبار فهمه منه يسمى مفهوماً وباعتبار قصده منه يسمى معنى لأنه ما يقصد بالشيء وباعتبار أنه دال عليه يسمى مدلولاً وحينئذ فعطف المقصود على المفهوم من قبيل عطف التفسير وان تغايراً اعتباراً والله أعلم اه سيدي احمد بن محمد رحمه الله . وفي حاشية يقال لا يوضح التعدد في المفهوم حيث يكون مفهوم المستعمل غير مفهوم الآخر مع الاتحاد في اللفظ اه حسن بن يحيى (قوله) كما في الامور الثلاثة ، أي كما في امثلة الامور الثلاثة . وهي الصلاة والدابة والفعل اه ح من خط شيخه

(قوله) ويختص باسم المرتجل، سيأتي ما ينافي هذا في بحث كون اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز قال الاسنوي فان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة فهو المرتجل « واعترض » بان المرتجل هو المخترع أي الذي لم يتقدم له وضع كاذر ذلك في كتب النحو (قوله) والا يشتهر فحقيقة ومجاز، عبارة ابن الحاجب فان كان اللفظ المتعدد حقيقة فاشترك والا فحقيقة ومجاز واعترض عبارته شارحاً بأنها مبنية على استلزام المجاز الحقيقة وابن الحاجب لا يقول بذلك ولعل هذا الاعتراض لا يرد على عبارة المؤلف لأنه جعل مقابل قوله والا فحقيقة ومجاز هو المشتهر ونفي الاشتهار لا ينفي الاستعمال الذي هو شرط الحقيقة (قوله) بقريضة قوله فان اتحد الخ، يعني فانه قريضة على ان المراد تعدد اللفظ اذ لو كان المراد تعدد المعنى لنافى قوله فان اتحد معناه وأيضاً لا يناسب قوله فيما تقدم وان تعدد معناه « قلت » لكن ينظر أين المعطوف عليه في الكلام السابق فان قوله ان اتحد معناه مقابله وان تعدد معناه كما تقدم لا قوله وان تعدد أي اللفظ ولعله معطوف على مجموع قوله وأيضاً ان اتحد فيكون التقدير وهو أي المفرد ان تعدد فيكون قوله ﴿ ٢٠٢ ﴾ وان تعدد خبراً آخر للفظ هو في قوله سابقاً وهو ان استقل ففعل الخ

ويخص باسم المرتجل (١) (والا) يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول (حقيقة) في الاول (ومجاز) في الثاني (وان تعدد) أي اللفظ المفرد بقريضة قوله (فان اتحد معناه) وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده (فترادف) أي يسمى هذا القسم من المفرد مترادفاً كالفضنفر والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الردفان لليل والنهار (والا) يتحد المعنى بل كان متعدداً كاللفظ (فتباين) وقد تكون متفاصلة لا تجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد تكون متواصلة يمكن اجتماعها اما بان يكون احدهما المعنيين (٢) اسماً للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أم لا والصارم مدلوله شديد القطع فيها متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالتمكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزءاً من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او بغير ذلك (وايضاً) تقسيم آخر للمفرد (يكون مشتقاً وغير مشتق) ويتبينان مما يجي (١) سيأتي عن قريب ما يبين هذا قال الاسنوي وان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة قال في الحصول فهو المرتجل واستشكله القرافي بان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع أي لم يتقدم له وضع وأما تفسيره بما قاله الامام فغير معروف اه (*) وفي حاشية ما لفظه سيأتي ما ينافي هذا الكلام في بحث العلم ولعل ما هنا على مذهب سيبويه الآتي والله أعلم اه (٢) الاحسن اللفظين اه

« فائدة » انما صرح أن يكون متعدد اللفظ قسماً من المفرد لأن مورد القسمة مطلق المفرد واحداً كان أو أكثر كما أشار اليه السعد « واعلم » ان هذا التقسيم اعتباري لا ذاتي كما أشار اليه المؤلف سابقاً بقوله باعتبار آخر وحينئذ فلا يضر تدخل الاقسام وان كل واحد من الالفاظ المتباينة اما كلي أو جزئي الى آخر ما ذكر. وأيضاً يحتمل ان يكون كل واحد منها أو بعضها مشتركاً أو حقيقة ومجازاً وكذلك المشترك اما كلي أو جزئي بحسب معنيته أو أحدهما اذا اعتبر معناه الكلي قد يكون متواطئاً وقد يكون مشككاً (قوله) كالفضنفر، بالفتح ذكره في شمس العلوم (قوله) كالتمكلم والفصيح، ومن

الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من المترادف لصدقها على ذات واحدة وهو فاسد لأن الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات « نعم » الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم دون العكس (قوله) أو بغير ذلك، كالصفة الاسوية للوصوف كالانسان والكاكب بالامكان وكشيتين بينهما عموم من وجه كالحيوان والايض (قوله) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ، ينظر في اتصال لفظ يكون بما قبله ولعله استئناف جواب سؤال نشأ من قوله تقسيم آخر (قوله) مشتقاً وغير مشتق، هذا التقسيم مما وجد في الاسم والفعل دون الحرف كما ذكره الشريف في الحواشي

(قوله) سيأتي ما ينافي هذا، يقال ذكره هنا بمعنى المرتجل غير العلمي وهو قسم من المنقول والعلمي هو الذي لم يسبق له وضع وهو هناك في سياق ذكر العلم اه حسن يجي الكسبي (قوله) مبنية على استلزام المجاز، والا فقد يكون لها مجازان اه عضدح (قوله) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ، عبارة ابن جفاف في شرحه والمفرد أيضاً يكون مشتقاً واستعرفه ان شاء الله تعالى.

(قوله) مادل على ذات غير معينة الخ، فإن مفهوم ضارب مثلثي ماله الضرب من غير دلالة في اللفظ على خصوصية كونه انساناً بل جسماً أو غيره حتى لو تصور ما هو أعم من الشيعة لم يقدر موصوفه الشيء وإنما ذلك لضيق العبارة فلهذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات إذ ليس معنى المقتل مثلثي ما فيه القتل بل زمان أو مكان فيه ذلك فخصوصية الذات معتبرة فيها ذكره السعد في الحواشي (قوله) أخذ شق الشيء، ما ذكره المؤلف أنسب مما في شرح الجمع الاشتقاق لغة الاقتطاع (قوله) له تعريفات، فن التعريف ما أفاده في شرح المختصر وحواشيه من أن الاشتقاق موافقة فرع لأصل في حروفه الأصول ومعناه قال الشريف الاشتقاق ليس هو الموافقة المذكورة بل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الأصول فتجعله دالاً على معنى يوافق معناه «قلت» ووجه ما ذكره الشريف أن الأخذ أنسب بالمعنى اللغوي ومنها ما ذكره نجم الأئمة الرضي أنه اتصال أحد الـكـمـتين بالآخرى كضارب بالضرب أو اتصالهما بأصل كضارب ومضروب بالضرب ويرد عليه مثل ما ذكره الشريف على حد ابن الحاجب ومنها ما في الكشف أن ينتظم الصيغتين فصاعداً معنى واحد ومنها وهو أقرب إلى تعريف المؤلف ما في الجمع، الاشتقاق ردلفظ إلى آخر ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية قال في شرحه أشار بقوله ولو مجازاً إلى أن الاشتقاق قد يكون في المجاز كما يكون في الحقيقة قال وهذا هو الصحيح كما في الناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ومنع القاضي والغزالي الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصاً بالحقيقة كالامر إذا كان بمعنى القول فإنه يشتق منه الأمر والمأمور بخلاف ما إذا كان بمعنى الفعل أو غيره من مجازاته قال ويشهد للآول إجماع البيانين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز لأن الاستعارة ﴿٢٠٣﴾ تكون أولاً في المصدر ثم يشتق منه

(قوله) بعضها باعتبار العلم، قال السيد المحقق الاشتقاق عمل مخصوص وهو الأخذ كما عرفت فإن اعتبرناه من حيث أنه صادر عن الواضع احتجنا إلى العلم به لا إلى عمله فاحتجنا إلى تجديده بحسب العلم كما قال الميداني هو أن تجدين اللفظين الخ والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو أن تجدين اللفظين تناسباً في المعنى فتعرف ارتداد أحدهما إلى الآخر وأخذه منه وإن

قريباً أن شاء الله تعالى (صفة) وهي مادل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب (وغير صفة) وهو بخلافه كرجل ﴿فصل﴾ (والاشتقاق (١)) في اللغة أخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفان بعضها باعتبار العلم وأشهرها مقال الميداني (٢)
(١) فائدة لا يدخل الاشتقاق في ستة أشياء الأسماء الأعجمية كاسماعيل والأصوات ككفاح والأسماء المتوغلغة في الإبهام كمن وما والأسماء النادرة كطوبى له اسم النعمة واللغات المتقابلة كاللون للابيض والاسود والأسماء الخماسية كسفرجل ويدخل فيها سوى ذلك نقله الزركشي في البحر عن ابن عصفور اه من حاشية زكريا على المحلى (٢) بكسر الميم وفتحها اه قاموس وفي تاريخ ابن خلكان بفتح الميم وسكون الياء الشاه من تحتها وفتح الدال المهملة وبعد الألف نون هذه النسبة إلى ميدان زياد بن عبد الرحمن وهي محلة بنيسابور
(قال) ﴿فصل﴾ الاشتقاق، أقول كان مقتضى التقديم في التقسيم تقديم المشترك وكانه لاحظ الأقرب ذكراً

اعتبرناه من حيث يحتاج أحدنا إلى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ من اللفظ مناسبة في المعنى والتركيب «واعلم» أن قول المؤلف بعضها باعتبار العلم أن كان إشارة إلى ما قلناه فليس كذلك بل بعضها باعتبار العمل فقط كالمقول عن الشريف والجمع وبعضها ليس باعتبار العلم ولا العمل كالموافقة والاتصال والانتظام وإن كان إشارة إلى تعريفات أخر بحث عنها ان شاء الله تعالى (قوله) وأشهرها، أي التعريفات باعتبار العلم قد عرفت أنه ليس فيما قلناه ما هو باعتبار العلم حتى يكون ما ذكره المؤلف أشهرها ولو قال المؤلف له تعريفات أقربها ما ذكرنا لأنه تعريف للاشتقاق باعتبار العمل وذلك أنه قد حدد الاشتقاق باعتبار العلم كما قال الميداني الخ لكان صواباً ولم يذكر في شرح المختصر قول المؤلف عليه السلام بعضها باعتبار العلم ولا قوله أشهرها بل قال اعلم أن الاشتقاق عبارة باعتبار العلم كما قال الميداني وهذه العبارة مفصحة عن أن لفظ يكون خبر عن المفرد وعبارة ابن الامام قاضية بأن يكون صفة لتقسيم وهي بيان لحاصل المعنى ولا اشكال فيها كما يعرف بالتأمل اه سيدي احمد بن محمد (قوله) لم يقدر موصوفه الشيء، بل كان سيؤتى بالأعم المفروض فغير بالشيء لعدم امكان التعبير بغيره فلذا قال وإنما ذلك أي التعبير بالشيء لضيق العبارة وعدم امكان التعبير بغير لفظ الشيء اه سيدي احمد (قوله) أخذ شق الشيء، في شرح اصول الكافي ﴿ما قلناه الاشتقاق افتعال من الشق وهو أخذ شق الشيء وهو نصفه اه المراد نقله وفيه عقيب هذا بفصل وفي الحديث ولو بشق تمره واشتقاق اللفظ من اللفظ أخذه منه كان المأخوذ له نصفان مادة وصيغة فأخذ مادته من المشتق منه اه ح ﴿لبعض الامامية في اصول الدين اه ح

وقد يقال في توجيه كلام المؤلف ان الحدود المذكورة يجري فيها اعتبار العلم والعمل ولو تقدراً فنقول في حد ابن الحاجب باعتبار العلم هو أن تجد بين اللفظين موافقة فرع لأصل بحروفه الاصول ومعناه فترده اليه وباعتبار العمل هو أن تأخذ من أصل فرعاً موافقه في الحروف الاصول فتجمله دالاً على معنى يوافق معناه . وفي ماني الكشف ونجم الأئمة ان تجد معنى واحداً منتظماً أصيغتين الخ أو أن تأخذ لفظاً من لفظ آخر يلتزمهما معنى واحد أو ان تجد اتصال إحدى الكلمتين بالآخرى الخ وان تأخذ إحدى الكلمتين من الآخرى لاتصال بينهما وحينئذ يستقيم قوله أشهرها وقوله واقربها والله أعلم . وقد أشار الى ما ذكرنا من الاعتبارين شارح المختصر في حد ابن الحاجب ﴿٢٠٤﴾ (قوله) وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان

أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فتد أحدهما الى الآخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان (١) وبعضها باعتبار العمل واقربها (رد لفظ) اسماً كان أو فعلاً (٢) (الى آخر) كذلك (موافقة في حروفه الاصلية) وتقييد الموافقة بكونها في الحروف لاجراج اللفظين المتوافقين معنى كالترادفين وتقييد الحروف بالاصلية لادخال المختلفين في الحروف الزائدة كجائلا

(١) لان الوجدان اتما هو نفس العلم بالاشتقاق وقوله فترد أحدهما الرد من العمل فيدخل في القسم الثاني اه (*) هذا الاعتراض ناش عن غفلة كونه حذاً للعلم وعن وهم أنه للعمل ولذا قال المعتض بل الرد الخ والرد اتما هو للعمل الذي ليس التعريف له اه من فوائد السيد العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله هذا كلام صحيح لا غبار عليه الا انه يعترض على ما قال الميداني بانه قد أخذ الوجدان والرد معاً في هذا التعريف فيكون تعريفاً باعتبار العلم والعمل معاً وذلك غير مقصود ولا مراد ويكن توجيه كلام الميداني بان قوله فترد ليس من تمام الحد بل هو جواب شرط مقدر دل عليه السياق والتقدير اذا عرفت ان هذه حقيقة باعتبار العلم فترد الخ وغاية ما يلزم من هذا أنه ذكر ما لا يحتاج الى ذكره وهو قوله فترد الخ لأن ذلك مسوقاً في تعريفه باعتبار العمل وكمن عبارة غير مصونة من حشو وتطويل اه شيخنا (٢) ولهذا قال رد لفظ لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون الفعل مشتقاً من المصدر وعكسه فانه لو قال رد فعل الى اسم اختص بمذهب البصريين ولو قال رد اسم الى فعل اختص بمذهب الكوفيين اه اصقهاى

(قوله) واعترض الخ ، أقول هذا اعتراض ناش عن غفلة كونه تعريفاً لمعنى الاشتقاق العلوي فانه لاشك انه باعتبار العلم هو الوجدان ودليل انه ناش عن الغفلة قوله بل الرد عند الوجدان فان الرد هو العمل وكلام الميداني في العلم فهو في قوة العلم بالاشتقاق ان اتحد الخ فتأمل (قوله) لاجراج اللفظين المتوافقين معنى الخ ، أقول فيه أمران الاول ان المترادفين لم يدخلوا في جنس التعريف حتى يحتاج الى اخراجها فان الرد مشعر بالتفريع كما سيصرح به ولا تفريع بين لبث وأسد مثلاً فالتعرض لاجراج مالم يدخل غفلة عن التأمل ، ثانيهما ان هذا مناد بانه أراد بالموافقة الموافقة في المعنى حتى يتجه قول المتوافقين معنى فلو كان

ولهذا الاعتراض قدراً الشريف العلم قبل التعريف حيث قال العلم بالاشتقاق ان تجد الخ (قوله) وأقر بها ، قد عرفت ان التعريف باعتبار العمل ليس الا فيما ذكره في الجمع وفيما رجعه الشريف ولكن حد المؤلف أقرب مما في الجمع اما لان الموافقة في الحروف أرجح من الانسية واما لأن قوله مجازاً غير صحيح على المختار (قوله) لادخال المختلفين الخ ، ولاخراج المتفقين فيها أيضاً عن الحد نحو الاستعمال والاستباق اذ لا عبرة بالاتفاق في الحروف الزائدة

(قوله) نحو الاستعمال والاستباق ، عبارة السعد في حاشيته على العوض قوله مثل الاستعمال والاستباق بالسبب المهمة من السبق بمعنى ان الاستباق يوافق الاستعمال ﴿٢٠٥﴾ في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه وهذا المعنى مع وضوحه خفي على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم أن المراد ان الاستعمال مشتق من العمل

مع عدم الموافقة في حروف الزيادة وبعضهم ان استعمل مثلاً مشتق من الاستعمال مع عدم الموافقة في الزائد وكذا الاستباق وصحفه بعضهم الى الاشتقاق اه بلفظه قال العلوي عليه قيل المراد باعتبار الحروف الاصلية اعتبار جميعها وعلى هذا يكون اعتبار الزيادة كذلك وحينئذ لا يكون الاستباق موافقاً للاستعمال فان السين فيه زائدة . وفي الاستباق أصلية وساق كلامه في تبين اعتبار جميع الحروف خلاف ما بنى عليه الشريف ولفظه فان حروف الزيادة مثل الهزة والسين والتاء والآف في الاستعمال والهزة والياء والآف في الاستباق لا عبرة بها فهما مشتقان من العمل والسبق وموافقان لها في الحروف الاصول اهم من خط مؤلف الروض وحفيده ﴿٢٠٦﴾ ولو مثل له بالاستفتاح والاستدخال لكان أنسب لأن السين في الاستباق أصلية أفاده شيخنا من خطه اه ح

(قوله) لخراج المتجانسين ،

يعني الذين ذكرها أهل علم البديع نحو . مامات من كرم الزمان فانه .

يحيى لدى يحيى بن عبد الله (قوله)

لانه يتبادر من الموافقة الخ ، هذا

لازم ولهذا احتاج شرح كلام ابن

الحاجب الى تأويل الموافقة في

عبارة بان ليس المراد بها الاتحاد

في المعنى بل ان يكون في المشتق

معنى الاصل ليدخل ضارب من

الضرب لان فيه معنى الاصل مع

زيادة (قوله) والضرب من ضرب ،

هذا على رأي الكوفيين (قوله)

فان قلت العدول الى المناسبة يوقع

في محذور آخر وهو دخول

الاشتقاق الكبير ، تحقيق الكلام

كما في شرح المختصر وحواشيه

للشريف ان أقسام الاشتقاق ثلاثة

صغير وكبير وأكبر فالصغير تعتبر

فيه الموافقة في الحروف الوصول

مع الترتيب كضرب وضارب أو

بدون الترتيب نحو الحمد والمدح

وهو الكبير أو المناسبة في الحروف

نحو ثلم وثلب ويسمى الأكبر

وتعتبر في الصغير الموافقة في المعنى

مع تغيير ما وفي الكبير والأكبر

المناسبة في المعنى فان معنى حمد

يناسب معنى مدح وكذا معنى ثلم

وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى

ثلب وهو في العرض من جهة

الاختلال . اذا عرفت هذا ظهر

دخول الاشتقاق الكبير في تعريف

الصغير (قوله) تشعر بالترتيب ،

لانه اذا لم يكن على ترتيبه لم يوافق

وقد ذكر ما يقرب من هذا في

شرح الجمع

وجولان وقوله (ومناسبته في المعنى (١)) لخراج المتجانسين فان احدها يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة استواء المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب للنقصان ، قال قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور آخر وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الحمد والمدح (٢) في تعريف الصغير الذي هو المراد هاهنا ، فلنا لا وقوع في المحذور إما لما قيل من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب (٣) ، وإما لان قوله

(١) بان يكون فيه معنى الاصل فيخرج الضرب بمعنى التأخير بخصوص وضارب بمعنى سافرا

(٢) قال أبو السعود الحمد والمدح اخوان في المعنى والتبيز بالنظر في الافعال فان فعل الحمد

بمعنى الانتهاء فاذا قلت احمد الله اليك كان معناه أنه ي حمد الله اليك وفعل المدح يقع على

صريح المنعول تقول مدحت زيدا كضربت زيدا اه (٣) ولا ترتيب في الحمد والمدح اه

كذلك لما قوله ومناسبته في المعنى ، وانما ما رتبته عليه من وجه العدول عن الموافقة اليها

ولكن التعريف تاماً حيث اريد الموافقة في المعنى وفي الحروف الاصلية وانه اريد

بالموافقة الامران ولو قال وانما صرح بقوله في حروفه الاصلية لثلاثتهم أنه اريد الموافقة

في المعنى فيشمل المترادفين فكان أقل محذوراً من عبارة الخراج ، وشارح المختصر ومحشيه لم

يتعرضا لخراج المترادفين وكأنه لما ذكرناه من عدم دخولهما (قوله) لخراج المتجانسين ،

يريد بالجناس الجناس التام لاغيره من سائر انواعه لانه الذي يشترك الكلمتان في حروفه

مثل يوم تقوم الساعة مع قوله ما لبثوا غير ساعة ولو لم يقيدهم بعبارة لورد جناس الاشتقاق

نحو قائم وجهك للدين القيم فانه داخل في حد الاشتقاق ، نعم يرد عليه جناس الاشتقاق التام مثل (يحيى

لدى يحيى بن عبد الله) فانهما متناسبان في المعنى وهو الحيوة التي اخذا منها كتناسب ضارب وضرب

في ذلك فمن مثل للمتجانسين الخارجين بذلك فقد وهم ، هذا تقرير كلام الشارح والحق ان

المتجانسين ان كانا من جناس الاشتقاق داخلان في الحد وكانا من قسم التام منه فقد خرجا

من قوله الاصلية لانه لا يشترط فيه اصلية الحروف بل حقيقة ما تماثل ركناه انقطاعاً أو خطأ

وسواء كانت اصلية أو زائدة أو منهما نعم ما كان حروفه اصلية مثل ما لو فرض ان يحيى ويحيى

اصول كلها كان داخل في رسم الاشتقاق لاجراً ولا في ذلك وأما غير التام فلا دخول

له لعدم الموافقة في الحروف على ان الواضح ان الجناس غير داخل في الرسم أصلاً فلا يحتاج

الى اخراجه لانه لا رد فيه فلا فرع ولا أصل مثل ساعة والساعة وأما جناس الاشتقاق فهو

داخل في الرسم لا وجه لاجراجه فلو قال بدل قوله لخراج المتجانسين والرسم شامل للتام

من جناس الاشتقاق لكان أولى ولم يتعرض شارح المختصر للجناس خروجاً ولا دخولا

(قوله) وعدل عن الموافقة في المعنى الخ ، العدول عنه عبارة المختصر لانه قال المشتق ماوافق

أصلاً بحروفه الاصول ومعناه ، ان قيل الاتفاق في الحروف الاصلية يقضى بالموافقة في المعنى

فانه مدلول للمساواة فلا حاجة الى قيد لمناسبته بل يكون لاغياً لانا نقول دلالة الموافقة في

الحروف على الموافقة في المعنى الترابية وهي مهجورة في التعاريف (قوله) الاشتقاق

الكبير ، الاشتقاق أنواع ثلاثة صغير وهو المراد هنا وكبير وأكبر ولا يتضح البحث الا بعرفة

الثلاثة فالصغير هو ما اعتبر فيه موافقة المشتق للاصل في معناه بان يكون فيه معنى الاصل وحده

أومع زيادة مع الاتفاق في الحروف الاصول وترتيبها والكبير ما اعتبر فيه الموافقة فيها لا الترتيب

مع المناسبة في المعنى والأكبر ما اعتبر فيه تناسب الحروف مخرجاً مع التناسب في المعنى

(قوله) يشعر بالتفريع، لما ذكر في شرح الجمع من أن معنى رد لفظ إلى آخر بات يجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً والمدح والحمد لافرعية لاحدهما عن الآخر فيخرج ذلك بقيد الرد (قوله) فإن اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه، أي في المعنى كما هو مقتضى قول ابن الحاجب بتغيير ما أي في المعنى كما ذكره في شرح المختصر قال الشريف وكأن من اشترط التغيير في المعنى نظر إلى أن المقاصد الأصلية من الالفاظ معانيها وإذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واحد بحسب المعنى وإن أمكن بحسب اللفظ ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والأخذ من حيث اللفظ (قوله) وكذا، أي يكون الاشتقاق أعم (قوله) في بعض مصنفاته، هو شرح المفصل (قوله) لأنه، علة لكون الاشتقاق أعم والضمير يعود إلى العدل أي لأن العدل (قوله) مع أن الأصل البقاء عليها، أي على الصيغة المأخوذ منها (قوله) ولذلك صرح، يعني ابن الحاجب حيث قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة (قوله) ولابد من تغيير في اللفظ، «اعلم» أنه قد زيد في حد ابن الحاجب للاشتقاق بتغيير ما فجملة الشراح على أن المراد التغيير في المعنى لافي اللفظ إذ الاصالة والفرعية في حده لا يتصوران إلا بالمغايرة بينهما في اللفظ فلو أريد التغيير في اللفظ لعزى هذا القيد عن الفائدة وإما مع الحمل على التغيير في المعنى فقائده إخراج المقتل مع القتل فليس أحدهما مشتقاً من الآخر لاتحادهما في المعنى وأما المؤلف عليه السلام فإنه ذكر قوله ولا بد من تغيير بعد تمام الحد كما ذكره صاحب الجمع لفائدة وهي تفريع التقسيم المشار إليه بقوله أما زيادة حرف الخ عليه فصيح ﴿٢٠٦﴾ حمله على التغيير في اللفظ ولا يضر اشعار لفظ الرد بالفرعية والاصالة

رد لفظ إلى آخر يشعر بالتفريع (١) «فإن قلت» ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف قلنا المشهور أن العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فإن اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان والا فلا اشتقاق أعم وكذا إن كان في العدل مغايرة في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لأنه أخذ صيغة من صيغة أخرى مع أن الأصل البقاء عليها، والاشتقاق أعم من ذلك (٢) فالعدل قسم منه ولذلك صرح بالاشتقاق ثلاث من ثلاثة ثلاثة (٣) ولا بد من تغيير (٣) في اللفظ تحقيقاً وهو ظاهر أو تقديراً (١) وبه يخرج نحو المقتل مصدراً فإنه لا يسمى مشتقاً من القتل لاتحادهما معنى اه (٢) أي من العدل لأن كل معدول مشتق ولا عكس على هذين الوجهين اه (٣) ذكر هذا بعد تمام الحد تهديد لقسمة التغيير إلى ما يحتمله من الأقسام كأنه قد علم من التعريف أنه لابد من تغيير ما في اللفظ وذلك منقسم إلى كذا وكذا اه

في كلامه عليه السلام لحصول ما ذكرنا من الفائدة بذكره فتأمل حتى لا تنوهم أنه غفل عما في شرح المختصر فتعترض عليه بأنه مع حمله على التغيير في اللفظ عار عن الفائدة والله أعلم «فإن قلت» من أين يخرج المقتل مع القتل في عبارته عليه السلام قلت لعله يخرج بقوله رد لفظ إلى آخر لما عرفت من أن الرد يشعر بالتفريع وليس أحدهما فرعاً على الآخر لاتحادهما

(قوله) اعلم الخ، قال ابن الحاجب مسألة المشتق موافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه وقد يزداد بتغيير ما قال النيسابوري في الرفو شارحاً لكلامه أي وقد يزداد في التعريف قيد آخر وهو بتغيير ما ولو اعتبارياً كالعدل بمعنى العادل من العدل بمعنى المصدر والتغيير إنما يكون بزيادة حرف أو نقصانه أو بزيادة حركة أو نقصانها فهذه أربعة تغاير بسيطة والمركبة لا تزيد على أحد عشر، ستة ثنائية هي زيادة الحرف مع نقصانه، أو مع زيادة الحركة أو مع نقصان الحركة مع زيادة الحركة أو نقصانها، ونقصان الحرف مع زيادة الحركة أو نقصانها. وزيادة الحركة مع نقصانها. وأربعة ثلاثية هي ما تبقى بعد كل واحد من الأربعة البسيطة. وواحد رباعي فجموع التغيير إذا خمسة عشر. أمثلة البسائط كاذب من الكذب زيد الف. خف من الخوف نقصان حرف. نصر من النصر زيدت حركة. الضرب من ضرب عند الكوفية نقص حركة. الثلاثيات زيادة الحرف مع نقصانه نحو مسلمات زيدت الف وتاء للجمع ونقصت تاء الوحدة. زيادة الحرف مع زيادة الحركة نحو ضارب من الضرب زيد الألف وكسرت الراء: زيادة الحرف مع نقصان الحركة عاد من العدو زيدت الألف ونقص حركة الدال. نقصان الحرف مع نقصان الحركة غلا من الغليان حذفت الألف والنون وحركة حرف العلة. زيادة الحركة مع نقصانها حذر من الحذر وزيدت كسرة الدال وحذفت فتحتها. الثلاثيات نقصان الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها. عدمن وعد نقص الواو وزيدت كسرة العين ونقصت فتحتها. زيادة الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها ضرب من ضرب زيد الف وكسرة الراء ونقصت فتحة الضاد. زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة كال من الكلال زيد الألف قبل اللام ونقص الألف بعدها

(قوله) وكل منهما اما زيادته واما نقصانه ، فهذه أربعة أقسام بسائط وأقسام التركيب منى ستة وثلاث أربعة ورباع واحد والمؤلف عليه السلام قد فصل الكلام وحقق المقام بإيراد ما ذكره في الجواهر (قوله) ومع التركيب ثنا ، بيان ذلك زيادة كليهما أو نقصانهما زيادة الحرف مع نقصان الحركة أو مع نقصان الحرف . زيادة الحركة مع نقصان الحرف أو مع نقصان الحركة فهذه ستة وسياتى ذلك (قوله) وثلاث ، وبيان ذلك زيادة الحركة مع نقصان كليهما زيادة الحرف مع نقصانهما . نقصان الحركة مع زيادة كليهما . نقصان الحرف مع زيادتهما . (قوله) ورباع ، وهو واحد فقط (قوله) وسفر اسم جمع الخ ، في الجواهر كما في الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين (قوله) من العدد ، في الجواهر عاد التشديد من العد (قوله) ونقصان الحركة ، للدغام (قوله) وكل ، بالتشديد (قوله) ونقصان الالف ، يعنى بين اللامين (قوله) وفتحة العين ، وهي اللام فانها نقصت الحركة للدغام ذكره في الجواهر

ونقصت حركة اللام الاولى . زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة خاف من الخوف زيد الالف وحركة الفاء ونقص الواو . الرباعي ارم من زيد الالف

كما في طلب من الطالب فتقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر ، والتغيير اما بحرف واما بحركة وكل منهما اما زيادته واما بنقصانه ومع التركيب ثنا وثلاث ورباع (١) يرتقى الى خمسة عشر وذلك بان تضرب الزيادة والنقصان في ثلاثة الحرف والحركة ومجموعهما فتحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب الثلاثة الاولى في الثلاثة الاخيرة فتحصل تسعة وقد شمل ذلك قوله (اما زيادة حرف وحركة او ايها) يعنى زيادة حرف فقط او حركة فقط فهذه ثلاثة اقسام (او نقصان احدها فقط) يعنى نقصان الحرف والحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة فالضمير في احدها يرجع الى الثلاثة الاقسام وهذه ايضا ثلاثة اقسام (او نقصان احدها معه) اى مع ثبوت احدها وهذا يشمل نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادة الحركة ونقصان الحرف مع زيادتهما ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانهما مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادتهما مع زيادتهما وهذه تسعة اقسام ، فواقع التغيير فيه بواحد اربعة (ككاذب) من الكذب بزيادة الحرف (ونصر) من النصر بزيادة الحركة (وذهب) من الذهاب بنقصان الحرف (وسفر) (٢) اسم جمع من السفر بنقصان الحركة ، وواقع التغيير فيه باثنين ستة مثل (ضارب) من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة (وصاهل) من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو الياء (وعاد) من العدد بزيادة الحرف ونقصان الحركة (وخذ) امر من الاخذ بزيادة حركة الحاء ونقص الفاء (وحذر) من الحذر بزيادة الحركة وهي كسرة العين ونقصانها وهو فتحها (وجال) فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف اى جنسه وهو الالف والنون والحركة وهي حركة العين (و) ما وقع التغيير فيه بثلاثة اربعة مثل (راحم) من الرحمة فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسر الحاء ونقصان الياء (وموعد) من الموعد بزيادة الميم وكسر العين ونقصان فتحة الفاء (٣) (وكل) من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف وفتحة العين (وقبل) من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو (و) ما وقع التغيير فيه بأربعة واحد مثل (كامل) (٤) من الكمال فانه وقع فيه بزيادة الالف

- (١) ثنا حيث التغيير باثنين وثلاث حيث التغيير بثلاثة ورباع حيث التغيير بأربعة اهـ
- (٢) والضرب عند الكوفيين اهـ فصول بدايع (٣) أى فاء الكلمة التي هي الواو من الوعد اهـ
- (٤) وادم من الرمي ، والنقص لعارض لا ينفي المشاركة في الاصول لانه حكم في الثبوت اهـ من فصول البدايع

وحركة الياء وكسرة الميم ونقص الياء وحركة الراء انتهى بافظه

وكسرة العين ونقصان الالف وفتحها ﴿مسئلة﴾ اختلاف (في معناه (١) الحقيقي) أي في المعنى الذي وضع له المشتق على (ثلاثة) أقوال أولها وهو قول الجمهور (٢) (اشتراط بقاء المعنى) فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب (و) ثانيها هو قول

(١) على تقدير مضاف أي في بقاء معناه (*) جعل بعضهم محل الخلاف فيما إذا لم يطرأ على المحل ما يناقضه كالقتال والسارق فيبقى صدق المشتق على قوله فإذا طرأ عليه ما يصادده واشتق له منه اسم غير المشتق الأول فحينئذ لا يصدق المشتق الأول قطعاً كاللون إذا قام به البياض يسمى أبيض فإذا اسود لا يقال في حالة السواد أنه أبيض بالاجماع وهذا متجه وكلام الامدى في أثناء الحجاج يدل عليه وان كان الجمهور أطلقوا الخلاف هذا كلام الزركشى في شرح المنهاج قال فيه والحق ان اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب البتة بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لا يعرض له الزمان كما هو شأن الاسماء كلها وإذا لم يدل على الزمان الأعم من الحال فلان لا يدل على الحال الاخص منه أولي وانما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا زيد ضارب أنه ضارب في الحال فاعتقدوا ان هذا دلالة اسم الفاعل عليه وهو باطل لانك تقول هذا حجر وتريد انساناً فيفهم من الحال أيضاً مع ان الحجر والانسان لا دلالة لهما على الزمان اه وهذا من تحقيق والد المصنف اه (٢) نقل في جمع الجوامع عن الجمهور قولاً رابعاً هو اشتراط بقاء المعنى ان امكن والا فآخر جزء اه

(قال) اشتراط بقاء المعنى «اعلم» أنه وقع في كتب الاصول اجمال في ترجمة هذه المسئلة لا ينبغي، تحقيقه ان الاشتقاق اما بمعنى النبوت كطويل وأسود ونحوهما مما هو من الطبايع فبقاء المعنى مأخوذ في مفهوماتها ذهنياً وخارجياً لاشتقاقها من المصدر في التحقيق وان كان بمعنى الحدوث ماضياً لعدم البقاء مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط البقاء في المشتق، أو مستقبلاً لعدم وجود المعنى مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط وجوده في المشتق فضلاً عن بقاءه هذا خلف، أو حالاً فيشترط البقاء على حد ما اشترط في المشتق منه وقد عرفت أنه لا حقيقة للحال وانما هي أجزاء من الماضي ومن المستقبل وهذا التفصيل عرفت وجود المعنى وبقاءه في المشتق وعده هما فيه ويؤيده تحقيقاً وتقريراً في المشتق بمعنى الحدوث فنقول ان اسم الفاعل ونحوه ذات لها الوصف المأخوذ من الفاعل فعنى عالم ذات لها الوصف المأخوذ من العلم ونحوه ضارب وقائم فقولنا لها الوصف اما ان يكون قد ثبت لها وتحقق أو سينتج فالثاني مجاز اتفاقاً والاول اما في أول أحوال الحقيقة وهو المسمى بالحدوث في عرف المتكلمين واماني ثاني الاوقات فما بعدها وهو المسمى بالبقاء عندهم أيضاً فلاول هو الذي أراده أهل الاصول بقولهم حال المباشرة وليس المراد بالمباشرة مزاولة الفعل قبل ان يتحقق مسمى اسمه ويتضح لك ذلك في مثل عالم فانه لا يقال عالم في أول أحوال النظر حتى ينصف بالعالم وكذلك ضارب لا يتحقق فيه الحقيقة حتى يتحقق مسمى الضرب فليتناهمل، اذا عرفت هذا وقد علمت ان الكلام انما هو على الكليات قلنا هنا كليات ثلاث اسم فاعل تحقق في أول أوقاته واسم فاعل بمعنى المستقبل والاول حقيقة والثاني مجاز اتفاقاً والثالث اسم فاعل في ثاني أوقات الوجود فما بعدها وهو محل الخلاف والحق انه حقيقة لانه ذو الوصف الواقع المحقق في أول الاوقات سواء ولانه لو لم يرد بالحقيقة الا في أول الاوقات لما أمكن الاستعمال حقيقة قط لان الواحد من الاوقات لا يتسع للتعبير فيه على أنه لا حال بالنسبة الى حدوث الاتصاف لان آن الاتصاف متأخر عن آن سببه فحال المباشرة لا يصدق الوصف وفي الوقت الثاني أعني أول أوقات السبب قد صار ماضياً بالنسبة الى حال الاتصاف فان أرادوا

(قوله) في المتن في معناه الحقيقي ثلاثة، في العبارة ايها ان المراد في بيان معناه الحقيقي ثلاثة لاسيما مع قوله في الشرح أي في المعنى الذي وضع له المشتق وليس كذلك اذ لا يلزم قوله اشتراط بقاء المعنى اذ يكون المعنى في بيان معناه أقوال هي اشتراط البقاء وعدمه الخ وليس ذلك هو المراد وعبارة ابن الحاجب وشرح كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذهب، أحدها اشتراطه وثانيها ثقيفه وثالثها أنه ان كان البقاء ممكناً اشترط والا فلا وهي عبارة يظهر بها ما قصد المؤلف عليه السلام (قوله) بقاء المعنى، أي المعنى المشتق منه فاللام للعهد اشارة الى قوله سابقاً ومعناه

(قوله) وليس ذلك هو المراد، يقال الاختلاف في الاشتراط هو اختلاف في معناه الحقيقي فلا يرد ما ذكره اه ح عن خط شيخه (قوله) أي المعنى المشتق منه، أي المعنى الذي للمشتق منه اه ح عن خط شيخه (قوله) اشارة الى قوله سابقاً، في أول الفصل في تحقيق الاشتقاق من قوله ومناسبتة في المعنى اه

ابي علي وابي هاشم وابن سينا (عدمه) اي عدم اشتراط البقاء فيكون الضارب حقيقة ايضاً فيمن قد ضرب (١) قبل وهو الان لا يضرب (و) نالها التفصيل وهو عدم اشتراط البقاء (في غير الممكن) بقاؤه كمتكلم ومخبر (٢) واشتراطه في ممكن البقاء كقائم وضارب وقول رابع للامدى لم يذكر في المختصر وهو انوقف (٣) في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق (٤) على انه حقيقة في المباشر

(١) كلام الامام في الحصول مصرح بانه بحث لم يقل به احد فانه أورد من جهة المانع انه لو كان وجود المعنى شرطاً في كون المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة في شيء أصلاً لان الكلام اسم لجملة الحروف المركبة ويستحيل قيام جملة المتكلم بضرورة انه لا يمكن النطق بالجملة دفعة بل على التدريج مع أنه يقال زيد متكلم ومخبر والاصل في الاطلاق الحقيقة ثم قال فان اجيب بانه لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن الحصول فاما اذا لم يكن كذلك فلا قلنا هذا باطل لانه لم يقل بهذا الفرق واحد من الامة هذا لفظه اه زركشى على الجمع (٢) قوله كمتكلم ومخبر ، بما لا يمكن بقاء معناه اذا لا يتصور حصوله بحصول أجزائه في حين واحد فانها حروف تقتضى أولاً فأولاً ولا يجتمع في حين فقبل حصولها لم يحصل المعنى وبعد حصولها قد انقضى فحينئذ لا يعتبر بقاء المعنى لكونه حقيقة فيكون بعد انقضائه لتعذر حصوله في حين واحد حتى يمكن اعتباره فيه واما في غيره مما يمكن بقاء المعنى فيه ويجتمع في حين كضارب ونحوه فيعتبر بقاء المعنى فيه فيكون في وقته حقيقة وبعد انقضائه مجاز اه من شرح السيد عبد الرحمن (٣) قال في العبد كأن ميل المصنف الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب عنها اه (٤) منع دعوى الاتفاق امامنا انقسم بن محمد في الأساس وروى القول بالحقيقة فيه عن بعض أهل اللغة العربية وابي هاشم ومنع اختصاصه بالحال مستنداً له بانه مشترك بين الثلاثة كالمضارع بين الحال والاستقبال فالقرينة فيه مخصصة لادافعة قلت ويكشف عن ذلك ما صرح به أئمة الوضع من ان المشتقات وضعت باعتبار امر عام فهو كما وضع الامر عام أعني نحو رجل للماهية بشرط شيء كما تقدم لك في تحقيق الوضع واذا كان الوضع باعتبار الماهية لا بشرط وجودها كان كل من الثلاثة حقيقة ومدعي الجواز لا دليل له ويلزمه قول الاشعري أنه لا تكيف حقيقة الاحال الفعل اه جلال

(قوله) كمتكلم ومخبر ، مما هو مأخوذ من المصادر السبالية وسيأتي بيان ذلك في كلام المؤلف (قوله) لم يذكر في المختصر ، أي مختصر المؤلف لا مختصر المنتهى كما قد يتبادر الى الذهن

(قوله) من المصادر السبالية ، أي التي لا ثبوت لاجزائها كالتكلم والحركة اه ح زيادة يسيرة (قوله) وسيأتي بيان ذلك في كلام المؤلف ، حيث قال في شرح قوله لصحة الاطلاق ماضياً وثانياً بان اشتراط بقاء المعنى الخ اه ح

بالمباشرة مباشرة السبب فليس حينئذ اسم فاعل حقيقة لانه لما يتصرف وان أرادوا أول أوقات السبب فلا فرق بينه وبين ما بعده في أنه بالنسبة اليهما ماض فتدبر فهو تحقيق حقيق بالقبول ، وقد أورد الجمهور على من لم يشترط البقاء أنه يلزم ان يقال للمؤمن الذي كان كافراً كافراً فيلزم ان أكابر الصحابة كفار حقيقة وان يقال لحر كان عبداً عبداً ولغنى كان فقيراً فقيراً ونحو ذلك ، واجيب بانه ملزم وانما منع الشرع عن اطلاق كافر على المؤمن بحديث من قال لامته يا كافر فقد بايها اجدتها بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقد منع الشرع عن اطلاق ما هو حقيقة وصدق ، كنع ، ان يدعى ذو العاهة بما فيه فلا يقال لكريم العين يا أعور مع انه حقيقة وصدق ، وبجواب آخر وهو ان مثل مؤمن وكافر وان كان في الاصل مشتقاً فقد صار اسماً وانخلع عنه معنى الحدث فهو كالجوامد ، وبجواب آخر وهو ان كلا منهما صار اسماً لضده فيمتنع تسميته باسم ضده بخلاف ضارب مثلاً فليس لمن لم يضرب اسم يخصه ، وقد اورد على اشتراط البقاء انه يطلق لفظ عالم ومؤمن على النائم والغافل وليس

مجاز في المستقبل واما الماضي فجاز على الاول حقيقة على الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاؤه، احتج اهل المذهب (الاول) ((١)) بأنه لو كان حقيقة فيما انقضى (٢) لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في الحال فيصح مطلقاً لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ماض فيصدق ليس بضارب مطلقاً لان المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم (٣) وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار (١) اقبال بكونه بعد انقضائه مجازاً اه (٢) يريد لو كان المشتق اطلاقه حقيقة بعد انقضاء معناه ففي العبارة خفاء اه (٣) ضرورة حصول الجزء في ضمن الكل فيصح مطلقاً فانه علامة المجاز اه جفاف

(قوله) وصحة النفي دليل المجاز
هذه المقدمة بيان للملازمة في قوله
لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح
نفيه في الحال كما صرح بذلك في
الجواهر حيث قال اما الملازمة
فلان صحة نفي المعنى الحقيقي
مطلقاً في نفس الامر من خواص
المجاز انتهى ولو قدمت هناك
لكان أظهر ولعل الحامل للمؤلف
على تأخيرها المحافظة على ان يتصل
بها قوله لصحة النفي الخ

مباشرين للمعنى، وأجاب الجمهور بأنه مجاز باعتبار ما كان عليه فالزموا ان قولنا محمد رسول الله مجاز وأنه اذا اريد تحقيقة وجب ان يقال كان رسول الله، وانت بعد التأمل لما قاله الفريقان تعرف الاقرب الى الصواب «واعلم» أنه قد اختلف في الحال في قولهم اسم الفاعل حقيقة في الحال اتفاقاً فالمصنف فصره بحال المباشرة كما عرفت وعبر عنه في جمع الجوامع بحال التلبس وهو في معنى المباشرة، وقال القرافي المراد به حال النطق، وأورد اشكالا حاصله ان من اتصف بازنا والمرقة والاشراك مثلاً بعد زول قوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فقطعوا واقتلوا المشركين ونحوها من النصوص فن أتى بابها في زمانها مثلاً فاما تناوله النصوص مجازاً لاحقيقة لان اطلاقها عليه اطلاق قبل الانصاف بمعنى مشتق منه وقد قام الاجماع على ان النصوص تناوله حقيقة، وأجاب عن الاراد بان الخلاف في المشتق اذا كان محكوماً به نحو زيد مشرك وعمرو سارق لا اذا كان محكوماً عليه نحو والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فقطعوا فانه يكون حقيقة في الماضي والحال والاستقبال وزعم انه لا خلاص عن الاشكال الا بهذا الجواب، والمحققون من بعده اختلفوا فمنهم من قرر كلام القرافي وخصص الخلاف بالمحكوم به ومنهم من ابقى الخلاف على عموميه في محكوم به ومحكوم عليه وخالف القرافي في تفسير الحال فقال المراد به حال التلبس لاحال النطق وهذا جواب السبكي الكبير واختاره ولده في جمع الجوامع وضمنه متن الجمع، ومنهم من قال الآيات مراد بها الثبوت وقد انسلخ المشتق عن معنى الحدوث، قلت ولا يخفى ان جواب القرافي بالترقية بترقية بلا دلائل فليس عليها تعويل اذ الكل من محكوم به ومحكوم عليه مشتق من فعل لمن قام به على انه ينافي ما زعمه ما قاله ائمة النحويين ان نحو اقام زيد يجوز ان يكون كل واحد محكوماً عليه او محكوماً به فلا فرق في معناه فيهما والخلاف جار فيه عليهما ايضاً، واما جواب السبكي وهو رأى الجمهور كما عرفت من ان المباشرة والتلبس بمعنى وان اسم الفاعل حقيقة في حال التلبس والمباشرة لا غير فانه يقتضى ان لا يدخل تحت حكم الآيات الا وهو مجاز ضرورة ان لا يقام عليه الحد حال المباشرة اتفاقاً فاذا عرفت هذا فجواب السبكي الذي دفع اراد القرافي لمفعول بل زاده توريكاً واما قول من قال اسم الفاعل في الآيات قد انسلخ عن الحدث وصار اسماً كالجوامد فكلام بارد فانها لم تسق الآيات الا فيمن تجد له الانصاف بازني والمرقة ونحوها لا بان هو اسم له قطعاً بل من كان اسماً له ولم يحدث منه معناه كن سمي سارقاً ولم تقع منه السارقة لا يدخل تحت الآيات قطعاً وبعد ان تقرر لك هذا فالتحقيق ان اسم الفاعل في الآيات ونحوها فعل في صورة الاسم لما صرح به ائمة النحويين ان الاسم موصوله وصلتها اسم فاعل او اسم مفعول وقرره المحقق الرضى في شرح الكافية اتم تقرير شعني الزاني الذي

(قوله) ان أردت أنه ظرف للنفي الخ ، أي أن أراد المستدل أنه ظرف للنفي وسلم له ذلك انتهض استدلاله لكنه ممنوع ، وببيان انتهاضه ان النفي المقيد بالحال أخص من النفي مطلقاً فيلزم من وجود الاخص وجود الأعم وهو النفي مطلقاً وهذا قول المؤلف عليه السلام أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب وصحة النفي دليل المجاز ﴿٢١١﴾ فيكون اطلاق اسم الفاعل على غير

بقوله (لصحة النفي (١) مطلقاً لصحته في الحال) والجواب (٢) ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس (٣) بضارب فهذا ممنوع (٤) بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للنفي كضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقاً لان الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقاً ونفي الاخص لا يستلزم نفي الأعم وان شقي الترديد اشار بقوله (ورد بالمنع هـ)

(١) أي نفي ما انقضى (٢) قوله والجواب الخ ، حاصله الفرق بين النفي المقيد ونفي المنيد بان الاول يستلزم وجود المطلق وذلك لأنه خاص اعتبر من حيث وجوده ولا كلام في ان وجود الخاص يستلزم وجود العام لحصوله أي العام في ضمن الخاص والثاني نفي شيء مقيد فهو أي النفي خاص ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وهو ظاهر مثل الانسان والحيوان فان وجود الانسان يستلزم وجود الحيوان ولا يلزم من عدمه عدم الحيوان اذ قد يكون النفي عنه الانسانية قرساً والله أعلم اهـ من خط قال فيه من خط سيدي صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم زيادة مفيدة (٣) يعني لم يحصل منه ضرب اهـ (٤) بل هو ضارب فلا يترتب عليه قولك فيصدق انه ليس بضارب مطلقاً الذي هو دليل المجاز فلا يثبت للنفي وهو مجازة غير المباشر اهـ (*) ولأنه يلزم من الاحتجاج بصحة النفي مطلقاً لصحته في الحال لان المقيد أخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الأعم الاحتجاج بصحة النفي للماضى لمن لم يتصف به في الماضى واتصف به في الحال الذي وقع الاتفاق على انه حقيقة فيه وذلك بانه اذا صح النفي للماضى صح النفي مطلقاً ﴿١﴾ لصحته في الماضى لان النفي في الماضى مقيد فهو اخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الأعم وصحة النفي دليل على المجاز فلا يكون حقيقة في الحال وقد وقع الاتفاق انه حقيقة فيه وانما الخلاف في غيره اهـ من خط الحسن بن محمد المغربي ﴿٢﴾ وذلك لانه يصدق في الحال انه ضارب لضربه في الماضى بدعوى انه حقيقة في الماضى اذ من ضرب في الماضى وقتنا ان اطلاق ضارب في حقه حقيقة يصدق عليه انه ضارب في الحال بمعنى انه موصوف حقيقة بضربه في الحال لضربه في الماضى اهـ من خط رحمه الله (هـ) أي منع صحة النفي مطلقاً لصحته في الحال اهـ

زنى او الزنى والسارق الذي سرق او يسرق لان اسم الفاعل بمعنى الفعل الخبرى ماض او مستقبل لان صلة الموصول جملة خبرية وصرح النحاة ايضاً بان اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة الا اذا دخله اللام الموصولة لانه يصير فعلاً في صورة الاسم وهو حينئذ في الازمنة حقيقة ماضياً كان او حالاً او استقبالياً وبهذا ينحل الاشكال ويظهر لك انه لابد من تقييد محل النزاع في المسئلة باسم الفاعل المجرد عن اللام الاسمية واسم الفاعل الخلى باللام الحرفية الاول لكونه فعلاً في صورة الاسم والثاني لكونه منسلخاً عن الحدث وذلك كلفظ المؤمن والكافر كما قرناه

تحقيق المقام ولعله يمكن حمل ما ذكره المؤلف عليه السلام عليه بان يكون مراده بقوله بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب يعني في جميع الاوقات لفهم الدوام لغة من الاطلاق فيستقيم الجواب بقوله فهذا ممنوع يعني يمنع صدق ذلك لغة بل هو عين النزاع والله أعلم فتأمل

(قوله) لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح في المستقبل ، ظاهر العبارة ان قوله فيما مضى وفيما يستقبل ظرف للاطلاق وليس كذلك اذ المراد أنه لو صح الاطلاق حقيقة في حال التكلم باعتبار ثبوت المعنى المشتق منه فيما مضى وعبارة عليه السلام لا تؤدي هذا المعنى الا بتكافؤ قول المراد بما مضى وما يستقبل المشتق الذي مضى والذي يستقبل لا الزمان الذي مضى والذي يستقبل ويكون المراد بقوله فيما مضى باعتبار المشتق الذي مضى كما في قولهم مادل على معنى في نفسه وعبارة شرح المختصر وحواشيه لوصح الاطلاق حقيقة باعتبار ثبوت المعنى قبل حال الاطلاق لصح الاطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذي بعده (قوله) بيان الملازمة أنه ، أي الاطلاق يصح باعتبار ثبوته أي المعنى في الحال أي حال الاطلاق (قوله) في المصحح ، أي مصحح الاطلاق حقيقة (قوله) لم يصح ٢١٢ الاطلاق في الماضي ، يرد على هذه العبارة ما عرفت من الاعتراض والتأويل

أو عدم الاستلزام) احتجوا ثانياً بأنه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى (١) لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح اتفاقاً ، بيان الملازمة أنه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقاً فقيد في الحال ان اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق (٢) في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل ، والجواب انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتباره غيره وهاهنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه في الماضي او في الحال (٣) ، القائلون بالمذهب (الثاني) (٤) وهو عدم اشتراط البقاء احتجوا أولاً بقوله (لصحة الاطلاق ماضياً) فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب امس واصل الاطلاق الحقيقة ، وثانياً بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق وضعه (٥) في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض وذو الاجزاء لا يكون موجوداً من دون وجود اجزائه كلها فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعبارة قد انقضت وهذا ما اشار اليه بقوله (والامتناع في مثل متكلم) والجواب عن الاول

وعبارة الشريف لم يصح الاطلاق باعتبار الثبوت الذي قبل الحال لانقضاء المصحح وهو قيد كونه في الحال (قوله) وهو خلاف المفروض ، اذ المفروض صحة الاطلاق مع انقضاء المعنى عند المخالف أعنى من لم يشترط البقاء (قوله) وان لم يعتبر ، أي قيد الحال (قوله) صح في المستقبل ، اذ يبقى الثبوت في الجملة مصححاً للاطلاق فتحقق الصحة باعتبار الثبوت الذي بعد الحال لتحقق المصحح المذكور (قوله) وهو تحقق صدور الضرب عنه الخ ، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب واذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم ما ذكرتم اذ قد يناقش بان لفظ ثبت ظاهره الاختصاص بالماضي فلا يكون مشتركاً بينه وبين المستقبل (قوله) احتجوا أولاً ان قوله

(١) قوله لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى الخ ، مناه لوصح اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل فيما مضى من الزمان قبل زمان الاطلاق وعبارة المؤلف لا تؤدي هذا المعنى الا بتكافؤ (٢) أي اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل في الماضي (٣) دون المستقبل اذ لم يحصل صدور ضرب فيه فترقاً فكيف يصح الاطلاق في المستقبل حقيقة اه (٤) وهو القائل بكونه حقيقة اه (٥) قال القرشي في العقد محتجاً بقول أبي هانئ ، لنا ان قولنا متكلم انما يكون حقيقة بعد تقضى الكلام وكذلك المخبر وكذلك المؤمن يسمى مؤمناً حقيقة في حالة السهو والنوم بل في حال الموت وكذلك الذي اه

فلا يختلف اهل اللغة الخ ، احتج في شرح المختصر بوجهين اجماع اهل اللغة على صحة الاطلاق ماضياً واجماعهم على انه اسم فاعل والمؤلف عليه السلام اقتصر على الاول لأن اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة بأي معنى كان ويكتفي لذلك كونه فاعلاً في الجملة ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً كما ذكره السعد (قوله) تحقق وضعه ، أي وضع اسم الفاعل (قوله) مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض ، حاصله المشتقات من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم والخبار اذ لا توجد دفعة بجملة الافعال التي توجد دفعة في آن واحد كيوجد ويعلم

(قوله) باعتبار المشتق ، أي معنى المشتق الذي مضى فاعله بتقدير مضاف اه احمد بن صالح بن ابى الرجال ح (قوله) أي مصحح الاطلاق حقيقة وهو اعتبار الثبوت اه

(قوله) يمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينبغي الاشتراط ، أي ينبغي اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة هذا الجواب منع لاستلزام الدليل المذكور وهو صحة الاطلاق ماضياً للمطلوب وهو كون المشتق حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل لان انتفاء اشتراط بقاء المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه فكانه الاشتراط على اللزوم أعنى كونه حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل لان انتفاء اشتراط بقاء المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه فكانه قال والجواب بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً يلزم منه كونه حقيقة فيه وهذا أعنى كونه منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب هو الذي في الجواهر حيث قال الجواب منع استلزام الدليل المذكور لكونه حقيقة وأما السعد فجعله منعاً لنفس المطلوب أي منعاً لكونه حقيقة وأسند المنع بان الاطلاق يجوز أن يكون مجازاً في الماضي واستدل على ذلك بالاجماع على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً وجعل حاصل الاستدلال قياس الماضي على المستقبل أي كما كان مجازاً في المستقبل اجماعاً كان مجازاً في الماضي «ثم اعترض» بأنه قياس مع الفارق اذ لا يلزم من كونه مجازاً في المستقبل كونه مجازاً في الماضي لأن الدليل وهو كون الاصل في الاطلاق الحقيقة قد عارضه في المستقبل الاجماع على كونه مجازاً فيه بخلاف الماضي فان الدليل فيه سالم عن المعارض اذ لا اجماع فيه على كونه مجازاً «وأما صاحب الجواهر» فانه دفع هذا الاعتراض ليبقى الجواب سالماً فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب وبين ذلك بان هذا الدليل أعنى كون الاصل في الاطلاق الحقيقة ليس علة مستقلة في اقتضاء كونه حقيقة في الماضي اذ لو كان علة مستقلة لم يتخلف المدلول عنها لكنه قد تخلف في المستقبل بدليل الاجماع فيه على الاطلاق مجازاً وحينئذ يندفع اعتراض السعد اذ الاستدلال بالاجماع في كلام الجواهر على صحة الاطلاق في المستقبل مجاز ليس ليقاس عليه الماضي بل لبيان ثبوت تخلف الدليل عن المدلول . وأما المؤلف عليه السلام فانه حقق المقام بما لم يسبق **﴿٢١٣﴾** اليه فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمدلول كما في الجواهر ولم

يمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينبغي الاشتراط لجواز ان يكون على جهة المجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً وهذا ما اشار اليه بقوله (ورد بالمجاز لصحته آتياً) وقد يدفع (١) بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازية ضارب غداً مجازية ضارب أمس اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب الخ وهو اشارة الى ما أجاب به عليه السلام فيما سبق حيث قال وهما قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال الخ فظهر ان ما ذكره صاحب الجواهر من ان الدليل قد تخلف عن المدلول فكان غير مستقل وبني ذلك على سلامة الجواب عن الاعتراض مدفوع بما حققه المؤلف وذلك ان تخلف الحكم في ضارب غداً عن الدليل وهو كون الاصل في الاطلاق الحقيقة إنما كان لأنه لم يوجد فيه المعنى المشترك بينهما وبين المباشر للضرب المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة في المباشر للضرب موجود في ضارب أمس وهو أمس فانه موجود فيه ذلك المعنى كما عرفت فلا يلزم من مجازية ضارب أمس وبما ذكرنا تعرف ان المؤلف عليه السلام أشار بما ذكره الى تقوية المذهب الثاني هذا تلخيص ما أورده المحققون في هذا المقام مبسوطاً لما فيه من الخفاء والله أعلم (قوله) ورد بالمجاز ، أي يكون الاطلاق في ضارب أمس على جهة المجاز وقوله لصحته آتياً أي لصحة الاطلاق في ضارب غداً

(١) أي المجاز اه

فلا يجعل الاطلاق في نحو ضارب أمس عليه وقوله ولا يلزم الخ دفع لما ذكره من الاستدلال بأنه اذا اجمع على مخالفة الاصل في ضارب غداً فليخالف في ضارب أمس «ووجه» الدفع ان المعنى المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة في المباشر للضرب موجود في ضارب أمس وهو تحقق صدور الفعل منهما فقد اشتركا في ذلك فيكون حقيقة في الماضي بخلاف المستقبل . وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب الخ وهو اشارة الى ما أجاب به عليه السلام فيما سبق حيث قال وهما قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال الخ فظهر ان ما ذكره صاحب الجواهر من ان الدليل قد تخلف عن المدلول فكان غير مستقل وبني ذلك على سلامة الجواب عن الاعتراض مدفوع بما حققه المؤلف وذلك ان تخلف الحكم في ضارب غداً عن الدليل وهو كون الاصل في الاطلاق الحقيقة إنما كان لأنه لم يوجد فيه المعنى المشترك بينهما وبين المباشر للضرب المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة فيهما بخلاف ضارب أمس فانه موجود فيه ذلك المعنى كما عرفت فلا يلزم من مجازية ضارب أمس وبما ذكرنا تعرف ان المؤلف عليه السلام أشار بما ذكره الى تقوية المذهب الثاني هذا تلخيص ما أورده المحققون في هذا المقام مبسوطاً لما فيه من الخفاء والله أعلم (قوله) ورد بالمجاز ، أي يكون الاطلاق في ضارب أمس على جهة المجاز وقوله لصحته آتياً أي لصحة الاطلاق في ضارب غداً

(قوله) لاستلزام الدليل ، في نسخة بعد هذا وهو صحة الاطلاق وقوله للمطلوب في نسخة بعد هذا وهو كونه حقيقة في الماضي اه

(قوله) لأن المعتبر في مثل متكلم ومخبر «اعلم» أن مدار الجواب على الأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات نحو مخبر ومتكلم فإن الأوامر بها لا يتم لأن المستدل لا يشترط بقاء المعنى في المشتقات اذ هي محل النزاع فتكون المشتقات حقائق عنده وان لم تبق معانيها في الحال «ومحقق المقام» أن شارح المختصر أجاب أولاً بنقض اجمالى بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات ثم أجاب بما هو التحقيق في الجواب وهو ما جعله المؤلف عليه السلام هنا سنداً لل منع بقوله لأن المعتبر الخ ولفظ شرح المختصر الجواب ان اللغة لم تبين على المشاحة في أمثال ذلك والا لتعذر فعل الحال في مثل يتكلم ويخبر «قال الشريف» ما حاصله يعني لاشك في اشتراط وجود المعنى في الحال لصحة اطلاق تلك الافعال الحالية التي هي مثل يخبر ويتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة لا ممتنع وجود معانيها في الحال بعين ما ذكرتم من الدليل «وخلاصة الجواب» ان الاشتراط كما يستلزم محذوراً في مثل متكلم ومخبر يستلزم في مثل هذه الافعال محذوراً فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في مثل متكلم ومخبر، قال ولما كان هذا الجواب الزائياً حقق الشرح المقام وقال والتحقيق ان المعتبر في نحو يخبر ﴿٢١٤﴾ ويتكلم المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن الى آخر ما ذكره المؤلف وقد

عرفت مما نقلناه تحقيق كلامه عليه السلام والله أعلم (قوله) لا يتخللها فعل، لو قال لا يتخللها فصل لكان أمثل (قوله) على المشاحة أي المضايقة في أن مانقضي أجزاؤه شيئاً فشيئاً هل هو باق أم لا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالسكاية حتى أنهم يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام أنه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقضى وكذلك المتحرك مادام متوسطاً بين المبدء والمنتهى (قوله) مسألة في اشتقاق اسم الفاعل، قال الشريف انما قيد بالفاعل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر

مشترك بين الماضي والحال وعن الثاني بمنع الاستلزام (١) لان المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخللها فعل يعد عرفاً تركاً لذلك الفعل واعراضاً عنه فالتكلم والمخبر حقيقة لن يكون مباشراً للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس او سعال قليل لم يخرج عن كونه متكاملاً حقيقة فاللغة لم تبين على المشاحة في أمثال ذلك وهذا معنى قوله (ولا امتناع عرفاً) واحتجاج أهل القول (الثالث (٢)) وهم المفضلون (ظاهر) وهو حجة المشترطين للبقاء في الممكن والثاني من دليل النافين في غيره ﴿مسئلة﴾ (في اشتقاق اسم الفاعل

(١) لا ممتنع تحقق وضعه في مثل متكلم اه (٢) في شرح ابن جفاف وحجة الثالث وجوابه وهو القائل بان المعنى ان أمكن بقاءه فجاز والا يمكن بقاءه فحقيقة ظاهران مما تقدم لأن دليله على كون الممكن مجازاً بعد الانقضاء دليل الاول وجوابه وجوابه وفي كون غير الممكن حقيقة بعد الانقضاء دليل الثاني وجوابه وجوابه اه منه

(قوله) مسألة في اشتقاق اسم الفاعل لغیر ذی المعنى الخ، «اعلم» أن المعنى هنا عبارة عن المصدر الذي هو ماخذ المشتق وهو يتوقف على معنيين لا يتم الوقوف على حقيقة المسئلة الا بتعريفها، فنقول المصدر الذي يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام تحصته له هيئة هي القيام أو تحرك تحصته له حالة هي الحركة قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر كاحداث الحركة مثلاً في ذات الحدث لها وهذا هو المعنى المصدري ويسمى تأثيراً وهو المعنى

الحاجب اشارة الى ان في ضرب زيد عمراً لم يكن الا صفة حقيقية ﴿مسئلة﴾ وأنه الضرب القائم بالفاعل ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب زيد اذا نسب الى المفعول بالعرض يقال له المضروبية فضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد ولهذا أفرد المفعول الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وأفرده قسماً على حدة بناء على ان تعاق الفاعل به ليس على جهة القيام به وأخرجه عن تعريف الفاعل بقيد على جهة قيامه فلو كانت المضروبية صفة حقيقية كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم يحسن افراد ما لم يسم فاعله بالذكر ولم يستقم اخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد اذ كما ان الضرب قائم بالفاعل كذلك المضروبية قائمة بالمفعول وراعى هذه النكتة في تعريف اسمي الفاعل والمفعول فجعل نسبة الفعل الى الفاعل بطريق القيام والى المفعول على طريق الوقوع فهذا الكلام منه أيضاً مبنى على هذه الدقيقة فتأمل اه ميرزا جان ﴿مسئلة﴾ كونه صفة حقيقية اما بناء على ان الضرب عنده كيفية موجودة عيناً لا تأثيراً فان التأثير موجود كما هو المشهور عن الحكماء ولا يذهب عليك ان توجيه الكلام

بالتأمل في الفرق بين مصدر المعلوم ومصدر المجهول وإريد باسم الفاعل ﴿٢١٥﴾ معناه المشهور أو ما يتناول الصفة المشبهة

واسم التفصيل إذا كان للفاعل أيضاً (قوله) لغير ذي المعنى القائم به، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لاحتياجها إلى تأويل بأن المراد بالفعل كما ذكره بعض أهل الحواشي هو المشتق منه سواء كان معنى مصدرياً أم لا قال وقول ابن الحاجب والفعل قائم بغيره احتراز عما إذا لم يكن المشتق منه قائماً بغيره بل كان قائماً بنفسه كالتمار والحمار فانه يجوز إطلاق المشتق على شيء علم بتم مبدأ الاشتقاق به ولا بغيره فهذا مما لا نزاع فيه

لا يتوقف على ذلك بل على تقدير كونه وصفاً اعتبارياً، وتقول ان الضرب ليس له الاعمى واحد هو صفة للفاعل وليس المضروبة اذ ككون المفعول مضرورياً أو ككون الفاعل ضاربه معنى لفظ الضرب وان كان وصفاً اعتبارياً قائماً بالمفعول على ما قيل ان اوصفت بحال المتعلق وان كان وصفاً للمتعلق لكنه يصير مشكاً لثبوت وصف اعتباري للموصوف وهو كون الموصوف متعلقه كذا ولا شك أن هذا الوصف الاعتباري وهو كونه كذا ليس معنى الوصف المقروض كالحسن في حسن السلام وذلك ظاهر وعند هذا ظهر الفرق بين المصدر المعلوم والمصدر المجهول وان دفع البحث الذي ذكره قدس سره وهذا الكلام وهو استفادة

لغير ذي المعنى (القائم به) (١) (قولان) فالاعتزلة (٢) ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه (١) في حاشية ما لفظه المراد بالقيام ان يكون محلاً للفعل وأصل الخلاف بين الفريقين أنهم اتفقوا على مخالفة الحنابلة فقالوا ان الله خلق الكلام الذي سمعه موسى في الشجرة أو نحوها لأنه يتعالى أن يكون محلاً لحوادث كالحروف لاجل قدمه والتقديم لا يكون محلاً لحدوث خلافاً للحنابلة قائلين بالآية على ظاهرها وقالوا كلام الله موسى تكليماً حقيقة ولا يلزم ان محل الحادث يجب ان يكون حادثاً لا قديماً وبعد ان اتفقت الاشعرية والاعتزلة على ان محل الكلام الذي سمعه موسى الشجرة أو نحوها قالت المعتزلة فنسند الكلام إلى خالقه حقيقة وقالت الاشعرية لا يجوز اسناده إلى غير محله حقيقة وإنما يقال متكلم باعتبار الكلام التسمي أه المراد نقله (٢) فانهم جعلوا التكلم لله تعالى لا باعتبار كلامه هو بل كلام الجسم يخلفه فيه ويقولون لاعمى لكونه متكلماً الا أنه يخلق الكلام في الجسم أه عضد وذلك أنه قد ثبت اطلاق التكلم عليه وقام البرهان على امتناع قيام الكلام له فيلزم اقول بأن معنى التكلم في حقه خالق الكلام في الجسم أه

الاول مما يطلق عليه المصدر وقد يطلق على الاثر الحاصل بذلك الايقاع وهذا هو المعنى الحاصل من المصدر الذي هو معناه الاول وهو المعنى الثاني مما يطلق عليه لفظ المصدر أيضاً ثم هذا المعنى قد يكون أمراً قائماً بنفسه كالجواهر القائمة بنفسها الصادرة بالتأثير الإلهي وقد يكون وصفاً كالقيام أو كيفية كالحرارة وغيرها، والفرق بين المعنيين اللذين يطلق عليهما لفظ المصدر من أربعة أوجه أولها ان الفعل بالمعنى الاول اعتباري لا وجود له خارجاً بخلافه بالمعنى الثاني فانه أمر حقيقي موجود في الخارج، والثاني ان الفعل بالمعنى الاول يجب قيامه بذات الفاعل لامتناع قيام التأثير بغير المؤثر بخلافه بالمعنى الثاني فانه لا يجب أن يكون قائماً بالفعل لأنه أثر والأثر لا يجب ان يكون قائماً بذات المؤثر والثالث ان الفعل بالمعنى الاول يتمتع ان يكون قائماً بنفسه لوجوب كونه عرضاً بخلافه بالمعنى الثاني فانه يجوز ان يكون قائماً بنفسه كالجواهر، الرابع أن قيام الفعل بالمعنى الاول بذات الفاعل بحسب اعتبار العقل لا بحسب الخارج بخلافه بالمعنى الثاني فان قيامه بذات الفاعل بحسب الخارج هذا خلاصة ما أفاده صاحب الجواهر، اذا عرفت هذا عرفت ان المعنى المذكور يطلق على معنيين متباينين فلا يتم توارد الأدلة من الطرفين والاجوبة من الفريقين الا بعد معرفة المراد من المعنيين وتعيين محل النزاع، فنقول لا يخلو اما ان يكون نزاع الفريقين في أنه لا يجوز اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره، أو يجوز في الأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات أو في الأفعال الحقيقية التي هي الآثار الصادرة عن مؤثراتها بواسطة تلك التأثيرات فان كان النزاع في الاول أغنى الأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات فالحق ما ذهب إليه الاشاعرة من وجوب قيام الفعل بذات الفاعل وظهور فساد الأدلة التي ذكرها المعتزلة لعدم دلالتها على جواز التأثيرات بغير المؤثرات أو على جواز قيامها بنفسها بل لا تدل الا على جواز قيام الأفعال الحقيقية التي هي الآثار بغير الفاعل أو جواز قيامها بنفسها لكن غرض الاشاعرة لا يحصل بهذا القدر لأن غرضهم ليس الا اطلاق التكلم على الله باعتبار الكلام التسمي الذي هو المعنى الحقيقي القائم بذاته ولا يلزم من وجوب اتصاف الفاعل بالأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات اتصافه بالمعاني الحقيقية اللهم الا ان يثبت الكلام التسمي بغير هذا الدليل وان كان النزاع في الأفعال الحقيقية التي هي الآثار فالظاهر ما ذهب إليه المعتزلة وجواز قيام الأفعال الحقيقية بنفسها

ان ليس هنا الاعمى واحد هو مصدر المبنى للفاعل وليس للمفعول صفة أخرى غيره بل ليس الا ذلك الوصف اعتبر به العرض بالقياس إلى المفعول من كلام ابن الحاجب مما تعطن له بعض المحققين وأورده في تعليقاته على حاشية شرح المطالع فتأمل جداً أهمنه ح

لشيء ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها شيء آخر (١) والاشاعة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير من قام به الوصف والخلاف في مثل قاتل وضارب

(١) قال في فصول البدايع ما قلناه لهم قولان، يشتق باعتبار فعل يقوم بنفسه فله مراد بزيادة قائمة بنفسها ويشتق باعتبار ما يقوم بثالث فله متكلم بكلام لجمع يخلق فيه كجبريل وهو محل النزاع ههنا، وأما يذهبون إليه إذا ثبت الاتصاف وامتنع القيام فلا يرد أنه لو صح لزمن أن يكون الله أسود متحركاً وغيرهما خلقه والله أعلم اهـ

أو بغير الفاعل والاجوبة المذكورة لا تدل إلا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية التي هي التأثيرات بغير الفاعل ولا يلزم من ذلك عدم جواز قيامها بنفسها ثم الظاهر أن النزاع بينهم ليس إلا في وجوب قيام الافعال الحقيقية بذات الفاعل لأن امتناع قيام التأثير بغير المؤثر بدیهي لا يحتاج إلى البيان فلا يقع فيه نزاع أصلاً هذا زبدة ما في حاشية العضد المماه بالجواهر وصاحب الغاية يتبع العضد وابن الحاجب في عدم بيان محل النزاع فاستوفى كلام الأشعرية كما يلوح من آخر كلامه وادعى بعض الفضلاء (١) المحشين على المختصر أن المسئلة لم تذكر في كتب المعتزلة ولا تعرف لهم إلا أن يكون في كتب المتأخرين منهم الآخذين من كتب الأشعرية، ثم قال أنه ينكشف عوارها يعني هذه المسئلة بمجرد الاستفسار لمعنى قائم (٢) فإن أرادوا متحصل وكائن به ونحو ذلك من العبارات المؤدية لمعنى توقف وجوده عليه فلا ينبغي أن يقولوا قل أن اسم الفاعل لغير محصل الضرب وإن أريد بقائم بغيره حال فيه كإله الفهم من مثال القرآن على مذهب المعتزلة أنه متكلم بكلام خلقه في جسم وكما يقال البياض قائم بالجسم فإن أريد هذا فالحال إنما هو المفعول لا الفعل وإن أريد الأول فالمعتزلة قائلون به إذ معنى فعل عندهم بحسب الاسناد الحقيقي حصل انتهى « فإن قلت » المسئلة قد ذكرها صاحب العواصم عن الفريقين وهو من الاطلاع على كلام الفريقين بالحمل الأعلى فيبعد أن لا ينتبه لذلك لو كانت المسئلة غير صحيحة النسبة إلى المعتزلة « قلت » سيأتي ما يبين لك أن صاحب العواصم كغيره قلد ابن الحاجب في نسبة ذلك إلى المعتزلة ولقظه فيها وقد تكلم الأصوليون من أجل هذه المسئلة في اشتقاق اسم الفاعل هل من شرطه أن يكون المعنى المشتق منه قائماً بالفاعل أم لا وأجازت المعتزلة أن لا يكون قائماً لئتم لهم تسميته تعالى متكلماً بكلام غير قائم بذاته ولا صادر منها واحتجت بتسميته خالقاً ومنعت ذلك جماعة من الأشعرية وطولها ابن الحاجب في المختصر وادفعا وهي لغوية لا تحتل تلك الدقة وقد مال الرازي إلى تصحيح كلام المعتزلة واحتج بصحة النسب فإن قولنا في الرجل مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة، والحق أن المسئلة لغوية ليس فيها نظر ولا قياس فقد يشتقون ما ليس بقائم بالفعل مثلاً ذكر الرازي ومثل لابن تامر ولكن ليس بظرد ولا قياس بالجمع اللغويين ولذلك لا يسمى الله تعالى لابناً وتامراً مع ورود ذلك فيمن يملك اللبن والتمر وكذلك لا يسمى حجراً ولا مترباً لكونه خلق الحجار والتراب ولا متحركاً ولا ساكناً لمثل ذلك فدل على أن مسئلة متكلم مستقلة بنفسها لا ينقل الكلام منها إلى غيرها وكذلك كل لفظية ولغوية فإذا نظرنا إلى متكلم لم نجد أهل اللغة يطلقونه على من قام الكلام بغيره ولذلك نسب الله تعالى كلام الأعضاء إليها يوم القيامة حقيقة لا لآله وعلى كلام المعتزلة هو له حقيقة ولها مجاز وهذا نازل جداً فإنه لا يحسن أن يستشهد بكلامه على مثل هذه الصفة انتهى « قلت » لكن لا يخفى أن ما ذكره الرازي من

(قوله) والخلاف في مثل قاتل

وضارب الخ، هكذا ذكره بعض أهل الحواشي على شرح المختصر قال محل الخلاف في اسم الفاعل من المتعدي حتى يتصور دعواهم أي المعتزلة جواز اشتقاقه لغير من قام به وهو ظاهر انتهى ومثل ما ذكره المؤلف أشار إليه الامام المهدي عليه السلام في المنهاج وظاهر الفصول جري الخلاف في نحو متكلم وكذا شرح المختصر حيث قال خلافاً للمعتزلة فإنهم جعلوا المتكلم الله لا باعتبار كلامه هو له بل باعتبار كلام الجسم يخلق فيه انتهى ولم يذكر الشريف والسعد في الحواشي تحرير محل النزاع بما ذكره

(قوله) وظاهر الفصول جري

الخلاف الخ، قال في حواشيه وذلك كتكلم فإنه يوصف به تعالى وإن لم يكن الكلام قائماً به تعالى لا يجاده إياه في جمع كالشجرة ولا يوصف به ذلك المحل فلا يقال للشجرة متكلمة، وقالت الأشعرية يجب أن يشتق منه اسم محله ولا يصح الاشتقاق منه لغيره ومحل الخلاف في متكلم في حقه تعالى قيل متكلم حقيقة أو المتكلم الشجرة بكلام أوجده الله فيها اه حواشي فصول للشيخ من خط العلامة احمد بن محمد السياحي

(١) المقبلي في نجاح الطالب اه منه (٢) أي قائم بغيره اه منه

وأما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه احتج (المجيز) أولاً بأنه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل (١) مع أن القتل قائم بالمفعول لانه الأثر الحاصل فيه واجب (٢) بمنع كون المعنى فيما ذكر الأثر الحاصل في المفعول بل هو تأثير ذلك الأثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الأثر عنه؛ قيل (٣) التأثير نفس الأثر والا كان حادثاً أوقديماً والاول يستلزم التسلسل لافتقاره الى تأثير آخر زايد عليه

(١) قوله وهو الفاعل، أي غير من قام به القتل والضرب هو الفاعل اهـ (٢) أي من جهة الاشاعة اهـ (٣) أي من طرف المعتزلة وفي حاشية ما لفظه نسب هذا القول المبيد مير بادشاه تلميذ عصام الدين في رسالته في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر الى الاشعرية فقال الاتحاد في الخارج بين الأثر والمؤثر هو قول الاشعرية وقرر ذلك في آخر الرسالة المذكورة فراجعه فكأن المعتزلة أوردت ذلك الزاماً للاشعرية بذهابهم اهـ

(قوله) وأما نحو ضاحك الخ، من كل فعل لازم (قوله) والا كان حادثاً، أي والا يكن التأثير نفس الأثر بل كان أمراً زايداً عليه لكان اما ان يكون حادثاً أوقديماً الخ وهذا الجواب هو مانسبه الشيخ العلامة لطف الله رحمه الله الى المعتزلة نقلاً عن المحصول حيث قال أجابت المعتزلة بأنه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور بها اذ لو كانت أمراً زايداً عليه لكان اما أن يكون قديماً أو حادثاً الخ (قوله) لافتقاره الى تأثير آخر زايد عليه، لان كل حادث لا بد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل

مثل مكى ومدنى مما هو في معنى اسم المفعول ليس من محل النزاع اذ قد صرحوا بان النزاع ليس الا في اسم الفاعل لا في اسم المفعول الصريح فكيف المؤول وكذلك لا يخفى ان استدلال الشريف قدس سره بلاين وتامر ليس من محل النزاع أيضاً فانهم صرحوا بان ذلك من المجاز والنزاع في الحقيقة، هذا وتردد ذلك البعض معنى القيام لوجه له بعد تفسيرهم له بالاختصاص الناعت قال الشريف لان معنى به كونه صفة حقيقية قائمة به بل ماهو أعم من ذلك فان سائر الاضافات التي هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بحالها « واعلم » ان تفسير اقيام بالاختصاص الناعت وتمثله بالقرآن وان المعتزلة يقولون أنه تعالى يوصف بتكلم اقيام الكلام بغيره يشعر بان الراد بالقيام بغيره حوله فيه حلول اعرض في الجسم وان المراد بالاختصاص الناعت هو الحلول ليطابق المثال القاعده فهو كما يقال البياض قائم بالجسم ويدل على ان مرادهم بالقيام هو الحلول تصريح السعد في شرح الكشاف عند الكلام على تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآفة حيث قال ما لفظه انا يسند حقيقة الى من قام به لا الى من خلقه وأوجده والله عندنا خالق للأفعال لا محل لها فالكافر والجالس انا يصح حقيقة ان قام به الجلوس والكفر لان خلقهما كلا سودوا لا بياض ان قام به السواد والبياض وان كان بخلق الله اهـ بلفظه فصرح بالحلية في تفسير القيام وزاده بياناً بالمثالين وبثله صرح في المواقف للعضد وقال مرجع نسبة الفعل الى المحلية فقط قلت ولا خفا في ان الحال انا هو المفعول لا الفعل وفي أنه يلزم ان لا يثبت له تعالى شيء من الاسماء الحسنی مثل خالق ورازق ومحي ومميت ولكن القوم حين خافوا من هذا قالوا الفعل هو النسبة فيقال بفعل قولكم اسم الفاعل لا يشتق والفعل قائم بغيره أي حال فيه اذ النسبة ليست بحالة، وبعد تقرر هذا تعلم تلون كلام هؤلاء المحققين في البحث وانه متناقض فضلاً عن صحته « واعلم » ان هذا التحقيق مبناه على صحة ما في الغاية وشرحها من نسبة ذلك الى المعتزلة فلنوضح لك الصواب ونزيل الارتباب فنقول تبع المصنف في هذا ابن الحاجب في نسبة الخلاف الى المعتزلة وفي شرح جمع الجوامع لا زكشى أن المعتزلة يطلقون اسم التكلم على الله تعالى باعتبار قيامه بغيره لا بذاته وهو خالق الكلام في اللوح المحفوظ أو غيره ولا يقرون بالكلام النفسى فترى من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق وعلى هذا ففي نسبة الجواز لغة اليهم نظراً بناء على الخلاف في ان لازم المذهب مذهب ام لا والصحيح المنع ولهذا لا ينسب القول الخرج الى الشافعي على الصحيح اهـ وفي حاشية ابن ابي شريف ان المعتزلة لم تخالف مقتضى اللغة بل يقولون مقتضى اللغة ما ذكرتم من أنه لا يشتق الا لمن قام

والثاني يستلزم قدم الأثر لا يقال (١) فيكون قائماً بالفاعل لأنه يقال قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض بمحلين واجب بأنه تشكيك في ضروري

(١) أي من طرف الاشعرية يعنى مع تسليم أنه عين الأثر لاغيره اه منه زيادة يسيرة

به لكن الدليل العقلي منع من قيام الكلام بالذات المقدسة فكان معنى الكلام في وصفه تعالى أنه خلقه إياه وهذه الصفة ثابتة له باعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة اللغة إذ هم قائلون بأن الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالى «وحاصله» أن الاشتقاق عندهم باعتبار إطلاق الكلام على خلقه مجازاً وخلقته وصف ثابت له تعالى ثم هذا يجري في عالم وقادر لتفهيم صفة العلم والقدرة اه فهذا تصريح الاشعرية أن هذا ليس قولاً للمعتزلة، وقد قال في نجاح الطالب أن هذه المسئلة لم نذكرها في كتب المعتزلة اه فالعجب من هذه المناوأة في الأدلة وقالوا وقلنا كانه من باب التجريد المعروف في فن البديع فجردوا مخالفاً وفرعوا على خلافه قالوا قلنا وبه يعرف أنهم موافقون كما قاله ابن أبي شريف فالاشعرية وإن أثبتوا الكلام النعمى فهو لايجدى في هذه المسئلة لأن الاشتقاق ونحوه من أحكام الالفاظ وهم قائلون بانهم لا يخالفون فيها المعتزلة قال الشريف في شرح المواقف قولنا في اللساني، على حد قول المعتزلة من كونه حروفاً واصواتاً وحادثاً ومخلوقاً يتزل وتسبحه المشركون ونحو ذلك ولكننا ثبت أمر وراء ذلك وهم ينقونه أي ينقون النعمى ومثل كلامه هذا قاله السعد وغيره ولاشك أن الاصولي انما يبحث في اللساني كما ذلك صريح أقوالهم والنعمى ليس بفعل ولا يشتق منه فالبحت تخليط ورجم للمعتزلة بما لم يقولوه بنص مخالفيهم كما سمعت والعجب من مثل المصنف وصاحب الفصول حيث نصوا الخلاف بين المعتزلة والاشعرية وقلدوا في ذلك بعض كتب الاشعرية كابن الحاجب ولو بحثوا في غير كتابه كشروح الجمع وغيرها لعرفوا براءة المعتزلة عن مخالفتهم للغة فانه لايشك أمام من أئمة اللغة أن من قال يشتق اسم الفاعل لغير ذى المعنى أنه قول ترده اللغة العربية ويعد قائله جاهلاً بالغة ومعانداً وأحجماً «واعلم» أن قول المصنف في الشرح أنه لاخلاف في مثل ضاحك وبالك يريد من المشتقات من الافعال اللازمة وأن الخلاف انما هو في المشتقات من الافعال التعدية غير موافق لما سمعته من كلام المحققين أن الحامل على هذا الخلاف هو لفظ متكلم ووصفه تعالى به ولا يخفى أنه من تكلم ان لازم فهو في التحقيق منشأ الخلاف وعليه دار فلك هذه المسئلة والاختلاف، وفي الفصول ويصح الاشتقاق منه لغيره أي لغير المحل وهو فاعله كتكلم قال شارحه فانه أطلق على الله تعالى بالاتفاق والكلام ليس بصفة ذاتية له تعالى بل هو فعل حادث من أفعاله وكل حادث لا يصح أن يكون قائماً به تعالى للاتفاق على أن ذاته لا تكون محلاً للحوادث فوجب أن يكون وصفه بمتكلم لا باعتبار قيام الكلام به بل باعتبار قيامه بغيره كما أن وصفه بخالق ونحوه من صفات الافعال كذلك اه فالحلاف عام على المشتق من فعل لازم أو متعد، هذا وقد سبق تفسير الاختصاص الناعت بما عرفت، وي زيد مرادهم وضوحاً قول ابن أبي شريف في حواشى شرح المحلى حيث قال ما لفظه الاختصاص الناعت هو أن يخص شيئاً بآخر يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً له فسمي الاول حالاً والثاني محلاً اه اذا عرفت هذا فقد توافقت عباراتهم على تفسير القيام بالاختصاص الناعت والاختصاص الناعت بالحال فالقيام هو الحلول في الشيء وعرفناك أن الحال هو المفعول كما عرفت فذلك أن المسئلة تعود الى خلق الافعال وانه يلزم أنه لا يتصف تعالى بخالق ورائق وبعد معرفتك لهذا تعرف أن شارح الفاية قرر قاعدة من يخالفه في أن القيام هو الحلول ولا يوافق أصله من القول بعدم خلق الافعال وكأنه ماتنبه لغائلة هذه القاعدة

(قوله) والثاني يستلزم قدم الأثر، إذ لا يتصور تأثير ولا أثر لأن التأثير نسبة والنسبة متوقعة على المنتسبين وهما الفاعل والأثر فلو كان التأثير قديماً لكان الأثر قديماً بالاولى لتوقف التأثير عليه (قوله) لا يقال فيكون قائماً بالفاعل يعنى أن مطلوب المعتزلة من اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به المعنى لا يتم بما ذكرنا من أن التأثير عين الأثر وذلك أن التأثير قائم بالفاعل فقد اشتق اسم الفاعل لمن قام به المعنى (قوله) لأنه يقال، أي يجب من قبل المعتزلة بأنكم قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول لقولكم مع أن القتل قائم بالمفعول لانه الأثر الحاصل فيه الخ وكذا جوابكم بمنع كون المعنى الحاصل هو الأثر الحاصل في المفعول يتضمن التسليم بأن المعنى لو كان هو الأثر لقام بالمفعول (قوله) فيستحيل قيام العرض بمحلين، وهما الفاعل والمفعول فلا يكون التأثير الذي هو الأثر قائماً بالفاعل (قوله) واجب، عن قول المعتزلة التأثير نفس الأثر

(قوله) مع أن القتل قائم بالمفعول الخ، تحقق فهذا في احتجاج المعتزلة ولا يستقيم الا الثاني اه

(قوله) للعلم الضروري بان التأثير غير الاثر ، وذلك واضح فان التأثير من مقولة الفعل والاثر من مقولة الانفعال (قوله) وباختيار الاول ، يعنى الحدوث قال المؤلف عليه السلام في حاشية نسبت اليه ماملخصه . أنه ليس المراد به الحدوث الذي تنصف به الموجودات الحادثة بل المراد به التعلق الكائن بين الفاعل والمفعول وهو أمر يعتبره العقل ولا يوجد في الخارج وجوداً متأسلاً وهذا التعليق يشبه الحادث لتعلقه حال الفعل لاقبله ، هذا كلام المؤلف عليه السلام وأما شارح المختصر وأهل الحواشي فصرحوا بوصف هذا التعلق بالحدوث حيث قالوا ان للقدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث « قال » صاحب الجواهر فان قلت التعلق اعتباري عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح انقسامه الى القديم والحديث اذ هما من أقسام الموجود كما يشهد به تقسيم المتكلم قلنا كون الشيء اعتبارياً لا ينافي اتصافه بالقدم والحدوث ثم بين اتصافه بالقدم بكلام تركناه لعدم احتياج المقام اليه مع عدم ملائمته اقواعد أهل العدل وبين اتصافه بالحدوث بان المية المتجددة بتجدد الحوادث الحقيقية صفة اضافية اعتبارية حادثة قطعاً قال فلو لم يصح اتصاف التعلق الاعتباري بالحدوث لم يصح وصف الشارح يعنى العضد للتعلق بالحدوث (قوله) لجواز ﴿ ٢١٩ ﴾ أن يكون التأثير عديمياً ، « اعلم »

ان صاحب الجواهر جعل التأثير اعتبارياً وكذا المؤلف فيما يأتي صرح بان الخلق ليس الا التأثير ثم جعله اعتبارياً حيث قال والخلق الذي أورده الاولون اعتباري قال في الجواهر معلوم ان التأثيرات والتعلقات امور اعتبارية والا لزم التسلسل في الامور الموجودة وانه

محال قطعاً . وأما في الامور الاعتبارية فانه جائز لاقطاعه باقطاع الاعتبار وقال أيضاً التأثير أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لانه لو كان موجوداً في الخارج لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض

فلا يسمع للعلم الضروري بان التأثير غير الاثر ، وباختيار الاول ، قوله يستلزم التسلسل « قلنا » ممنوع (١) انما يستلزمه لو احتاج التأثير الى تأثير آخر زائد عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون التأثير عديمياً والاعدام لا تعلل (٢) ، وثانياً بانه (اطلق الخالق على الله) (١) في نسخة لانسلم الخ اه (٢) كالبنوة والاخوة من النسب الاضافية فانها امور عديمة لوجودها في الخارج وانما هي امور اعتبارية يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر اه وفي حاشية ليس المراد العدم المحض اذ هو مقطعة الاختصاص فلا يتعلق به حكم بل المراد انه ليس بوجود وجوداً متميزاً ظاهراً بل هو أمر اعتباري كما ذكر في الحاشية السابقة اه زيد بن محمد

كما لم يثبت له من تابع ابن الحاجب في رسم اسم الفاعل في الكافية بقوله ما اشتق من فعل لمن قام به فانه يبنى أيضاً على قاعدة خلق الافعال وقياس من خالف ذلك ان يرسم اسم الفاعل بانه ما اشتق من فعل لمن أوجده وأما القائلون بخلق الافعال فانهم يقولون أنه تعالى اذا خلق صوم العبد مثلاً لم يكن تعالى صائماً وكذلك سائر الافعال انه اذا خلق فعلاً أو صفة في محل لم يتصف بتلك الصفة بل يتصف بها ذلك المحل الذي خلقت فيه ، ونقل ابن تيمية في منهاج السنة عن الجهمية القائلون بانه تعالى متكلم بكلام خالق في الشجرة أنهم احتجوا على الاشعرية بانه تعالى عادل ومحسن بعدل واحسان قاما بغيره ثم قال وكان هذا حجة على من يسلم الافعال لهم كالاشعري ونحوه فانه ليس له فعل يقوم بل يقول الخلق هو المخلوق لا غيره وهو قول طائفة من اصحاب مالك والشافعي واحمد لكن جمهور الناس يقولون الخلق

لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع عين الايقاع كما في لزوم الامكان فلا بد من تأويل ما ذكره المؤلف عليه السلام من كون التأثير عديمياً بانه لم يرد بالعدمي هو العدمي المحض اذ العدم لا يتعلق به حكم اذ هو مقطعة الاختصاص بل أراد به الاعتباري الذي ليس بوجود وجوداً ظاهراً وهذا التأويل موافق لما في الجواهر من اطلاق العدمي على الاعتباري كما ذكره في مسألة التحسين في تحقيق قول ابن الحاجب واعتراض باجرائه في الممكن حيث قال والامكان الذاتي أمر اعتباري عديمي وقال بعد ذلك ان جواب الأمدي مبني على ان الحسن وجودي والامكان اعتباري عديمي ثم قال لالكونه منقوضاً بالامكان العدمي فقد أطلق العدمي على الاعتباري في ثلاثة مواضع كما ترى (قوله) والاعدام لا تعلل ، لانها ليست باور موجودة في الخارج حتى يلزم احتياجها الى علة موجودة فيلزم التسلسل « قال » الشريف ومثله في الجواهر وعلى تقدير احتياجها اليها لم يلزم التسلسل الا في الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز لجواز انقطاعه باقطاع الاعتبار

(قوله) كما يشهد به تقسيم المتكلم ، يعنى صاحب علم الكلام اه (قوله) لم يصح وصف الشارح ، يعنى العضد اه

(قوله) وليس الا التأثير اذا خلق لا يطلق الا بمعنى المصدر أو المفعول والمصدر هو التأثير المستلزم للآثر ضرورة (قوله) فان اختير حدوثه ، تسلسل لاحتياجه الى تأثير آخر (قوله) فحصل لنا حكم قطعي بذلك ، هذا بناء على ان الاستقراء اذا كان تاماً أفاد القطع كما ذكره في المواقف وشرحها حيث قال الاستقراء اثبات الحكم السكي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين ومثل ذلك يسمى استقراء تاماً أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ من جزئيات ذلك السكي على خلاف ما استقري منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكذلك الأسفل لأن الانسان والفرس وغيرها مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التسامح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكذلك الأعلى انتهى وظاهر ﴿٢٢٠﴾ كلام السعد ان الاستقراء في نفسه لا يفيد الا الظن وما اختاره المؤلف عليه

السلام أولى والله أعلم (قوله) والخلق اعتبار معنى وهو الخلق (والخلق الخلق (١) والا) يكن المخلوق بل كان غيره وليس الا التأثير فان اختير حدوثه (تسلسل او) اختير قدمه (قدم العالم) اذ لا يتصور تأثير ولا اثر احتج (المانع (٢)) لاشتقاق اسم الفاعل ليرد في المعنى بقوله (للاستقراء (٣)) يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل (والخلق) الذي اورده الاولون امر (اعتباري (٤)) لا وجود له في الاعيان ونحن لا نشترط ان يكون المعنى الذي يشتق منه (٥) اسم الفاعل وجوديا (١) هو الوجود أو اتصاف القائم بالوجود وهو قائم بالغير اه سعد (٢) هم الاشعرية اه (٣) يقال من جانب المعتزلة لافرق بين اشتقاق اسم لغير من قام به المعنى وهو المصدر وبين اسناد المعنى الى غير من قام به فلا نسلم الاستقراء لورود وكلم الله موسى تكليماً ودعوى المجاز غير مسموعة اذ الملجبي الى هذه الدعوى دعوى آخرة هي ان أكثر من عشرة آلاف كلمة في القرآن اسند فعل الله زعمهم فيها الى العباد حقيقة لغوية لا مجازاً وهي دعوى لم ينهض دليلها اه (٤) اقول فيه تأمل اذ التأثير لو كان اعتبارياً لاحتاج الى تأثير آخر مغاير له بالذات ضرورة ان التأثير متقدم على الآثر والاعتبارات تحتاج الى المؤثر كالحقيقتات ، نعم لا تحتاج الى مؤثر موجود في الخارج فالأولي ان يقال النسب في الاعتبارات تنقطع بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل مبني على ان علة الافتقار الى المؤثر هو الحدوث اه مير زاجان (٥) وما يدل على أنه ليس شرط لمشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولقطة ذو لا تقتضي الحول ولان لقطة الابن والنامر والمكي والسدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قياسها بمن له الاشتقاق اه من شرح الشيخ لطف الله على القصول

غير المخلوق وهو قول الحنفية وهو الذي نقله البغوي عن أهل السنة وهو قول أئمة أصحاب احمد اه وكأنه قلد في نسبة الخلاف الى الجهمية والمعتزلة والشيعة كغيره أو كأنه اطلع على ذلك صريحاً عنهم فانه كثير الاطلاع الا أنه بعيد فان كتبهم خالية عن هذا القول الذي نسب اليهم التصريح به بل انظر ما قاله ابن أبي شريف أنه لازم لمذهبهم لانهم صرحوا به « واعلم » ان هذا الخلاف وانتشار هذه الأطراف نشأ من شؤم البحث عن تعلق بقرينة صفات الله بذاته وعن

الاستقراء الدال على وجوب قيام الفعل بما اشتق له اسم الفاعل لا بغيره لانا لان معنى بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو أعم من ذلك فان سائر الإضافات التي هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بها وكذلك يصح ما ذكرتم من الدليل ان الخلق ليس أمراً مغايراً للمخلوق فانه يدل على ان الخلق ليس أمراً حقيقياً موجوداً في الاعيان مغايراً للمخلوق والا يلزم التسلسل أو التقدم اما اذا كان أمراً اعتبارياً فلا يلزم شي منهما لعدم احتياجه على تقدير حدوثه الى تأثير آخر أو نقول التسلسل في الاعتبارات جائز فكان الحمل على ما ذكرناه جمعاً بين الأدلة

(قوله) قائمة بهاها ، خبران اه ح بمعنى الاختصاص الناعت اه منه

(قوله) حتى يرد ما ذكره ، يعني التسلسل أو القدم اما عدم لزوم التسلسل فلما عرفت من عدم احتياج الاعتباري الى علة موجدة حتى يلزم التسلسل أو لا تقطعه بانقطاع الاعتبار ، واما عدم لزوم القدم فليس ذلك لمجرد كونه اعتبارياً بل لا بد من الاستدلال على حدوثه وقد أشار اليه في شرح المختصر قال ولولا حدوثه لم تكن الأشياء حادثة بل قديمة قال في الجواهر لأن هذا التعلق ان كان قديماً يلزم قدم العالم لأن الذات الالهية قديمة والقدرة أيضاً قديمة والمفروض ان صدور العالم لم يتوقف الا على ذلك التعلق فلو كان ذلك التعلق أيضاً قديماً يلزم قدم العالم والا لم تخلف المأول عن علته الموجبة وهو محال « واعلم » ان صاحب الجواهر اعترض ما ذكره من أن الاعتباري على تقدير حدوثه غير محتاج الى علة موجدة ومن أن التسلسل جائز في الاعتباري مطلقاً حيث قال هذا الاعتباري وهو التعلق على تقدير حدوثه لا يخلو اما أن يكون حادثاً بنفسه أو محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثته والاول محال والا لزم حدوث الشيء بنفسه وانه محال ولم أن لا يكون الحدوث علة الاحتياج الى مؤثر وقد ثبت خلافه في الكلام ولأن هذا التعلق لو لم يستند الى القدرة الالهية لم يلزم استناد الحوادث الى القدرة الالهية وذلك باطل اتفاقاً فيمتنع ان يكون هذا التعلق حادثاً بنفسه والثاني وهو ان يكون محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثته أيضاً محال والا لزم التسلسل في هذه التعلقات الاعتبارية وانه محال في هذا المقام خصوصاً وذلك لأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان كان جائزاً لجواز انقطاع الاعتبار في الجملة لكنه ممنوع في هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة بخصوصها في هذا المقام قطعاً لأن حدوث الحوادث الحقيقية متوقف على حدوث هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة قطعاً والا لزم قدم العالم وانه محال فلو جاز انقطاع هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة يلزم جواز انقطاع حدوث الحوادث الحقيقية وانه محال قطعاً فلم ان التسلسل في مثل هذه الامور الاعتبارية ﴿ ٢٢١ ﴾ التي يتوقف على حدوثها حدوث

الحوادث الحقيقية ممنوع قطعاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام قرر كلام الاشاعرة في الجواب عن حجة المعتزلة وفيه ما قد عرفت من المنقول عن الجواهر « ثم » ان صاحب الجواهر أورد في هذا المقام كلاماً سلك فيه محجة الانصاف ينبغي ايراد حاصله ، وذلك انه اختار

حتى يرد ما ذكره بل يكتفي باعتبار العقل له وبتمييزه اياه ولا يزيد بالقيام
الا الاختصاص الناعت (١) فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقرر
(١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر ممنوعاً
وسواء فيه الجوهر وغيره اه هذا على كلام المعتزلة والصواب ما في سيلان تأمل اه
حقائقها في نفسها ولو اكتفوا بما اكتفى به السلف الصالح من وصف الله بانه متكلم وغيره من
الصفات وعلموا كما انهم لم يحيطوا بحقيقة ذاته لا يحيطون بحقيقة صفاته لكانوا أسلم حالاً وما لا وقد
حققنا وذرنا رجحان طريقة السلف على طريقة الخالف وقد قال المحققون طريقة السلف أسلم وطريقة

ان الامور الاعتبارية لكونها موجودات ذهنية محتاجة الى عال ذهنية منتهية الى عال خارجية قطعاً وذكر ان الفعل ودو المصدر قد يطلق على الايقاع وهو التأثير وقد يطلق على الأثر الحاصل بذلك الايقاع وان الفعل بالمعنى الاول اعتبارياً بالمعنى الثاني ثم ذكر ان النزاع ان كان في الفعل بالمعنى الاول فالحق ما ذهب اليه الاشاعرة لعدم دلالة أدلة المعتزلة على جواز قيام التأثير بغير المؤثر بل لا تدل الا على قيام الفعل الحقيقي الذي هو الأثر بغير الفاعل لكن غرض الاشاعرة لا يحصل باستدلالهم على ان الفعل الاعتباري لا يقوم الا بالفاعل لعدم جريه في مثل متكلم باعتبار الكلام النفسي ، وان كان النزاع في الفعل بالمعنى الثاني الحقيقي الذي هو الأثر فالظاهر ما ذهب اليه المعتزلة من جواز قيامه بغير الفاعل والاجوبة التي ذكرتها الاشاعرة لا تدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية بغير الفاعل ثم رجح كون النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الافعال الحقيقية التي هي الآثار المبتنى عليه مسئله المتكلم باعتبار الكلام هل هو قائم بالفاعل أولاً لا في الامور الاعتبارية التي هي التأثيرات قال وما ذكرته الاشاعرة على تقدير تسليمه لا يدل الا على عدم جواز قيام التأثيرات بذات الفاعل فلا يحصل الغرض الذي وضعت هذه المسئلة لأجله فا ذكره في هذه المسئلة ليس واقعاً في محل النزاع هذا ملخص ما ذكره (قوله) ولا يزيد بالقيام الا الاختصاص الناعت الخ ، يعني لا التبعية في التحيز كقيام الاعراض التي هي امور حقيقية كالبياض ونحوه بمجالها من الاجسام ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يلزم أن يكون صفة حقيقية متقرر فيلزم ان يكون القديم محلاً للحوادث وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في بحث التحسين ان شاء الله تعالى

(قوله) بذات الفاعل ، فأن في بعض النسخ بغير ذات الفاعل اه وعبارة الجواهر والاجوبة المذكورة لا تدل الا على عدم جواز قيام الافعال التي هي التأثيرات بغير الفاعل اه ح (قوله) ليس واقعاً في محل النزاع ، وفي نسخة ليس واقعاً اه

(قوله) « فصل » الترادف وقد عرفته ، أي عرفت حده اصطلاحاً بما أفاده التقسيم المتقدم وهو أنه لفظ متعدد لمعنى واحد وقد اكتفى المؤلف عليه السلام عن

الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع بمعنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتشوع وباعتبار أصل الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازاً والتي تدل على بعضها مجازاً وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى ما يدل على معان متعددة كالتأكيد والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدد (قوله) قالوا وما يظن من المترادف، بمعنى ما وقع فيه الالتباس لشدة الاتصال بين معانيه فظن أنها موضوعة لمعنى واحد (قوله) كالناطق، بمعنى مدرك المعقولات كما هو المراد في ماهية الانسان فإذا قيل الانسان حيوان ناطق كان المراد به مدرك المعقولات فيخرج به ما لا يعقل (قوله) من باب جزء الذات، فإن الناطق جزء ذات الانسان والقصيح صفة صفتها وهو الناطق بمعنى الالفاظ (قوله) وغير ذلك كثير، كالسيف والصارم والمهندو السوب والخنم فهذه عند المانع صفات للسيف ذكره في شرح الجمع (قوله) ولا يمكن اجراؤها اي هذه التكلمات في جميع المواضع كما في بهتر وبجتر وصلهب وشوذب (قوله) وأما الاستثنائية، المشار اليها بقوله واللازم باطل فظاهر لان الواضع (قوله) فخرج بقيد الانفراد التابع، نحو عطشان لطشان

﴿ ٢٢٢ ﴾ تعريفة هاهنا بما تقدم والشريف عرف الترادف بأنه توارد لفظين أو ألفاظ في فيلزم ان يكون القديم محلاً للحوادث (١) ﴿ فصل ﴾ (الترادف) وقد عرفته (واقع) في اللغة عند الاكثر (للاستقراء) وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبهتر وبجتر (٢) للقصير وصلهب وشوذب (٣) للطويل وخالف في جواز وقوعه ثعلب وابن فارس قالوا وما يظن من المترادف من المتبين بالنظر الى اصل الاشتقاق وسبب الظن اطلاقها على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة اسم الذات والقمح صفة له يقال قاحت الناقة اذا رفعت رأسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لا ثيلوث اذا كثر الفساد، وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس أو النسيان والبشر باعتبار بادية البشرية، وكالحجر والراح لتغطية العقل والاراحة وهما من باب صفة الذات، كالناطق والقصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها، كالناطق بمعنى مدرك المعقولات والقصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير، وهذه تكلمات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع، قالوا لو وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان واحداً كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الاخر واما الاستثنائية (٤) فظاهر والجواب بمنع الملازمة وانما يلزم ذلك لو كانت

(١) قال سعد الدين وتحقيقه ان الذات قديم وكذلك القدرة فلا بد من أمر حادث تحدث عنده الحوادث وهو يعني الامر الحادث تعلق القدرة الخ كلامه فضله اه (*) وليس هذا الفن محلاً لتحقيق هذه المسئلة لانها أصل افتراق الامة وحق الزمن هو الايمان بالله وما يجب له وما يتنوع عليه، على حد ما هو في علم الله تعالى وهذه طريقة السلف الصالح سلك الله بنا طريقهم وبلغنا مقيلهم اه من شرح المحقق الجلال على الفصول (٢) على وزن فعلل بضم الفاء واللام فهما اه (٣) هما على وزن جعفر ذكر معناه في ديوان الادب اه (٤) وهي المحذوفة تقديرها لكنه لم يلزم العبث فلم يقع الترادف الا أنهم اصطلاحوا على وضع واللازم باطل موضعها قصداً للاختصار اه

الخلف أعلم فرضينا بالسلامة (قال) مسئلة الترادف واقع للاستقراء، أقول لا أدري ما يترتب على الخلاف في هذه المسئلة فانه اذا قال من يجب امتثاله اقتل أسداً أو ليشاً أو غضنقراً أو حصل حنطة أو قحاً أو برأ فانه يجب عليه قتل هذا الحيوان المفترس اتفاقاً بين المثلث والثاني وكذلك القائل حصل قحاً أو نحوه فتوسيع حجم الكتاب الذي هو وصلة الى غيره بامثال هذه الابحاث تغفل للحيز واضاعة للاوقات، نعم مثل أسماء الله وأسماء رسوله ونحوها ما يدل على الذات باعتبار صفة هي مترادفة نظراً الى الماصدق متباينة باعتبار دلالة كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه الآخر من حيث الصفة مثل غفور رحيم عزيز حكيم وسماها بعضهم بالمشكفية وقال تكون قسماً ثالثاً لامتبائية ولا مترادفة

بمخلاف تعريف المؤلف فهو داخل فيه اه منه ح وغيره (قوله) والتي تدل على بعضها، كلمة على غير موجودة في حاشية الشريف والصواب سقوطها كما لا يخفى اه ح عن خط شيخه الا ان يكون مضافاً الى ضمير المعاني اه من خط العلامة احمد بن محمد السبائي

حكيم ان كان هو الله تعالى وان كان غيره فكذلك لان هذه اللغات المشتبهة على اللطائف السكونية والدقائق الغزيرة لاتتأني الا من حكيم له نوع اطلاع عليها (قوله) فيكون افضى اليه ، ضمير يكون عائد الى التوسعة اي تكون التوسعة في التعبير افضى الى المقصود لا مكان التوصل اليه باحد المترادفين عند نسيان الآخر (قوله) ومنها تيسير النظم الخ ، جعل المؤلف قوله ومنها تيسير النظم الخ من وجوه التوسعة والذي في شرح المختصر وشرح الفصول للشيخ العلامة جعلها وجودا مستقلة بسانا الفوائد في وضع المترادف، ولفظ شرح المختصر بل للمترادف فوائد ، منها التوسعة في التعبير الخ ومنها تيسير النظم الخ والظاهر ما فعل المؤلف عليه السلام فان في تيسير النظم والنثر والتجنيس والمطابقة توسعة عند التحقيق (قوله) اذ قد يصاح احدهما الثقافية، هذه العبارة احسن من قول ابن الحاجب للروي لان الروي هو الحرف الاخير من الثقافية واما الثقافية فهي على ما ذكره الخليل واختاره صاحب المفتاح من آخر حرف في البيت الى اول ما كن قبله مع الحركة التي قبل الساكن. ومعلوم ان احد المترادفين لا يصاح ان يكون رويًا بل قافيه ولم يذكر في شرح المختصر كيفية تيسير النثر بالمترادف، ووجهه على ما ذكره في الجواهر ان النثر يعلم حاله بالقياس الى النظم واما المؤلف عليه السلام فصرح به حيث قال والفاصلة قال الشريف لان الاسجاع في النثر تنزلة التقوافي فربما صاح احدها لذلك دون الآخر وايضا فان احسن السجع ما تساوت قرائنه وقد يحصل ذلك باحدهما فقط « واعلم » ان المؤلف لم يصرح ببقية فوائد المترادف من المطابقة والتجنيس كما فعل ابن الحاجب بل اشار اليهما اشارة اجمالية بقوله ونيز ذلك وذلك لاحتياجهما الى زيادة بسط ودفع اشكال ، اما المطابقة فان الشارح العلامة في شرح مختصر المنتهى اعترض بان المترادف لا مدخل له في تيسير المطابقة اصلا لان المطابقة هي الجمع بين معنيين متقابلين فاحتيج الى دفع اعتراضه بزيادة بيان ذكره في ﴿ ٢٢٣ ﴾ شرح المختصر وهو ان معنى تيسير

المترادف للمطابقة حصولها باحد المترادفين دون الآخر وذلك ممكن اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير مترادفا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الآخر المطابقة دون صاحبه كالتخييار فانه مرادف القناء وقد وضع بالاشتراك المعنى آخر وهو خلاف الاشرار فتد حصل

الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة بقصد اليها الوجوه، منها اكثره الذرايع في المقصود (١) فتكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للثقافية والفاصلة دون الآخر وغير ذلك، وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلان سلم كفاية واحد فيه لجواز ان يضع أحد الفريقين احدا الاسمين والآخر الآخر من غير شعور كل منهما بوضع الآخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله (والتوسعة

(١) في نسخة الى المقصود اه

باعتبار ذلك المعنى الآخر التقابل دون صاحبه وهو القناء ومثال ذلك ما قال رسول سلطان مصر لرسول خليفة بغداد خدمتنا خير من خستكم واراد بالخس البقل فقال البغداذي خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه وهو ان يراد بالخس الخسيس وبالخيار خلاف الاشرار ولو قال خسنا خير من قناكم لم تحصل المطابقة اصلا ، واما التجنيس فبيان حصوله بالمترادف ان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رجة المسجد فرجة مرادف لواسة وقد حصل بها التجنيس دون واسعة وقد اعترض الشريف والسعد على ما ذكره العضد بما حاصله ان المطابقة انما حصلت من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنيين وهما البقل والخسيس والجيد والثناء وان لم يوجد لفظ القناء فلا اثر لكونه مرادفا لفظ القناء فانا لو فرضنا ان القناء لم يوضع لمعناه لم يضر في المطابقة اصلا وكذا التجنيس انما حصل من اشتراك لفظ الرجة بين الواسعة والثناء ولا مدخل للمترادف، وغاية ما يمكن ان يقال انه اذا فرض وضع القناء لمعناه مقدما على وضع الخيار وكذا لفظ الواسعة مقدما على وضع الرجة كان لوضع الخيار ووضع الرجة بعد وضع لفظ القناء ولفظ الواسعة دخل في حصول التقابل ولهذا يتم المطلوب اذ يكفي سندا للمنع ولا يقدح فيه انه لو عكس هذا الفرض لم يكن لوضع القناء والرجة اثر في ذلك فتأمل والله اعلم (قوله) ثم يشتهر الوضعان، قيل هذا انما يتأتى عند من يجوز بان اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كما سبق كذا نقل (قوله) والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوسعة الخ ، اي الى بعض جوابها اذ الاشارة بما في

(قوله) نحو رجة ، رجة المسجد بالتحريك ساحتها اه صحاح وفيه أيضاً الربح بالفتح الواسع تقول منه ربح وأرض رجة اه (قوله) والمؤلف غير جازم الخ ، يقال الكلام مبنى على التجويز وهو لا ينافي عدم الجزم بذلك والله اعلم اه حسن بن يحيى السكبي من خط العلامة احمد بن محمد السياني

المتن الى قوله في آخر الجواب وان سلم انحصار الفائدة الخ (قوله) ولا ترادف في الحد والمحدود ، اراد بالحد هاهنا ما عدا اللفظي اذ اللفظي في الاغلب يكون بالترادف ويدل على ذلك ما ذكره في الجواب (قوله) باوضاع متعددة ، فدلالة الحد عليهما تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليهما بوضع واحد فدلالته اجمالية فيهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة (قوله) ولو افرد ، ﴿٢٢٤﴾ لم يدل على شيء أصلاً قال الشريف قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن معنى

تنفي العبث ولا ترادف في الحد والمحدود (١) في الاصح ، وزعم قوم انهما مترادفان ولهذا قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلي وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود (٢) (و) لا ترادف ايضاً في (نحو عطشان نطشان) وحسن بسن وذهب قوم الى انها من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع فيها لا يفرد (٣) ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع ﴿فصل﴾ والمشارك وقد عرقله ايضاً ، فيه اقرار «الاول» وهو قول الاكثر انه واقع مطلقاً «وثانيها» انه غير واقع في الكتاب «وثالثها» انه غير واقع فيه وفي السنة «ورابعها» انه واجب الوقوع « وخامسها » انه ممتنع مطلقاً (٤) وهو قول ثعلب (٥) وابي زيد والبليغي والابري

(١) قال صاحب فصول البدايع في بحث الترادف ما لفظه توالي الالفاظ المفردة على موضوع له واحد بالاستقلال ، فتوالي الالفاظ جنس والمراد ما فوق الواحد واحترز بالمرتدة عن الحد والمحدود وعن التأكيد المركبة ، وبعلى موضوع واحد عن المهملات والتبانيضة تقاصات أو تواصلت والحقيقة والحجاز وبالباقى عن التواضع الباقية اهـ (٢) فالحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال فله دلالة على المفردات كقولنا في تحديد الانسان انه الحيوان الناطق فانه يدل على المفردات بالمطابقة واما الانسان فانه يدل عليها بالتضمن فاحدها غير الآخر وكيف لا يكون كذلك والحد يدل على الاجزاء التي هي علل المحدود والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقب الاجزاء اهـ شرح المحلي على المختصر (٣) والفرق بين المترادف والتأكيد والتابع ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً وأما التأكيد فيفيد تقوية للتوكيد والتابع نحو شيطان ليطان وحسن بسن وشبه ذلك لا يفيد وحده شيئاً البتة فان تقدم المتبوع عليه أدد تقوية اهـ (٤) أى بين التقيضين وغيرها اهـ (٥) قوله وهو قول ثعلب الخ ، ثعلب نحوى وابي زيد لغوى والبليغي اصولي وهو من متأخري الاصوليين

(قوله) لان التابع في هذا لا يفرد ، أقول هي عبارة ابن الحاجب ومراده أنه لا يقال نطشان واعترضه بعض شراحه بان عدم الافراد لا يصلح مانعاً من الترادف كما في اجمع واخواته انما المانع من الترادف عدم اتحاد المعنى ولا شك ان نطشان لا معنى له وانما التأكيد فيه ضروري لامعنوى (قال) ﴿فصل﴾ الاشتراك واقع للاستقراء قوله وقد عرقله ، أقول قال المحشى يعنى أنه لفظ دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاً مستقلاً اهـ وفي مختصر ابن الحاجب ان القرء موضوع للطهر والحيض معاً على البذل من غير ترجيح واحترز بقوله معاً عن التواطى فانه ليس بموضوع للأفراد بل للمشارك وبقوله عن البذل عن الموضوع

قولهم بسن فقال ما ادري ماهو (قوله) بخلاف المتبوع ، فان عطشان مثلاً دل على معناه مجموعاً ومنفرداً فقد خرج التابع والمتبوع عن تعريف المترادف بقيد الافراد وان لم يعتبر قيد الافراد امكن اخراجهما بقيد وحدة الجهة وانت خبير بان اخراجهما عن المترادف انما هو بالتعريف الذي ذكره الشريف في اول بحث المترادف وقد نقلناه فيما سبق واما المؤلف عليه السلام فقد اكتفى في تعريف المترادف بما افاده التقسيم فيما سبق فيرد التابع والمتبوع ونحوهما والله اعلم (قوله) ﴿فصل﴾ والمشارك ، أتى بالواو هاهنا وفيما سبق قال فصل المترادف وكأنه للتفتن (قوله) وقد عرقله أي ، عرفت حده بما افاده التقسيم المتقدم وهو لفظ متحدد دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاً مستقلاً و (قوله) ايضاً ، اي كما عرفت المترادف (قوله) وخامسها انه ممتنع ، اي بحال عقلاً كذا في شرح الجمع ويدل على ان المراد الامتناع عقلاً ماسياً من شبهتهم واما الشريف فذكر انه لا يتصور هاهنا

وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع اهـ

(قوله) فيرد التابع والمتبوع ، اذا تأملت ما يفيد التقسيم من التعريف لم يرد ذلك اهـ من أنظار القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) وكأنه للتفتن ، يقال بل لعطفه على المترادف وأما المترادف فهو أول أقسام الموضوع اهـ من بعض الحواشي ومن خط عن خط شيخه

(قوله) للاستقراء ، أي تتبع كلام العرب فصره بذلك إشارة الى أن ليس المراد بالاستقراء هاهنا هو المصطلح عليه اعني تتبع الجزئيات لاثبات حكم كلي وهو ظاهر ، بل الحجة في التحقيق على وقوعه اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معاً على البديل كما ذكره ابن الحاجب ولذا قال المؤلف عليه السلام علمه علماً ضرورياً فان الاستقراء المصطلح لا يفيد الضرورة وقد اعترض في الجواهر بما ذكره ابن الحاجب من الاستدلال بان القرء للحيض والطهر بانه ان اراد انه موضوع لهما فلا نسلم ﴿٢٢٥﴾ الاطباق على ذلك للخلاف فيه وان

اراد انه يستعمل لهما فلا نسلم انه يلزم منه الاشتراك لجواز ان يكون حقيقة في احدهما مجازاً في الآخر ثم اختار الطرف الثاني واجاب عن قولهم لانسليم الخ بان استعماله لهما على سبيل البديل من غير ترجيح مستلزم للاشتراك قطعاً وحق ذلك بما لا يحتمل المقام (قوله) والقرء ، هو بفتح القاف في اللغة الفصيحة وقديضم (قوله) وعسوس ، لا قبل وادبر (قوله) قالوا لو وقع الخ ، ظاهره ان هذا حجة للمانعين في الكتاب فقط ومقتضى ذلك لزوم القول منهم بوجود مالا حاجة اليه في السنة ولو استدلل المانعين في الكتاب فقط بغير هذه الشبهة كما فعل الشيخ العلامة في شرح الفصول لكان اولى فانه استدلل للمانع في الكتاب فقط بانه تعالى قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمفرد ثم قال واجيب بان المقام قد يقتضي الاتيان بالمشارك لغرض كحصول الابهام به اولاً ثم تفسيره بالمفرد فيكون اوقع في النفس ثم استدلل للمانع في القرآن وفي السنة بما ذكره المؤلف عليه السلام هنا (قوله) وهو ظاهر ، فانه في الاستدلال على وقوع المشترك

« وسادساً » انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي وقد أشار في المختصر (١) الى هذه الاقوال كلها وحججها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول بقوله (والاشتراك) (٢) واقع للاستقراء أي تتبع كلام العرب كالعين (٣) والقرء والجون وعسوس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب اللغة علمه علماً ضرورياً ، والى الثاني والثالث بقوله (وفي الكتاب والسنة) يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي السنة كما عرفت ، قالوا لو وقع فاما ان يقع

(١) يعني الغاية اه (٢) وهل يدخل الاشتراك في المجاز منهم من قال نعم كالبحر فانه يتجاوز به عن العالم والكريم والقرس شديد الجري ، ومنهم من منع وقال ان البحر ان استعمل في معنى واحد وهو الاتساع فكلمها موضوع فيما ذكر اعني واحد مجازاً اه قلت والثاني هو الاظهر وقد أشار أبو الحسين الى ان الاشتراك ثابت في المجاز كما في الحقيقة لكن اجراء لفظ الاشتراك في الحقيقي حقيقة وفي المجاز مجاز اه (٣) للباصرة والجارية والقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض وعسوس لا قبل وادبر اه

للجميع كالفاظ الشمول على مايقوله الشافعي واختاره (١) المصنف في المسئلة الثانية وبقوله من غير ترجيح عن مجازية أحدهما لان الأبدال يجب تساويها ولا تساوى بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة أظهر وأرجح وقد أورد على قوله على البديل أنه ان كان وضماً فمنع لانه وضع لعين وان كان إستعمالاً فلا يتم حتى يظهر عدم نهوض الدليل على ما يختاره الشافعي هذا « واعلم » ان المشترك لا بد له من القرينة الدالة على المراد منه ضرورة على القول بعدم اطلاقه على جميع معانيه والا كان مجازاً يتعذر فهم المراد منه واذا كان لا بد من القرينة المبينة فهذا شأن الحقيقة والمجاز وقولهم المجاز محتاج الى علاقة وقرينة صارفة عن الحقيقة والمشارك الى قرينة معينة للمراد فكان أقرب تناولا من المجاز ترجيح لا يوجب اثبات قسم مستقل من أقسام الوضع فان تحت عسوس مثلاً معنيين وتحت لفظ أسد معنيين غاية ان احد معنيي أسد يتبادر عند الاطلاق والآخر يفتقر الى القرينة بخلاف لفظ عسوس والادلة على اثبات وضع المشترك لم يخل دليل منها عن الخدس وابن الحاجب لم يعول على اثباته الا بالاستقراء ويأتى ما فيه قريباً (قوله) واقع للاستقراء ، أقول الاستقراء دليل الاستعمال وهو أعم من الوضع الذي هو المدعى وتحقق الاعم لا يستلزم تحقق الأخص (قوله) كالعين والقرء وعسوس (١) وان كان بين قوليهما فرق اذ الشافعي يقول أنه ظاهر في الجميع والمصنف يقول مثله لكن من غير ظهور اه منه

وجود فرد منه في اللغة كالقرء مثلاً من غير احتياج الاستدلال الى الاستقراء المصطلح بل الحجة الخ كلام المحشي اه ح من خط شيخه (قوله) لا يفيد الضرورة ، قد سلف له ما عرفت من افادة بعضه القطع اه ح عن خط شيخه (قوله) للمانعين في الكتاب فقط ، غير مسلم فان الظاهر أنه جملة حجة شاملة لمن منعه في الكتاب وفي السنة معاً بدليل قوله في الآخر وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه اه ح ن بل وفي أول الكلام دلالة على ذلك حيث قال والى الثاني والثالث فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) التطويل بلا فائدة ، كأن
 (٢٢٦) قال دعس بمعنى أقبل أو بمعنى أدبر (قوله) لا مكان بيانه بمنفرد ،

مبيناً أو لا وكلاهما باطل ، أما الأول فلا استلزامه التطويل بلا فائدة لا مكان بيانه بمنفرد (١)
 لا يحتاج الى البيان فلا يطول (٢) وأما الثاني (٣) فلم يعدم الفائدة وحاصله لزوم الحاجة اليه (٤)
 أو ما لا يفيد وكلاهما ناقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه ، والجواب باختيار الأول
 ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية (٥) ولو جرى
 بأحدهم لم يعلم المراد ، ولا شتم الإبهام (٦) ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني ،
 وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي بل قد يقصد
 التعريف الاجمالي (٧) كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء الاجناس والى ما ذكرنا
 اشار بقوله (كاسماء الاجناس) (٨) فلا يرد أنه ان بين طال بلا فائدة ولا لم يفد (والى القول

(١) لانه سبحانه قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمنفرد ، قلنا قد يقتضى المقام الاتيان
 بالمشترك لغرض كحصول الإبهام أولاً ثم تفسيره بالمفرد ثانياً فيكون أوقع في النفس اه شرح
 فصول (٢) قيل هو مضارع طال وفيه اه لعله أشار بفيه الى أن الإلزام من الخصم وقع
 بزوم التطويل الثاني للبلاغة المتميزة عنه في حد الاطناب لانه الزائد على المراد لا فائدة وقد
 اعتبروا في حد الاطناب الفائدة فالمناسب للبيان ذكر التطويل لا الطول لانه لا يطلق الطول
 على ما يطلق عليه التطويل اه سيدى هاشم بن يحيى الشافى رحمه الله (*) وفي بعض النسخ فلا
 يطول بالتحديد للواو اه (٣) وهو الذى لم يقع مبيناً اه (٤) قوله ما لا حاجة اليه ، أى في
 أفهام المقصود وذلك على تقدير البيان ، وقوله أو ما لا يفيد وذلك على تقدير عدم البيان اه
 (٥) المفهوم من احتجاجهم أن التطويل من حيث اجتماع المبين والبيان للغة عنه بمنفرد
 واضح كما يقال رأيت نهراً فانه أخصر من رأيت عيناً جارية فالجواب بحصول البيان بالمجموع
 غير دافع للتطويل ولم يذكر الجواب هذا في شرح العضد فينظر اه من أنظار السيد صلاح
 بن حسين الاخفش رحمه الله (*) وفي حاشية قلت فليؤت بفرد غيرهما كقول المدعى بأن يقال
 في عين جارية ماء ونحوه فينظر في الجواب اه (٦) هكذا ذكر العلامة السعد وقد انتقض هذا
 الطرف في الجواهر بما حاصله ان المراد ان المذكور للبيان في القرآن غير محتاج اليه في البيان
 فنبت الاحتياج اليه من جهة أخرى كزيادة البلاغة مثلاً لا ينافي ذلك اه (٧) أو تقصد
 فائدة الابتلاء باستنباط مقصوده أو بالعزم على الامتنال من الثواب أو العقاب اه فصول
 البدايع (٨) وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للتقدير المشترك وهو معلوم من اللفظ
 بخلاف المشترك فان المقصود منه قدر معين وهو غير معلوم اه نهاية الاسنوى

أقول هذه أفراد من محل النزاع لا يتم بها اثبات المدعى فانه يقول المانع هي من قسم التواطى
 أو الحقيقة والمجاز على حسب ما يصاح له اللفظ ، وإذا كان هذا الدليل أقوى أدلة المسئلة وهو
 كما عرفت فلا يحصل الظن بوضع المشترك لغة ولذا قيل ان الباقلاني قال للاشتراك محال وما
 يدعى فيه الاشتراك فهو من قبيل التواطى (قوله) كما قرره علماء المعاني ، أقول قد يقال
 الكلام في الوضع والعرض منه الدلالة فينافيها ما يوجب التباس وأما الاستعمال والخطاب فقد
 يحسن فيه الإبهام ثم التفسير في التركيب كما في ضمير الشأن ونحوه (قوله) كاسماء الاجناس ،
 أقول لا يخفى ان أسماء الاجناس موضوعة للمطلق المتحقق في كل فرد فاسم الجنس ظاهر
 في كل فرد ألا ترى أنك اذا قلت أقتل مشركاً صدق بقتل أى فرد وأما المشترك فانه موضوع
 للأحد العين فإذا قلت حصل عيناً كان مجزئاً لا يعلم المراد به الا بالقرينة فلا يتم القياس

اي بما ليس مشترك فلا يحتاج الى
 بيان كأن يقال أقبل وأدبر ، قال
 الامر يوقد يقال ربما لم يكن
 للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن
 بيانه به (قوله) وحاصله لزوم
 ما لا حاجة اليه ، اي في أفهام
 المقصود وذلك على تقدير البيان
 أو ما لا يفيد المقصود وذلك على
 تقدير عدم البيان (قوله) اذ ربما
 يقع البيان بالمجموع الخ ، قال الشريف
 ولان ذكر الشيء مجزئاً أولاً ومفصلاً
 ثانياً أوقع (قوله) او لا شتمال
 معطوف على قوله اذ ربما ، وأما في
 عبارة السعد حيث قال اذ ربما يقع
 البيان بالمجموع او يشتمل فمعطوف
 على يقع وهو ظاهر وإنما قال ربما
 الخ لإخراج نحو دعس فانه يقع
 البيان بأقبل وحده او أدبر وحده
 (قوله) بدليل أسماء الاجناس ،
 فانها تدل على تفاصيل ما تحتها بل
 يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها
 موضوعة للخصائيق بقيد الوحدة
 وهو المراد بالقرينة المنتشرة وللحقائق
 من حيث هي لكنها تطلق على
 فرد منها باعتبار اشتغاله عليها
 (قوله) كاسماء الاجناس ، فلا يرد
 انه ان بين طال بلا فائدة والا لم
 يفد ، قد عرفت ان أسماء الاجناس
 انما ذكرت سنداً للامر الثاني اعنى
 اختيار وقوعه غير مبين للامر
 الاول اعنى اختيار وقوعه مبيناً
 فانه لا مدخل لأسماء الاجناس في
 بيان الامر الاول وذلك ظاهر
 فتفريع المؤلف عدم ورود الامرين
 جميعاً على أسماء الاجناس حيث قال

فلا يرد أنه أن ين الخ محل تأمل ، اللهم الا ان يقال صح تفريع المجموع من حيث هو مجموع فينظر ولم يذكر في شرح المختصر من الجواب الاختيار الامر الثاني حيث قال الجواب لا نسلم ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس والله أعلم (قوله) موجودات مجردة ، اي عن المادة بان تكون لا متحيزة ولا حالة في التخيز وهذا الخ كما في الجواهر وقد تسامح المؤلف عليه السلام بتابعته في ذلك فانه مبني على ما ذهب اليه الحكماء من اثبات الجواهر المجردة وقد تقدم الكلام على ذلك في البحث الاول (قوله) ومعدومات ، كالحركات التي ستوجد في المستقبل ونحوها (قوله) وممتنعة ، كجمع كل ضدين وكل تقيضين هذا ، ولعله عليه السلام اراد بقوله وانها غير متناهية أي المعدومات اذ لو اراد ان كل قسم منها متصف بعدم التناهي لم يستقم ذلك في المعاني الموجودة اذ ماثبت وجوده فهو متناه قطعاً لاستحالة وجود مالا يتناهي ، وشارح المختصر وحواشيه وتبعهم الشيخ العلامة في شرح الفصول لم يتعرضوا لما نقله المؤلف عن الجواهر وانما ذكروا ان من جملة المعاني مراتب الاعداد التي لا تتناهي قال في الجواهر وكذا الروايع (قوله) كان الموضوع له متناهياً ، مساواته المتناهي الذي هو الالفاظ (قوله) والا بقي اكثر المعاني ، هذه كعبارة ابن الحاجب وقد اشار في شرح المختصر الى الاعتراض عليها لأن الحكم بأكثريّة المعاني التي لا تتناهي لا يصح لأن معناها مافوق النصف ولا نصف لغير المتناهي ولهذا عدل الشيخ العلامة في شرح الفصول الى قوله والا لم يخلو ﴿ ٢٢٧ ﴾ بعض المعاني عن لفظ يدل عليه

الرابع بقوله (لا واجب) واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة (١) ومادية ومعدومات ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضاً من جملتها الاعداد وهي معان غير متناهية (٢) والالفاظ متناهية لتركيبها من الحروف المتناهية (٣) بضم بعضها الى بعض « رات متناهية (٤) فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهياً فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو محل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني « والجواب » انا لا نسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول مالا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لنفيه ، واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه (٥) ولا نسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية لامكان

(١) يعني غير مركبة بل بسيطة كالعقل ونحوه وقوله ومادية يعني مركبة اه (٢) اذ ما من عدد الا وفوقه عدد اه أسنوى (٣) وهي الثمانية والعشرون والركب من التناهي متناه اه (٤) اذ الالفاظ الموضوع لا ترتقي عن السباني مع ان بعض تراكيبيها مهمل اه فصول البديع (٥) وايضاً فاصولها متناهية وهي الاحاد والعشرات والمئون والالوف والوضع المفردات لا المركبات اه اسنوى

المسميات غير متناهية ثم اجاب بعنم تسليم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية واما التماثلة فاجاب بانه لا يجب الوضع لها بخصوصها بل الوضع للحقيقة المشتركة بينهما لا لأفرادها (قوله) ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره ، اي لغير الحاصل في الوجود اذ هو الذي نعقله ونعبر عنه (قوله) ولا نسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية ، هذا المنع مترتب على شيء لم يذكره المؤلف عليه السلام وهو تسليم عدم تناهي المعاني لا على تناهيها المستفاد من قوله والجواب لا نسلم ان المعاني غير متناهية وذلك ظاهر فلو قال ولو سلمنا ان المعاني غير متناهية فلا نسلم ان الالفاظ متناهية فلا يلزم وجود الاشتراك وقولك المركب من التناهي متناه قلنا لا نسلم ذلك لامكان تركب كل حرف الخ لظهور المعنى واستقام قوله فيما يأتي وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع فان قول المؤلف عليه السلام اولا يتناهي معاً وهو الجواب الثاني اشارة الى ما لم يسبق ذكره كما عرفت لأن المؤلف عليه السلام انما ذكر تناهيها

(قوله) وقد تسامح المؤلف عليه السلام ، يتحقق نسبة التسامح اليه اذ هو حاك اه حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد (قوله) ولا نصف لغير المتناهي ، يمكن أن يقال أن أفعل التفضيل ههنا مجرد عن الزيادة فلا كثريّة بمعنى الكثرة وقد جوز نجم الدين وجوده بدونها كما في قول الشاعر « ملوك عظام من ملوك اعظم » وغيره كثير والله سبحانه أعلم اه ح

وابن الحاجب وشراح كلامه لم يتعرضوا لهذا التردد بل ذكروا بعد تسليم عدم تناهيها ان الالفاظ غير متناهية قال في شرح المختصر سلمنا الاحتياج الى الوضع بجميع المعاني الغير المتناهية لكن لانسلم الخلو، فذلك الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية « قلنا » نعم ولكن لانسلم ان المركب من المتناهي متناه فتأمل والله اعلم (قوله) تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات، اي هيئات الصور الحالية في تلك الحروف بضم بعضها الى بعض على وجوه مختلفة من الحركات والسكنات ولو قال لامكان تركب كل حرف مع آخر وضم الالفاظ المفردة بعضها الى بعض بالاضافة او بالعطف او غيرها واسند باسماء العدد الخ لكن اشمل (قوله) واسند باسماء العدد، هذا سند لمنع ان المركب من المتناهي متناه كما عرفت (قوله) لعدم تناهيها ، فانه يعبر عن كل مرتبة من مراتبها التي لا يتناهي بعبارة تختص بها اما باضافة بعضها الى بعض او التركيب او التشبيه او الجمع او شبه الجمع اذ تفهيم المعاني يحصل بالمركبات أيضاً (قوله) ولا يكون، اي الوضع ﴿ ٢٢٨ ﴾ الظاهر انه معطوف على قوله فرع عن تصورها فيكون التقدير لان الوضع

للمعاني لا يكون الالفائدة تخاطب الناس بها اي بالموضوعات وهو اي تخاطب الناس بها موقوف على تصورهم للمعاني وذلك المتصور متناه (قوله) فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل الخ ، يعني لا يرد ما يقال ان استحالة الوضع لغير المتناهي منتفية اذا قيل بان الواضع هو الله لان التصور في حقه الذي هو علة الاستحالة منتف إذ علم الله ليس بتصور « ووجه » عدم وروده بان يقال انا وان سلمنا انتفاء الاستحالة لكن تنتفي فائدة الوضع وهي التخاطب لتوقف تخاطب الناس بها على تصور المتخاطبين وتصور غير المتناهي محال والله سبحانه حكيم لا يضع الاما تحصل به فائدة التخاطب (قوله) اذا قيل ، قيد لقوله فلا يرد (قوله) ومثل بالنقيض ، اي لفظ النقيض وانما

تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات الى ما لا نهاية له واسند باسماء العدد (١) لعدم تناهيها مع تركبها من اثني عشر اسما الى ما ذكرنا اشار بقوله (وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع) بل اما يتناهي معا وهو الجواب الاول او لا يتناهي معا وهو الجواب الثاني (وان سلم) ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية (فالقصور بالوضع متناه) فلا يجب الاشتراك او الاختلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورهما والقصد اليها وتصور ما لا يتناهي محال ولا يكون الالفائدة تخاطب الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله تعالى (٢) والى القول الخامس والسادس اشار بقوله (ولا ممتنع مطلقا) سواء كان اللفظ المشترك موضوعا لامين متناقضين ومثل بالنقيض اذا فرض وضعه لكل من المتناقضين بوضع أو كان موضوعا لغيرهما كالقرء (٣) (ولا) ممتنع (بين النقيضين) (٤) فقط ، احتج المانعون مطلقا بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مغل بالمقصود خلق القران قالوا وما يظن به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان يكون

(١) فان اصولها اثنتا عشرة كلمة واحدة الى عشرة ومائة وألف و تراكيها لا يتناهي اما بتركيب نحو احد عشر أو شبه جمع نحو عشرين أو ثمانية نحو ثمانين أو بطف بنائين فردين نحو ألف ومائة ومفرد وشبه جمع نحو احد وعشرين أو ثلاث نحو الف ومائة و واحد أو رابع نحو الف ومائة واحد وعشرين وهلم جرا من شرح الجلال على المختصر (٢) لانا نقول لا يضع الاما تحصل به فائدة التخاطب لا ما لا يتناهي اه (٣) فانه موضوع للضدين وفي الفصول للنقيضين وفيه نظر والصواب ما هنا اه (٤) القائل به الرازي اه

قال اذا فرض وضعه الخ لأن النقيضين هما المختلفان بالايجاب والسلب ولا يتحقق وضع اللفظ لهما بالتحقيق وانما فرضه كثير من شارحي المختصر لتوجيه كلام ابن الحاجب في بحث مرجحات المجاز على الاشتراك حيث قال ويؤدي أي المشترك الى مستبعد من ضد او نقيض في لفظ النقيض اذا جعل السكل من الايجاب والسلب لا لاقدرد المشترك واما القرء فانما هو من الموضوع للضدين (قوله) فاما حقيقة ومجاز ، كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفاته والشمس اضيائها

قال اذا فرض وضعه الخ لأن النقيضين هما المختلفان بالايجاب والسلب ولا يتحقق وضع اللفظ لهما بالتحقيق وانما فرضه كثير من شارحي المختصر لتوجيه كلام ابن الحاجب في بحث مرجحات المجاز على الاشتراك حيث قال ويؤدي أي المشترك الى مستبعد من ضد او نقيض في لفظ النقيض اذا جعل السكل من الايجاب والسلب لا لاقدرد المشترك واما القرء فانما هو من الموضوع للضدين (قوله) فاما حقيقة ومجاز ، كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفاته والشمس اضيائها

(قوله) اذا علم الله ليس بتصور ، الاولى ان يقال في تقرير المراد لا يقال ان تصور ما لا يتناهي محال ممنوع بل هذه الاستحالة منتفية لأن الواضع اذا كان هو الله لا يستحيل ان يعلم ما لا نهاية له بل معلوماته غير متناهية اتفاقا وتقرير الجواب ان الغرض من الوضع هو الوضع لما يتصوره الناس لا لما يعلمه الله اه (قوله) في لفظ النقيض ، أي في اطلاق لفظ النقيض اه ح عن خط شيخه

(قوله) موضوعا للقدر المشترك، كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض أي جمعة والدم يجتمع في زمن الحيض في الرحم وفي زمن الطهر في الجسد (قوله) باعتبار اشتغالها، في حاشية الشريف اشتغالها وهي أوضح وعبرة المؤلف مبنية على عود ضمير اشتغالها إلى الاجناس وضمير عليها للحقائق فيستقيم أيضاً (قوله) وإلى الشبهة وجوابها، كأنه أراد ما هو المعتمد في الجواب وهو قوله سامنا فلا نسلم الخ اذ صدر الجواب لم تشر إليه عبارة عليه السلام في المتن (قوله) ذير التردد بينهما أي بين النقيضين وهو حاصل عقلا مثلاً اذا قيل ثبت النقيض لزيد مع فرض وضعه لنفي الشيء وثبوته لم يفد عند سماعه الا ان زيدا ثابت له النفي أو الاثبات ولا فائدة في الوضع لا فائدة ذلك اذ يعلم عقلا عدم خاوه ﴿٢٢٩﴾ عن احدهما، قال في المحصول لا يجوز أن

موضوعا لاحدهما واستعمل في الآخر واشتهر فاشتبهه الحقيقي بالمجازي فظن أنه مشترك بينهما واما متواطى لكونه موضوعا للقدر المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتبارهما فظن ذلك «والجواب» لان سلم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لحصول المقصود بالقرائن مفصلاً كما تراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية أو المقالية التي فهم منها المقصود تفصيلاً، سامنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي بدليل اسماء الاجناس فلها لا تدل على تفاصيل ماتحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة (١) اولها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتغالها (٢) عليها وإلى الشبهة وجوابها اشار بقوله (والاخلال بالفهم ممنوع كاسماء الاجناس و) احتج المانعون لوقوع المشترك بين النقيضين بأنه لو جاز وضع لفظ لهما للزم (العبث) اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل (٣) لعدم اخلوع عن احدهما (٤) واجيب بأنه (مدفوع) لحصول الفائدة (بانحصار التردد (٥) بين امرين وان سلم) لزوم العبث (لم ينفع (٦) من واضعين) يضعه احدهما لاحدهما بخصوصه والآخر للآخر بخصوصه (١) يعني أنه أي اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة لا يعينها اه (٢) قوله باعتبار اشتغالها أي أسماء الاجناس وقوله عليها يعني الحقائق اه (٣) في العقل اه محلى (٤) وذلك لأن الواقع لا يتخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقة شيئاً وانترض بأنه بدون الوضع يحتاج إلى دليل مستقل ومعه لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد اه (٥) صواب العبارة باستحضار التردد كذا صرح به في شرحي الجمع للمحلي وإني زرعة فانه قال ما لفظه واجيب بأن فائدته استحضار التردد بين أمرين يغفل الذهن عنهما والفائدة الاجمالية قد تقصد والمحلى قال مثله فانه قال «واجيب» بأنه قد يغفل الذهن عنهما فيستحضرهما بسماء ثم يبحث عن المراد منهما اه (٦) الضمير النصب للوقوع وقد تقدم أي لم ينف دليلاً أعني لزوم العبث ووقوع المشترك من واضعين اه

بان هذا الجواب منع والمنع قد يكون بغير مذهب المانع

(قوله) وعبرة المؤلف مبنية الخ، ووجهه أنه يلزم اتحاد المشتمل والمشمول عليه فالأولى عود ضمير اشتغالها إلى الافراد المدلول عليها بلفظ فرد في كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه

(قوله) قولاً سابقاً، يعني أنه أورد ما ذكره المؤلف وزاد قولاً سابقاً وهو أنه جائز غير واقع إلا أنه لم يعين القائل بالامتناع بناءً منه أن مذهب ثعلب ومن معه هو القول بالجواز دون الوقوع (قوله) البلخي، هو أبو القمم الكعبي ينسب إلى بلده وقبيلته (قوله) وجعل أي صاحب ﴿٢٣٠﴾ الجمع نفية الخ، هذا الكلام يشعر بأن ما في الجمع مخالف لما ذكره المؤلف وليس

كذلك فإن المؤلف أيضاً جعل فيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز (قوله) ومن تتبع احتجاجاتهم، أي ثعلب ومن معه كقولهم أنه يحل بالنهي كما سبق يعني وهو من الحكميين ممنوع وهذا إنما يتم إذا ثبت كون ثعلب ومن معه المستدلين بذلك لكن الذي في شرح المختصر وشرح الجمع أن ذلك حجة للمانع من غير تعيين أنه ثعلب ومن معه (قوله) وقد صرح الشارح العلامة، بأنه أي القول الثاني وهو المشار إليه في مختصر المنتهى بقوله قالوا لو وضعت الانفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع الخ يعني فيمتنع من الحكميين وكان المؤلف قصد بتقل ما صرح به العلامة تأييد نسبة الامتناع إلى ثعلب ومن معه كما هو ظاهر سياق عبارته وينظر في وجه كونه مؤيداً بذلك ويمكن أن يكون وجهه أن الاستدلال للقول الثاني في مختصر المنتهى هو ما جعله المؤلف حجة لثعلب ومن معه لكن ذلك إنما يتم لو عين الاحتجاج لذلك في مختصر المنتهى لثعلب ومن معه وقد عرفت أنه لم يعين المحتج بذلك ويمكن أن يكون نقل

كذلك فإن المؤلف أيضاً جعل فيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز (قوله) ومن تتبع احتجاجاتهم، أي ثعلب ومن معه كقولهم أنه يحل بالنهي كما سبق يعني وهو من الحكميين ممنوع وهذا إنما يتم إذا ثبت كون ثعلب ومن معه المستدلين بذلك لكن الذي في شرح المختصر وشرح الجمع أن ذلك حجة للمانع من غير تعيين أنه ثعلب ومن معه (قوله) وقد صرح الشارح العلامة، بأنه أي القول الثاني وهو المشار إليه في مختصر المنتهى بقوله قالوا لو وضعت الانفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع الخ يعني فيمتنع من الحكميين وكان المؤلف قصد بتقل ما صرح به العلامة تأييد نسبة الامتناع إلى ثعلب ومن معه كما هو ظاهر سياق عبارته وينظر في وجه كونه مؤيداً بذلك ويمكن أن يكون وجهه أن الاستدلال للقول الثاني في مختصر المنتهى هو ما جعله المؤلف حجة لثعلب ومن معه لكن ذلك إنما يتم لو عين الاحتجاج لذلك في مختصر المنتهى لثعلب ومن معه وقد عرفت أنه لم يعين المحتج بذلك ويمكن أن يكون نقل

أما ينبغي نوعاً مخصوصاً من المشترك (١) وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينبغي ما ادعينا من وقوع مطلق المشترك «واعلم» أنه ذكر في جميع الجوامع قولاً سابقاً وهو أنه جائز غير واقع وعزاه إلى ثعلب والابهرى والبلخي وجعل نفية عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز ومن تتبع احتجاجاتهم علم أنهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بأن القول الثاني فيه للمانعين ﴿مسئلة﴾ اختلاف في المشترك هل يجوز (٢) (اطلاقه على الكل) من معنييه ومعانيه (أن صح الجمع (٣))

(١) قات وقد تفي العبثية مع اتحاد الواضع ببيان لوضعه الأول والله أعلم اه سيدنا على الطبري (٢) وفي شرح الاصفهاني على المنهاج مالفظة المشترك أما أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً غير واقع أو ممكناً وانما فقهه احتمالات أربعة قال بكل من هذه قائل اه (٣) وصحة الجمع بين المعنيين تكون بأن يصح انتسابه إلى كل واحد من المعنيين في التركيب كقولك العين متبريد الجارية والذهب أوبان يكون المنسوب إليه في التركيب قابلاً للتوزيع بالنسبة إلى المعنيين بأن يكون البعض منسوباً إلى أحدهما والبعض الآخر منسوباً إلى الآخر كما في قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الضمير قابل للتوزيع لاختلاف مدلول الصلوة بالنسبة إلى الله والملائكة اه شرح زر كشي على الجمع (*) عقب أبو زرعة في شرح الجمع رواية الجمع عنهم بقوله وقيل المعروف عن هؤلاء الاحالة اه كلامه

(قال) ﴿مسئلة﴾ اطلاقه على الكل أن صح الجمع، أقول في حاشية الشرح لسعد الدين أن المشترك أحوالاً أحدها اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البديل بأن يطلق تارة ويراد هذا ويطلق أخرى ويراد ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة «الثاني» اطلاقه على أحد المعنيين لأعلى التعيين بأن يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تر بصي قرء أي طهرأ وحيهأ وليكن ثوبك جونا أي أسود وأبيض وليس في كلام القوم ما يشعر بأثبت ذلك أو نفية إلا ما يشير إليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن «الثالث» اطلاقه على مجموع المعنيين بأن يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث يفيد أن كلاهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً أن وجدت علاقة مصححة، فإن قيل علاقة الجزء والكل متحققة مطلقاً، قلنا ليس كلما يعتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض بناءً على أنها جزؤه «الرابع» اطلاقه على كل واحد منهما بأن يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو التنازع فيه (قال) أن صح الجمع، أقول بتثنيه لصحة الجمع بالقرء مشكلاً إذ لا يصح اجتماع الحيض والطهر معاً وإن أراد مع اختلاف الزمان فمع كونه ليس بجمع بينهما وقد مثله بأقرأت هند أي حاضت وطهرت فإن ما صرح به العلامة تأييداً لما في الجمع ولا ينبغي أنه لا يليق الاشتغال بنقل هذه التكميلات لتصحيح نسبة مثل هذا القول

(قوله) فإن المؤلف أيضاً الخ، الذي يستفاد من كلام المؤلف في أدلة المانعين منع الجواز ﴿كقوله﴾ فيتأمل من ابن اخذ القاضي من كلام المؤلف أنه موافق لما في الجمع انشاء الله تعالى فتأمل اه ح من خط شيخه ولعله اخذ الموافقة من حصر الاقوال اه ح من خط شيخه ﴿وهو صريح كلام المؤلف هنا في قوله ومن تتبع احتجاجاتهم الخ اه ح عن خط شيخه﴾

(قوله) كقرء، مثال لما صح الجمع بينهما لان القرء مشترك بين الطهر والحيض، وعين مثال لما صح الجمع بينها لان العين مشتركة بين الذهب والشمس والناظرة «واعلم» ان المراد بصحة الجمع صحته بالنظر الى الحكم فانه يصح الجمع بالنظر اليه نحو القرء من صفات النساء والجون محدث، والعين جسم، اذ لو كان المراد بصحة باعتبار نفس معاني المشترك لم يصح في هذين المثالين فان معنيتين القرء ومعاني العين لا يصح اجتماعهما واجتماعها ولهذا فان بعضهم لما مثل لما لا يصح الجمع بينهما بين معنيتين بالقرء للطهر والحيض والجون للأسود والابيض اعترضه السعد بان القرء للطهر والحيض والجون للأسود والابيض مما يصح الجمع بينهما بحسب الحكم كذا ذكرنا ثم قال التمثيل بصيغة افعال الامر والتهديد اولى (قوله) فانه لا يمكن جمعها، فان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك (قوله) بان تتعاق النسبة بكل واحد، وذلك بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك على ان يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات (قوله) لا بالجموع من حيث هو مجموع، بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات فانه ليس من محل النزاع اذ لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة هكذا ذكره السعد ولو ذكره ﴿٢٣١﴾ المؤلف عليه السلام لكن اولى

ولعله تركه لاستدعائه الى مزيد بسط فان السعد ذكر بعد قوله ان وجدت علاقة مصححة مانقطة فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً «ثم اجاب» بان ليس كل معتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزءه واعترضه صاحب الجواهر بما حصله ان وجه امتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض انه لم يعتبر في العرف مجموع مركب من السماء والارض حتى يكون الارض جزءاً له بحسب الاعتبار اذ لو اعتبر ذلك المجموع صح اطلاق عند من اعتبره قطعاً «واعلم» ان المشترك

بينهما او بينهما كقرء وعين بخلاف صيغة افعال الامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيها فانه لا يمكن جمعها، وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنيتين او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد (١) لا بالجموع من حيث هو مجموع (٢) بان يقال رأيت العين ويراد بالباصرة والجارية وغيرهما وفي الدار الجون أى الاسود والابيض وأقرأت هند أى حاضرت وطهرت وفيه ستة أقوال «الاول» قول المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي (١) على حديثه بالمطابقة في الحال التي يدل على الآخر بها اه اسنوى كدلالة العشرة على آحادها ولا السجل البديلي بان يجعل كل واحد مدلولاً مطابقياً على البديل اه ونقل الأصفهانى في شرح الحصول انه رأى في مصنف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في السجل المجموعي فلذا اقتصر الوالد رحمه الله عليه (٢) وضبط المذهب انه لا يصح مطلقاً او يصح عقلاً لالغة او يصح لغة في النفي فقط وذلك لانه يشبه وقوع النكرة في حين النفي أو الاثبات أيضاً لكن في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقاً من غير ظهور في المعنيين الزمان مختلف فلم يجتمعا فكذلك افعال امرأ وتهديداً اذا اختلف زمانها وان اتحد لم يصح بخلاف رأيت العين كما مثله فان الرؤية في زمن واحد ومثله في الدار الجون يصح اجتماعهما فان اريد الجمع مع اتحاد الزمان صح في المثالين الاخيرين ولا يصح في الاول ولا يتم الاستدلال ببعض اختلاف زمان الغفرة والاستغفار وان جاز اتحادها زماناً

احوالاً اربعة اقتصر المؤلف عليه السلام على قسمين منها هما السجل الفرادي لظهور الاشتباه بينهما واما القسمان الآخران اعنى اطلاقه على كل واحد من المعنيين على سبيل البديل واطلاقه على احد المعنيين لاعلى التعيين فاشتباه محل النزاع بهما غير ظاهر فلذا لم يذكرهما واما السعد وتبعه الشيخ العلامة فذكر الاحوال الأربعة للشتراك الاول منها والثاني ما ذكره المؤلف عليه السلام، والثالث اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البديل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة، الرابع اطلاقه على احد المعنيين لاعلى التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءاً أي طهراً أو حيضاً وليكن ثوبك جوياً أي أسوداً أو أبيضاً فالاولى في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرآن، واعترضه صاحب الجواهر بان شارح المختصر قد اشعر كلامه بان اطلاق المشترك على احد المعنيين أى على الاحد الدائر مجاز حيث قال في بحث علامات المجاز انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لابعينه على انه المراد واللفظ موضوع له

(قوله) ليس كل معتبر جزءاً، في نسخة ليس كل ما يعتبر جزءاً اه ح

مستعمل فيه فلا يصح القول بأنه ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك أو نفيه سوى كلام المفتاح « فان قلت » ان من أثبت هذا القسم ابن الحاجب ومن معه وم القائلون بان اطلاق المشترك على كل واحد من المعنيين مجاز لاحقية حيث قالوا انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البدل والسبق علامة الحقيقة كما سنذكره ان شاء الله تعالى في تقرير شبههم فكيف يصح القول بأنه ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك أو نفيه ﴿ ٢٣٢ ﴾ الا كلام المفتاح وكيف لم يعترض لذلك صاحب الجواهر على كلام السعد أيضاً كما

القضاة والشيخ الحسن والقاضي جعفر وهو قول الاكثر (يجوز) اطلاقه على كل من معنييه او معانيه (حقيقة) لا مجازاً (فيحمل) المشترك اذ اورد (بلا قرينة) (١) عليه اي على الكل من معانيه لانه ظاهر (٢) في الكل ولا يحمل على احدهما خاصة الابقرينة وهذا معنى (٣) عموم المشترك، فالعام على هذا القول قسمان قسم متفق الحقيقة (٤) وقسم مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي، وبعض اهل هذا القول يذهب ان ان المشترك حقيقته في الكل (٥) من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد أو كل واحد وهذا عندي ارجح (٦) «القول الثاني» قوله (وقيل لا) يصح (٧) اطلاقه على الكل جميعاً او مع الظهور فيهما اه ميرزا جان (١) معنيته لاحدهما اما لو لم يتجرد وجب الحمل على ما أدت اليه القرينة فان دلت على ارادة احدهما كان حقيقة وان دلت على ارادة المجموع من حيث هو مجموع كان مجازاً اه شرح فصول (٢) المراد بالظاهر مقابل الجملة اه (٣) قوله وهذا معنى الخ، أي الجملة المذكور هو معنى قولهم عموم المشترك وقوله فالعام على هذا القول أي على القول بحمل المشترك على الجميع اه (٤) كسائر الفاظ العموم وقوله يختلف الحقيقة كه يوم المشترك اه (٥) قال في التصول ومنه حديث الغدير قال الشيخ اظف الله في شرحه ما لفظه المتواتر في حق امير المؤمنين كرم الله وجهه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه فان المولى قدير اذ به مالك التصرف والمعتق والخليف والجار وابن العم والناصر فيجب حمله على جميع ما يصح من هذه المعاني ومن جملة ما يصح حمله عليه مالك التصرف فيتناوله لفظ المولى من الحديث ويكون مراداً به وان اريد منه غيره بما يصح لانهما يتبع كالمعتق فيكون من هذه الجهة حجة على امامة امير المؤمنين كرم الله وجهه على ان الحجة عليها قامت وان لم تقل بجواز الحمل على جميع المعاني الغير المتنافية فانه يتعين ان المراد بها هنا مالك التصرف بقرينة صدر الحديث اولي بكم من انفسكم وآخره وانصرف من نصره واخذل من خذله اه بحروفي (٦) فيكون مجازاً كما سيأتي وفي حاشية مالفظة ينظر في وجه الرجحان بهذا الوجه فان التبادر من الحقيقة الظهور اه (٧) سؤال يرد على ما ذهب اليه ابو هاشم ومن معه وهو ان يقال اليس مذهبكم ان كل مجتهد مصيب وان الله تعالى مرید من كل مكلف ما ادى اليه اجتهاده وقد اختلف آراء المجتهدين فمنهم من قال ان المراد بالقرء في العدة الحيض ومنهم من قال ان المراد به الطهر وذهب فريق الى هذا وفريق الى هذا وصار ذلك مراد الله به فقد اراد الحيض والطهر جميعاً بالقرء وله ومن معه ان يجيب عن ذلك بان الله تعالى اراد مراداً واحداً من الجميع وهو بذل الجهد في المقصود بالقرء او يقال ان الله تعالى تكلم بالآية مرتين فارد باحدهما الطهر وبالاخرى الحيض اه جوهره

اعترض عليه بكلام الشارح المحقق بأنه مجاز « قلت » هذا الايراد يندفع بتحقيق كلام ابن الحاجب وببانه انه لم يقصد ابن الحاجب بقوله انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما هو الاحد الدائر المبهم بل قصد انه يسبق احد المعنيين بعينه فقط على ان المراد وان كنا لانعلم بعينه وسيأتي تحقيق ذلك عند قول المؤلف فيما يأتي لاسبق احدهما على البدل والذي اراد السعد بقوله ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك أو نفيه الخ هو الاحد المبهم الدائر وهو الذي بي عليه صاحب الجواهر اعترضه المتقدم ففرق بين ارادة احد المعنيين بخصوصه وان كان غير معلوم وبين الاحد المبهم الدائر بين المعنيين او المعاني فاعرف ذلك فانه مما يقع فيه الاشتباه والله اعلم (قوله) فالعام على هذا القول، اي على القول بحمل المشترك على الجميع وانه ظاهر في الكل وهذا التفريع ذكره في شرح المختصر لاهل هذا القول (قوله) لاحتمال ان يراد به واحد أي واحد بعينه اذ اللفظ قد وضع له (قوله) أو كل واحد فيكون مجازاً لتردده كما

سيأتي ان شاء الله تعالى في باب الجملة (قوله) وهذا عندي ارجح، «قلت» وهو مبني على ماسيأتي اختياره ان شاء الله تعالى من ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لاشترط ان يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده فان ذلك يقتضي ان لا يكون ظاهراً في ارادة كل واحد منهما ولا في ارادة احدهما منفرداً لان ذلك المعنى متحقق في حال الافتراء وحال الاجتماع فيتردد اللفظ بين ارادة احدهما منفرداً وبين ارادة كل واحد منهما والله اعلم

لأجسب الإرادة ولا بحسب اللغة للاحقية ولا مجازاً وهو قول أبي عبد الله وإبي
هاشم وإبي الحسن الكرخي « القول الثالث » ما فاده قوله (وقيل) يصح (إرادة
لا لغة) أي يصح أن يراد الكل عقلاً ولا مانع من قصده كما زعم المانع إذ الدليل
قائم على امتناعه لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازاً ولولا منعها لم يمنع غيرها
وهذا قول الإمام يحيى وإبي الحسين البصري وإبي حامد الغزالي والرازي، القول
الرابع قوله (وقيل) يجوز إطلاقه على كل ما وضع له (مجازاً) للاحقية وهو قول
جمهور المتأخرين فهذه أربعة مذاهب (١) احتج الأولون بقوله (لنا) أنه (وضع لكل)
واحد من المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الآخر ولا بالاجتماع معه (فلم يستعمل
في غير ما وضع له) وتحقيقه أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من
المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن
الماهية بلا شرط شيء وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع
فلاستعمال اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالآخر استعمال له في نفس الموضوع
له كحال الانفراد فالموضوع له لم يقيد بانفراد عن شيء ولا باجتماع به (و) احتجوا
ثانياً بأنه (وقع) استعمال المشترك في معنيته (في نحو) قوله تعالى أن الله ملائكته

(١) والخامس والسادس يذكران في آخر المسئلة أن شاء الله تعالى اهـ

(قوله) على امتناعه، أي امتناع
قصده وإرادته (قوله) لكن اللغة
منعت، استدراك عن قوله ولا
مانع من قصده أي إرادته
(قوله) منعها، أي اللغة لم يمنع
غيرها أي غير اللغة (قوله) على
ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء،
هكذا في حواشي شرح المختصر
والمراد بهامطلق الماهية وهي أحد
أقسام الماهية والقسم الثاني منها
الماهية بشرط وهي الموجودة في
ضمن فرد أو كل فرد على القول
بوجودها والقسم الثالث من أقسام
الماهية التي هي بشرط لا شيء، وهي
الماهية التي لا وجود لها إلا في
الذهن

(قوله) على القول بوجودها،
ينظر ما فائدة القيد بل هو موم
أنه يريد بهذا القسم السكلي الطبيعي
وليس هو هو، وإذا أردت تحقيق
أقسام الماهية فخذ من حاشية
اليزدي اهـ عن خط شيخه

(قوله) وتحقيقه أن المعنى الموضوع له إلى قوله بشرط أن يكون وحده وبشرط أن يكون
لا وحده، أقول هذا محل النزاع إذ المانع يقول أنه وضع بشرط أن يكون وحده وحاصل
ما فاده العضد في تقريره لكلام الشافعي أنا إذا قلنا هو موضوع لا بقيد الوحدة ولا بقيد
الجمع بل مطلقاً فكأنه إذا استعمل بحسب الخارج بقيد الوحدة كان حقيقة كذلك إذا استعمل
مع قيد الاجتماع يكون حقيقة وقد ألم بهذا المصنف إلا أنه أورد عليه بعض المناظرين في العضد
أنه بقي النزاع بحاله لانا لانسلم أن الوضع غير مقيد لانا اشتراطنا في الحقيقة انضمام الاستعمال
إلى الوضع حين رسمناها بقولنا الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له وقبل الاستعمال ليس
بحقيقة كما يأتي وقد استعمل بقيد الوحدة بحسب الواقع لأجسب القصد إذ لا يشترط وهل
استعمل بقيد الاجتماع حتى يكون حقيقة لادليل على ذلك إذ لو علم الاستعمال كذلك لم يبق
خلاف، يزيد وضوحاً أن قيد الوحدة لا يذكر على جهة التقييد والاشتراط إذ لا ملجى إلى
ذلك إذ الوحدة من ضرورة صدق الوضع لقولهم أنه وضع المشترك لكل واحد وضماً مستقلاً
والعجب كيف يحكون بذلك ثم يقولون وضع لا بشرط الوحدة وكذلك وقع في الاستعمال
وأما قيد الاستعمال فلايس بشرط في الوضع بل لا تقبله عبارتهم فيه ولم يثبت استعماله كذلك
لما عرفت فليتأمل

(يصلون على النبي (١)) ووجه الدلالة ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار لتبادرها عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعة واحدة لاسنادها الى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة (والاصل) في الاستعمال (الحقيقة) ولا يعدل عن الاصل الا بدليل فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء (٢) باظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار ولانه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله يصلي والملائكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل (٣) ايضاً

(١) وحيث وقع الاستشهاد بالآية الكريمة هنا فلا بأس أن نذكر نبذة مختصرة فيما يتعلق بسئلة الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم اكثالا للفائدة، وايضاحاً لحكم الكلمة التي هي على لسان كل مؤمن متكررة وواردة، وقد رأينا بعض العلماء رحمه الله نقل الكلام عليها هنا في الحواشي مع تطويل يسير فاقصرنا على المهم النافع منه وألحقنا استدعاء اليه الحاجة مما فيه مزيد نفع وتوضيح فنقول « قال » في الثرات ثمة ذلك الأمر بالصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وفي هذه المسئلة أربعة أقوال الأول ان الأمر للندب لا للوجوب وانه يكفي الاعتراف بنبوته واعتقاد تعظيمه وهذا قول أبي حنيفة والناصر، والثاني الوجوب في صلاة ان فرض وهذا مذهبنا والشافعي وكذا يجب الصلاة في خطبة الجمعة « الثالث » يجب في العمر مرة لأن الأمر لا يتكرر الا بدليل وهذا قول الطحاوي، قلنا قد تآم الدليل وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي « الرابع » يجب عند ذكره صلى الله عليه وآله وسلم وهو مروى عن أبي مسلم وفي الحديث من ذكرته عنده فلم يصل على فدخل النار فابعد الله ثم ساق صاحب الثرات كلاماً الى أن قال راوياً عن الكشاف ولو تكررت ذكره في المجلس لم يتكرر الوجوب كما لا يتكرر السجود في تكرار آية المسجدة وكذا تسميت العباس قال وكذا استحب في كل دعاء في أوله وآخره لأنه تعالى لا يرد الصلاة على النبي فكذلك لا يرد ما بين التقبولين وأما السلام فأكثر العلماء لم يوجبوه والشافعي أوجب في صلاة ان فرض، وأما الصلاة على آله فتجب عندنا حيث يجب الصلاة عليه وللشافعي في الصلاة على الآل قولان هل يجب في الصلاة أم لا وفي الحديث فيما رواه الحاكم كيف نصلي عليك يا نبي الله فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم اه اراد نقله مختصراً « قلت » ومما يدل على وجوب الصلاة على الآل حديث البخاري في باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة قال لقيني كعب بن عجرة فقال ألا اهدي لك هدية أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج علينا فقلنا يا رسول الله قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل إبراهيم انك حميد مجيد الحديث اه (٢) إشارة الى ما ذكره ابن الحاجب من ان المراد بالصلاة هو الاعتناء الخ اه من املائه عليه السلام (٣) قيل واستعماله في السكك خلاف الظاهر كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم بأس خطيب اقوم أنت لمن قال ومن يعصهما فقد غفرى ولأن الآية مسوقة لطالب الاقتداء بان يقع مثل ذلك الفعل وانما يكون باعتبار الحاصل من الملائكة وهو الاستغفار لا الحاصل من الله تعالى وهو المغفرة والرحمة وقد أشار الى الوجه الأخير في التلويح اه من خط سيلان

(قوله) فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء باظهار الشرف ، قال في شرح المختصر فيكون متواطئاً لا مشتركاً ، وهذا هو الذي اراد المؤلف بقوله وهو مشترك الخ والمراد ان الصلوة استعملت في معنى مجازي شامل للعنيين ليصح تفريع قوله فلا يرد انها مستعملة الخ على قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لو كان المراد استعمالها حقيقة لم يستقم التفريع « وقد أجاب » في شرح المختصر بانه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل لما ذكرنا من الدليل « قلت » و اراد بالدليل ماسياً من دعوى سبق احدهما على البديل وسيدفعه المؤلف عليه السلام بما ستقف عليه وفيه ما ستعرفه ان شاء الله تعالى (قوله) ولا أنه حذف الخ ، كما اجاب به في شرح المختصر ايضاً دلالة ما يقارنه وهو يصلون عليه (قوله) لدلالة ما يقارنه وهو يصلون عليه ، أي على الخبر من الاول اه ح

(قوله) احتج المانع ، أي المانع حقيقة ومجازاً بحسب اللغة والارادة هذا مقتضى ما تقدم من المذهب الثاني لسكن الاحتجاج المذكور في المتن أما يدل على المنع بحسب اللغة حقيقة فقط لا على المنع بحسب الارادة وعلى المسع مجازاً فلم يشمل أطراف المدعى وقد ذكر في الشرح الاحتجاج على منع الاستعمال مجازاً والشيخ رحمه الله في شرح القصول استدلل على المنع بحسب الارادة بأن مخاطب بلغة العرب يجن من نفسه تعذر كونه مريداً بعبارة واحدة شيئاً وخلافاً في وقت واحد «ثم اجاب» بما نقل عن أبي طالب عليه السلام من انا نجهه متأثراً منا لان كل واحد يعلم من نفسه انه يصح ان يريد بقوله للغير تجنب نكاح المرأة التي نكحها ابوك العقود والوطي جميعاً وانه لا مانع يمنع من ذلك انتهى ومثله في منهاج الامام المهدي عليه السلام ولو جعل المؤلف عليه السلام حجة هذا القول ماسياً من الاحتجاج بان معنى المشترك هذا وحده وهذا وحده الخ لشمول الاطراف وقد اشعر بذلك كلام السعدي في شرح قوله وقيل بل لا يصح ان يراد حيث قال وسيأتي تقرير الدليل بجوابه ولم يذكر الا ماسياً للمؤلف ﴿٢٣٥﴾ فتأمل والله اعلم (قوله) ان لم يوضع

للمجموع لم يجز استعماله فيه ، هذه الملازمة انما تتوجه بناء على عدم الفرق بين الجميع والمجموع اذ لو اريد بالجميع الكل الافراي وبالمجموع الكل الجموعي بطل الاستدلال بها كما لا ينبغي سواء عاد ضميريه الى الجميع أو الى المجموع وأيضاً يلزم اذا اريد بهما الكل الجموعي الخروج عن محل النزاع اذ هو في الكل الافراي فاستدلال المخالف بهذا مختل من اصله فينظر (قوله) وان وضع له أي للمجموع يعني من أنه موضوع لكل واحد اتفاقاً (قوله) كان استعماله في المجموع استعمالاً له ، في بعض معانيه لان المعنى الآخر هو كل واحد واحد من معانيه او معانيه (قوله) والجواب الخ ، حاصل الجواب منع الملازمة القائلة ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله في

احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع اما حقيقة فبانه ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال للفظ في غير مدلوله وان وضع له كان استعماله فيه استعمالاً له في بعض (١) معانيه وهو خلاف المدعى «والجواب» اننا نختار انه لم يوضع للمجموع (ولا نسلم توقف الجواز) أي جواز الاستعمال في الجميع (على الوضع للمجموع (٢) لغناء الوضع لكل واحد في ذلك لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والثني فيحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والثني كما عرفت ، وفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الكل الافراي والكل الجموعي وهو مشهور ، ويوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافرد ولا يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد ، واما مجازاً فبان استعماله في المعاني على ان يكون كل منها مراداً باللفظ ومناطاً بالحكم

(١) كما يقال السجود في قوله تعالى (والله يسجد) موضوع لثلاثة معان ، الخضوع على افرايه ، ووضع الجبهة على اثراده ، وللمجموع من حيث هو مجموع فعل هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالاً في بعض ما وضع له لافي كلها وهو خلاف المدعى اه اسنوي معنى (*) وهو موضوع له ولكل واحد وحده بما وضع له اه (٢) قلت ظاهر السياق يقتضي بان هذا الدليل المذكور في المتن المانع مطلقاً من حيث الارادة ومن حيث اللغة وما ذكر في المتن انما يفيد نفي كونه حقيقة فتأمل اه فكان القياس الاشارة في المتن الى الطرف الآخر المذكور في الشرح أعني امتناع كونه مجازاً ليتم الاستدلال اه

الجميع والسند ما اشار اليه من الفرق بين الجميع والمجموع ومن اغناء الوضع لكل واحد في جواز الاستعمال في الجميع (قوله) لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ، علة للاغناء المذكور ، يعني ان المجموع ليس هو المراد في الاستعمال حتى يحتاج الوضع له (قوله) كما عرفت ، في تحرير محل النزاع (قوله) وفرق بين الكل الافراي والكل الجموعي ، فالمراد بالجميع هو الكل الافراي وبالمجموع الكل الجموعي (قوله) واما مجازاً ، عطفت على قوله سابقاً اما حقيقة (قوله) على ان يكون كل منهما مراداً باللفظ ومناطاً للحكم ، لما عرفت من ان محل النزاع ارادة كل واحد منهما وهو الكل الافراي وقد زاد في التلويح بعد قوله مراداً باللفظ الخ لادخال تحت مراد ثالث هو المراد والمناط وقد حذف المؤلف عليه السلام ولا بد من ذكره ليعتد عليه قول المؤلف فيما يأتي وقد عرفت انه ليس من محل النزاع

(قوله) سواء عاد الضمير فيه الى الجميع ، فان عاد الى الجميع بطلت الملازمة وان عاد الى المجموع صحت الملازمة ويبطل الاستدلال فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وأيضاً يلزم ، أي ومع البناء على عدم الفرق يلزم الخ اه ح عن خط شيخه

(قوله) لا يتصور الابان يكونا بين معنيين مثلاً علاقة، لتوقف كون اللفظ مجازاً عليها، وحينئذ فيلزم من هذا الحصر ما رتبته المؤلف عليه السلام من قوله فيراد احدهما الخ، لكن هذا اللازم باطل لما ذكره المؤلف من انه جمع بين الحقيقة والمجاز فيخرج عما نحن فيه من استعمال المشترك في معنييه الحقيقيين و(قوله) اذ لو اريد، علة لازوم المذكور والمعنى لو كان كل منهما نفس الموضوع له لكان حقيقة وهو باطل لأن التقدير بخلافه وهو كون اللفظ مجازاً و(قوله) ولو اريد، علة أيضاً لازوم المذكور والمعنى ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لكان مجازاً يعني فيكون منا نحن فيه لسكنه باطل لوجه آخر وهو أنه لا يتصور اما ان يكون المشترك مجازاً لاستعماله في معنى مجازي يتناول كلام المعنيين لكونهما من افرادهما كما اذا اريد بالصلاة الاعتناء باظهار الشرف لكنه غير صحيح لأنه يخرج عن محل النزاع كما ذكره المؤلف لان الكلام في ارادة كل واحد من المعنيين على ان كل واحد منهما مناط للحكم، وهما هنا المراد معنى واحد مجازي شامل لهما، واما ان يكون مجازاً ﴿٢٣٦﴾ باستعماله في كل واحد منهما على انه أي كل واحد منهما معنى مجازي بالاستعمال

بطريق المجاز لا يتصور الابان يكون بين المعنيين مثلاً علاقة فيراد أحدهما (١) على انه نفس الموضوع والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازاً أو التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازاً لا حقيقة وذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي ويتناولهما لهما لانهما من افرادهما وقد عرفت انه ليس من محل النزاع (٢) واما باستعماله في كل واحد منهما على انه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (٣)، احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فتعطل بأنه لو استعمل في كل من معنييه أو معانيه والتقدير أن معناه هذا وحده وهذا وحده لزم أن يكون كل منهما (٤)

أي بسبب الاستعمال في المعنيين معاً وهذا باطل أيضاً لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق وهذا إما يمكن في تقرير المقام وهما هنا أبحاث «الاول» ان المؤلف عليه السلام انما يدفع الاحتجاج لكونه موافقاً لما اختاره من كون استعمال المشترك في معنييه حقيقة «الثاني» ان قوله باطل بالاتفاق اعترض عليه بان صاحب الجمع وغيره صرحوا بالخلاف فيه ومثاله استعمال البحر في العالم والجواري «واجيب» بان المؤلف اعتمد ما ذكره في حاشية الشلبي فانه ذكر الاتفاق على منع ذلك في بحث التغليب من المطول في قوله تعالى ومن الانعام ازواجاً يذكركم قال الشلبي ما لفظه قيل عليه يلزم اجتماع مجازين في كلمة واحدة

(١) كالطهر مثلا والعين الباصرة وقوله والاخر الخ كالخبيث مثلاً وعين الماء والذهب والشمس اهـ (٢) اذ محله صحة ارادة كل من معانيه الحقيقية بلا واسطة اهـ وفي حاشية لان محله كونه قد وضع اهـ (٣) في المعنى في بحث قوله تعالى قليل ما يؤمنون في أثناء فصل عقده للتدريب في ما مالفته، الثاني أنهم لا يجمعون بين مجازين ولهذا لم يميزوا دخلت الأمر لثلاً يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى بخلاف دخل في الأمر ودخلت الدار اهـ (*) في دعوى الاتفاق نظر فقد صرح في حواشي شرح الفصول والجمع بالخلاف وكذا في نهاية الاسنوى نقلاً عن الغزالي اهـ ولفظ الجمع وشرحه وكذا المجازان هل يصح ان يراد ادماً باللفظ الواحد كقولك والله لا اشتري وتريد السوم والشرء بالتوكيل، فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجعة بحمل علمهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساوي في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما اهـ (٤) أي يكون مریداً أحدهما خاصة غير مرید له خاصة وانه محال اهـ عند

وهو ممتنع اتفاقاً انتهى، وقد يقال لعل المؤلف اراد باللفظ لفظ المشترك فيتم البطالان اتفاقاً اما عند القائل بأنه حقيقة فظاهر واما غيره فلان المعنيين عنده حقيقتان «الثالث» ان قوله ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لا تحقق له لان كل واحد من المعنيين هو الموضوع له ومقتضى مناسبة كل منهما للموضوع له ان يكون غيرهما فذلك الغير «الرابع» ان المؤلف هنا جعل استعمال اللفظ في معنى مجازي متناول للمعنيين خارجاً عن محل النزاع وفيما يأتي في بحث اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي جعل دخول المعنيين تحت معنى ثالث شامل لهما غير مناف لمحل النزاع بل داخل فيه «والجواب» ان المراد بالدخول ثبت المراد فمما يأتي هو تناول السكك الافراد للمعنيين وذلك لا يخرجهما عن محل النزاع والمراد بالتناول هاهنا هو تناول السكك للجزئيات كما

(قوله) لعل المؤلف اراد باللفظ لفظ المشترك، على ان اللام في اللفظ للعهد اهـ ح ن (قوله) اما بانه حقيقة، في نسخة اما عند القائل بأنه حقيقة اهـ ح (قوله) هو تناول السكك الافراد، يقال لا يتصور للسكك الافراد معنى شامل للمعنيين فليتأمل فيما ذكره المحشي اهـ ح من خط شيبخه وقد شكل على قوله يقال الخ

خرقت من تناول اظهار الشرف للمعنيين وهذا التناول هو الذي يلزم منه خروجهما عن محل النزاع وستقف على زيادة توضيح هنالك ان شاء الله تعالى فتأمل (قوله) والجواب انا لانسلم سبق احدهما وهذا الجواب اوردته السعد دفعا لدليل ابن الحاجب وقرره المؤلف عليه السلام والشيخ العلامة في شرح الفصول واما صاحب الجواهر فرده وحاصل كلامه انه دفع هذا المنع اعني منع سبق الاحد الدائر المبهم قال لانه اذا سبق كلا المعنيين كما ذهب اليه الشافعي سبق الاحد المبهم ثم قرر كلام ابن الحاجب بانه لم يرد سبق الاحد المبهم مطلقا فان هذا السبق لا يلزم منه كونه حقيقة فيه بل اراد سبق احد المعنيين بعينه فقط بوصف كونه مراداً للمتكلم بمعنى انا نعلم قطعاً ان المراد احدهما بعينه فقط وان كنا لانعلمه كما حققه في شرح المختصر في بحث علامات المجاز وبني عليه المؤلف هنالك اعني بني على ان ليس المراد تبادل الاحد المبهم بل احد المعنيين بعينه حيث ﴿٢٣٧﴾ قال لانا نعلم انه يتبادر اما هذا

المعين واما ذلك المعين وان لم نعلمه بخصوصه وهذا السبق لا يقتضي كون المشترك حقيقة في الاحد المبهم الدائر ولا في كليهما معاً اذ الاحد الدائر لا يسبق الى الفهم بوصف كونه مراداً وذلك ظاهر وكذا كلا المعنيين معاً لا يسبقان بوصف كونهما مرادين ثم ان صاحب الجواهر لما بني على ما ذكره في تقرير كلام ابن الحاجب اعترض القول بانه لو سبق احدهما لاعلى التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويًا حيث قال هذا دليل منصوب في غير محل النزاع لان هذا الدليل على تقديم تسليمه لا يدل الاعلى ان المشترك ليس حقيقة في احدهما لاعلى التعيين وابن الحاجب لم يدع كونه حقيقة في الاحد الدائر المبهم حتى يقام الدليل على خلافه (قوله) بل ربما يدعى سبقهما ، لعل المؤلف عليه

وحده واللام يمكن (١) معناه وليس وحده واللام يمكن مستعمل في الجميع «والجواب» انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ (ولا) نسلم (كون قيد الوحدة جزء المعنى) الموضوع لجواز أن لا يخطر أحد المعنيين ببال الواضع عند وضعه اللفظ لاخر فلا يعتبر انفراداً عنه ولا اجتماعاً به ، احتج القائلون بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازاً لاحقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البديل (٢) بان يراد هذا أو ذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز «والجواب» انا لانسلم (سبق احدهما) أى أحد المعنيين من اطلاق المشترك (على البديل) أى من غير تعيين احدهما بل ربما يدعى سبقهما على ما ذكر في تقرير المذهب الاول (وان سلم) سبق احدهما لاعلى التعيين (كان) الاشتراك (معنويًا) (٣) لا لفظياً على ان القول بكونه مجازاً عند الاستعمال في الجميع مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له وقد سبق فيه ما عرفت (٤) (و) اها هنا قول خامس هو انه (قد اجيز) بان يراد بالاشتراك المعنيين (في السلب) (٥) أى النفي بخلاف الاثبات فنحو لا عين عندى يجوز (١) أى والا يلزم أن يكون كل منهما وحده لم يكن معناه ويلزم ان ليس وحده وقوله ثانياً واللام يمكن أى والا يلزم ان يكون كل منهما ليس وحده اهـ (٢) أراد باحدهما على البديل الاحد المبهم الدائر لا المعين وهو اصطلاح يخالف لما في العضد وحاشية السعد فتنبه اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) لأن له مفهومًا واحداً هو أحد المعنيين اهـ من حاشية السعد (٤) من ان استعمال اللفظ في المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق اهـ (٥) قوله في السلب فيصح لاترصى قرأ بمعنى طهرأ أو حيفاً بمعنى ايهما تركت فقد امتثلت لأن ارادتك ترك الضدين لا يلزم منه محال بخلاف ارادتك لهما اذ هي ارادة جمع ضدين فلا يصح اهـ جفاف

السلام اما اورد هذه العبارة بناء على ما عرفت من منع سبقها بوصف كونها مرادين أو بناء على ما اختاره فيما سبق من عدم سبق المعنيين بناء على انه مجمل (قوله) على ما ذكر في تقرير المذهب الاول ، حيث قال فيحمل بلا قرينة عليه لانه ظاهر في السكل ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وقد عرفت ما اختاره المؤلف هنالك (قوله) وقد سبق فيه ما عرفت ، اراد شبهة المخالف من ان معناه هذا لا وحده وهذا الخ فلا يكون كل واحد نفس الموضوع له وجوابها بان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان لا يكون لا وحده الخ

(قوله) وهذا السبق لا يقتضي الخ ، اذ لا يقتضي ذلك الاسبق الاحد الدائر المبهم وهو غير مسلم كما ذكره المؤلف اهـ (قوله) وقد سبق فيه ما عرفت ، الظاهر ان المؤلف اشار بهذا الى قوله واما مجازاً الى آخر الكلام لا الى ما ذكره المحشي وان كان فيه دفع للمجازية لكنه زعمه كما عرفت في دفع شبهة المخالف فتأمل اهـ عن خط شيخه

ان يراد به الجارية والذهب مثلاً بخلاف عندى عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة (و) سادس وهو انه اجيز ان يراد به الجميع في (الجمع (١)) خاصة كقولك عندى عيون وتريد به جارية وباصرة وذهباً لا المفرد واما المثني فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد (والفرق) بين السلب والايجاب والجمع والافراد (ضعيف (٢)) لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افادته المفرد افاده الجمع والا فلا (والخلاف في) صحة (تثنيته (٣)) أى المشترك باعتبار معنيتين (و) في (جمعه (٤)) باعتبار معانيه (٥) (يبتني عند الاكثر على) خلاف في المفرد (فن اجازته فيه اجازته فيهما (٦) ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة، منع من جواز ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء وجوزوه

(قوله) هكذا في مختصر المنتهى الخ، صرح المؤلف عليه السلام بنمبته الى المختصر لما سأتى من انه منعه في شرح الكافية وقد اعترض الشيخ العلامة في شرح الفصول ما ذكر من ابتناء الخلاف على الخلاف حيث قال لكن حكاية الخلاف السابق في الجمع خاصة مبنى على خلاف ما ذكره عن الجمهور انتهى (قوله) لانه لم يوجد مثله في كلامهم، ولذا غلطوا الحريري في قوله فأنثى بلا عينين

(١) لان الجمع بمنزلة تعدد الالفاظ فكان قولك اعتدى بالاقراء وأنت تريد ثلاثة من الاطهار او الخيض او منها بمنزلة قولك اعتدى بقرء وقرء وقرء ولا خلاف انه يصح ان تريد بكل لفظ معنى فكذا الجمع لانه بمنزلة تعدد الالفاظ شرحت جفاف باختصار مفيد (٢) اما الاول فلان الجمع ليس الا كتعدد الفاظ متفقة المعنى فهو كالمفرد ولا نسلم انه بمنزلة تعدد الفاظ مختلفة المعنى لانه لا يثنى ولا يجمع باعتبار معانيه المختلفة اه جفاف (*) قال الاسنوي «واعلم ان الفرق قوى، ويحاج بان الذي لما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد المعنيين فالنفي كذلك ذكره المؤلف رحمه الله تعالى (٣) وهو ما رجحه ابن مالك وجرى عليه الحريري في قوله فأنثى بلا عينين يريد الباصرة والذهب وعليه حديث ابى داود بسند جيد، الأيدى ثلاث قيد الله العليا ويد المعطي تليها ويد المسائل السفلى اه درر ومختار اكثر متأخرى التحويين منعها اى منع التثنية والجمع باعتبار المعاني المختلفة ولهذا قال في الكافية ليبدل على ان معاً مثله من جنسه وغلط الحريري في قوله جاد بالعين حين اعنى هواه * عينه فأنثى بلا عينين

والحق انه انما امتنع في المفرد لعدم دلالة على الكثرة كما تقدم واما المثني والمجموع فيدلان عليها وان كانت من اجناس كما تقدم اه فصول وشرح جلال (٤) في فصول البدايع مانصه والخلاف في جوازه في جمعه مبنى عليه في مفردة في الاصح بل مبنى على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع اه (٥) المجيز لا إطلاقه عليها في الجمع والمثني فقط منع من اطلاقه في المفرد فينظر وسيأتى في آخر الكلام في قوله ويحتمل أن يوافق، يقال لا وجه للاعتراض مع قوله عند الاكثرين اه (٦) لان المجموع انما يفيد ما وضع له لفظ حال الافراد ولا يزيد عليه الا بصيغة الجمع وهو افادته الكثرة خاصة اه

مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب الجزولي والمالكى والاندلسى الى جواز مثله قال الاندلسى يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يعتبرون في انتزعية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو أن الاسماء المشتركة اذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك اقرأ حكمها كذا، او في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو مالقيت عيناً فانها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم سواء، هذا كلامه وهو قريب الى موافقة ما حكى عن الاكثر من ان الخلاف في التثنية والجمع مبنى على الخلاف في المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم (١) بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ما حكى عن الاقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف ووجه القرب الموافقة في غير المفرد

﴿فصل﴾ في تعريف الحقيقة (٢) والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما

(١) أي الجزولي والمالكى والاندلسى اهـ (٢) قال في تنقيح الحنفية في التقسيم الثاني من الكتاب ما لفظه ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد به فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اهـ بحروقه وقد ذكره سعد الدين في حاشية الكشف عند قوله تعالى في سورة آل عمران ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم وقال ان ذلك كذلك عند الاصوليين وهو غريب قل من ذكره من أهل الاصول غيره اهـ

﴿فصل﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز (قوله) واعلم أنه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها الغوية قد صارت حقائق فيها، أقول علل هذه الدعوى في الجواهر بقوله ضرورة عدم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان أهل الشرع اتفاقاً فهي علامة الحقيقة وقد أشار اليه المصنف في المتن حيث قال اتبادر الخ «قلت» فيحصل من الكلام ان هنا ثلاثة اطلاقات اطلاق لا نزاع في أنهما حقيقة كالصلوة اطلاق حقيقة على الدعاء حقيقة لغوية وتطلق في لسان أهل الشرع حقيقة عرفية شرعية على ذات الاركان والاذكار وتطلق في لسان الشارع عالمها قطعاً لكنه محل الخلاف هل بوضع جديد منه أم مجاز «قلت» ولا ريب ان الشارع أطلق الصلوة والزكاة على المعاني المرادة في لسان أهل الشرع اطلاقاً متقدماً كما حكاه الله تعالى عن خليله ابراهيم عليه السلام اني أسكنت من ذريتي الى قوله ليقيموا الصلوة وقوله واجعاني مقيم الصلوة ومن ذريتي وقال قوم شعيب أصولك تأمرك وقال عيسى عليه السلام وأوصاني بالصلوة والزكاة وقال المشركون في جهنم لم نك من المصلين ظاهر أنه قول جميع المشركين من الاولين والآخرين وقال تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقال صلى الله عليه وآله وسلم لبعض الوفود لا خير في دين لا صلوة فيه فهو نكرة في سياق النفي يعم كل دين فالظاهر ان الصلوة بهذا المعنى أعني التنازع فيه حقيقة لغوية موضوعة من قبل وجود العرب العرباء وقد قررنا ان الحق ان الواضح هو الله تعالى وحينئذ فاذا ورد لفظ الصلوة والزكاة في كلام الشارع فلما راد بها هذه ولا يحتاج الى قرينة بل ربنا يقال أنها حقيقة فيها في لسانه مجاز في الدعاء وهب أنه لا يسلم هذا وذلك بان يقال لا نزاع ان معنى الصلوة ونحوها بالمعنى

(قوله) وذهب الجزولي الخ، ولهذا صحح ابن مالك قول الحريري فانتهى بلاعينين (قوله) هذا كلامه، أي الرضى مع تصرف فيه (قوله) ووصفه، أي الرضى الى قوله لعدم التصريح الخ، اراد المؤلف عليه السلام أن كلام الرضى يحتمل أن يوافق ما حكى عن الاكثر وما حكى عن الاقل فان اريد الاول كان وجه القرب في كلام الرضى عدم التصريح عن الاندلسي ومن معه بالجواز في المفرد مع القول به فيه فاراد صرحوا بالجواز كان عين مذهب الشافعي وان اريد الثاني كان وجه القرب في كلام الرضى موافقة الاندلسي ومن معه للشافعي في غير المفرد وهو المثني والمجموع ومنهم في المفرد فيوافق كلام الرضى ما حكى عن الاقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف للشيخ المفرد

(قوله) اراد المؤلف عليه السلام ان كلام الرضى، أي ما نقله الرضى عن الجزولي ومن معه اهـ عن خط شيخه (قوله) الجواز في المفرد، على جهة الفرض امثلاً ينافي قوله بعدم منعه في المفرد اهـ عن خط شيخه (قوله) كان عين مذهب الشافعي، الظاهر أنه من حيث ذكر النكرة في حين النفي وهو مفرد اهـ عن خط شيخه

(قوله) كالجنس، هكذا في الجواهر ولعل زيادة كاف التشبيه ان هذا حد بحسب الاسم والمفهوم، والجنس هو المقوم للحقائق والماهيات وهكذا في نظائر ذلك (قوله) شامل للكلام والكلمة، فهو اولى من قوله في التلخيص الكلمة المستعملة ولهذا قال في حاشية شرح التلخيص للشيخ العلامة لوقال اللفظ لشمل المركب فانه قد يكون حقيقة كما يفهم من كلام الشارح أي السعد (قوله) المستعمل خرج به المهمل، الاولى انه خرج من قوله فيما وضع له لأن المقابل للمهمل هو الموضوع للمستعمل ولهذا فان صاحب المطول وصاحب الجواهر لم يخرجوا بهذا القيد الا اللفظ قبل ﴿٢٤٠﴾ الاستعمال فقط (قوله) وما وضع له ولم يستعمل، كلفظ ضارب اذا لم يستعمل

(اللفظ) كالجنس (١) للحد شامل للكلام والكلمة (المستعمل) خرج به المهمل (٢) وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً (فيما وضع له) أي في معنى وضع له من حيث أنه وضع له فيخرج اللفظ نحو خذ هذا الفرس مشيراً الى كتاب ويخرج المجاز (١) وانما قال كالجنس ولم يجعله جنساً حقيقة لانه لم يأت به على ما هو قاعدة التحديد من جعل المحدود موضوعاً والحد محمولاً اه من سيدنا العلامة الحسين المغربي رحمه الله (٢) كذا في شرح الشيخ وهو يناقض ما سبق له بمعنى للشيخ بان مقابل المهمل الموضوع اه

الذكر ثابت قبل وجود العالم لكن لعله بعبارة غير هذه العبارة والازعاع في هذه الالفاظ فنقول اذا لم يسلم فقد عرفت ان المجاز اولى من الاشتراك وقد اتفقوا على أنها حقيقة في دعاء فاذا أثبتوها حقيقة شرعية صلت من الالفاظ المشتركة والمجاز اولى من الاشتراك سيما وقد صرح ان الهمام في التحرير وشارحه ان كمال باشا بانه لا بد من القرينة، ولفظه ولا بد أولاً أي في أول خطاب الشارع لمن هو عالم بالوضع الانوى دون الشرعي عن نصب قرينة النقل عن المعنى الانوى الى المعنى الشرعي رفقا لتبادر الانوى انتهى وهو الذي أفاده المصنف بقوله والتفهم بالقرائن واذا كان لا بد من القرينة فلك أن تقول هي قرينة المجاز والعلاقة اطلاق اسم الجزء على الكل ثم اشتهر هذا المعنى المجازي حتى التبس بالحقيقي وتوهم أنه بوضع جديد والى كونه مجازاً ذهب من سيد كرم المصنف وصرح به الرازي في مفتاح الغيب حيث قال قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية حيث قالوا لانها أمر شرع في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصل قبل الشرع وقال أصعبا بانه من المجازات المشهورة في الامة اطلق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوات الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارجل هذه اللفظة ابتداءً لهذا المسمى فذلك باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك يناقض قوله تعالى انا أنزلناه قرآناً عربياً اه وبه يعرف صحة ما نسب اليه الامام يحيى وعدم صحة ما نسب اليه في جمع الجوامع على ما نقل المصنف ثم لا يخفى أنه لا يوجد موضع فيه اطلاق لفظ الصلوة والزكوة في القرآن الا وقد دل السياق على المراد به وحفت به القرائن فنقول المصنف آخر هذا البحث في اظهار فائدة الخلاف أنها اذا اطلقت في كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني لا يتحقق به صورة تحتل الامر بل القرائن حافة بما سبق له اللفظ وما هو الا تكثير للخلافات ومطالوة المقاولات

بعد ان حكم الواضع ان كل صيغة فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة لعدم الاستعمال كذا ذكره الشيخ العلامة في حواشيه (قوله) من حيث أنه وضع له، اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره السعد من ان الحد يتم بدون قيد اصطلاح التخاطب مع اعتبار قيد الحيثية بل يحتل الحد بدون اعتباره واما صاحب الجواهر فقد ذكر أنه لم يتم الحد بقيد الحيثية فان لفظ الصلوة المستعمل في الدعاء يصدق عليه انه استعمل في الموضوع له من حيث أنه الموضوع له في الجملة وقد وسع الكلام بما لا يخفى عن تكلف والله اعلم (قوله) فيخرج اللفظ الخ، ظاهره (قوله) ويخرج المجاز الخ، ظاهره ان خروجهما من قوله فيما وضع له ومن قيد الحيثية وليس كذلك فان خروج اللفظ من قوله فيما وضع له فقط والتحقيق ان قوله فيما وضع له يخرج شيئين أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كلفظ الفرس في المثال الذي ذكره المؤلف عليه السلام فانه قد استعمل في

غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز وتانيهما المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لافي اصطلاح التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع هذا حاصل ما ذكره صاحب المطول واما المجاز المستعمل في ما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب كما ذكره المؤلف عليه السلام فقد أخرجه الجمهور بقيد في اصطلاح التخاطب والمؤلف عليه السلام أخرجه بقيد الحيثية كما سبق، اذا عرفت ذلك فقيد الحيثية انما يراد لاخراج هذا القسم من المجاز فقط فلو قال المؤلف أي في معنى ما وضع له يخرج اللفظ الخ والمجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له اصلاً لانه وان كان موضوعاً الخ ثم يقول وأسقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب الخ لكان

الكلام وافياً بالمقصود والله أعلم هذا والمراد بالغلط الخطأ على سبيل القصد يزعم انه على قانون الوضع بلا اثبات وضع من عنده لاعلى جهة السهو كذا قيل وكأن وجه التخصيص ان الغلط على سبيل السهو يخرج بقيد الاستعمال بان يقال معناه الاستعمال عن قصد ، كذا في حاشية الشيخ العلامة (قوله) ما قدمناه ، يعني في اول مباحث الموضوعات اللغوية وهو ما شئت عن صاحب التلويح وكلامه هو جواب اشكال أورده في حاشية شرح المختصر وأحال الجواب ﴿ ٢٤١ ﴾ على ما في التلويح وقد تقدم ذلك

(قوله) مع انه يخرج ، أي قيد اصطلاح التخاطب (قوله) لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع ، يعني الذي هو اصطلاح التخاطب (قوله) وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة ، يعني الذي هو غير اصطلاح التخاطب (قوله) لا غناء قيد الحيثية ، علة لقوله وأسقط عن التعريف (قوله) والمشعور به في التعريف الظاهر ان اللام للعهد أي في هذا التعريف المذكور لكونه تعريفاً لما هو من الامور النسبية إذ ليس المراد ان قيد الحيثية مشعور به في التعريف مطلقاً سواء كان في الامور النسبية او غيرها يؤيد ذلك انهم عللوا ترك هذا القيد في عبارة المصنفين باشتار ان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات كما تختلف الحقيقة اللغوية مثلاً عند أهل الشرع لانها مجاز عندهم (قوله) على أن التعريف معه ، أي مع قيد اصطلاح التخاطب (قوله) لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين الخ ، قيل في مثاله كما في لفظ الشمس اذا فرض وضعه للجرم والضوء بالاشتراك اللفظي ثم استعمل للضوء مثلاً لان

لانه وان كان موضوعاً بالوضع النوعي فالمراد بالوضع اذا اطلق ما قدمناه في بيانه (١) وأسقط (٢) عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة لا غناء قيد الحيثية المشعور به في التعريف على ان التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع ايضاً لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين في اصطلاح التخاطب ويستعمل في احدها لامن جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الاخر فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى ، فما صدق عليه ما ذكرنا (حقيقة)

(١) اشارة الى جواب اشكال أورده السعد وهو أنه ان اريد بالوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثير من الافعال ومثل المثنى والجمع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما كان دلالة بحسب الهيئة دون المادة انما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع أعم من النوعي والشخصي لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع ، وجوابه ان المراد بالوضع عند الاطلاق تبيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعمين كما أشار اليه في التلويح اهـ (٢) قوله وأسقط عن التعريف الخ ، في شرح التلويح ما لفظه فان قيل لا بد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احتراز عن انتقاضها جمعاً ومنعاً فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيما هو من أفراد الموضوع له في الجملة ومن حيث أنه من أفراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف « قلنا » قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف العبارات الا أنه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوح خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث أنه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا لفظ الدابة في الفرس الخ اهـ المراد نقله

حيث أنه موضوع له بل من حيث أنه لازم ما وضع له وفي حاشية الشيخ العلامة اشرح التلخيص في مثاله ما لفظه كما جوزوا في شروح الكشاف استعاره العمى لعماء البصيرة من صمى البصر مع انه حقيقة فيها كما يستفاد من الاساس وانما اعتبروا الاستعارة للمبالغة في أن ذلك الأمر المعقول بمنزلة المحسوس فلا احتراز عن ذلك المجاز انما هو بملاحظة الحيثية انتهى

(قوله) وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل الخ، عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح التلخيص وهي في اللغة ذات الشيء اللازمة لمن حق إذا ثبت الخ لما أورده في الحواشي من أن هذا ليس وضعه الأول لأن وضعه الأول فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وإنما اطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة « وأجاب » في الجواهر بجواب غير منتهض فلذا عدل المؤلف عن عبارة المختصر (قوله) من حققت الشيء، بالتخفيف إذا أثبتته جعل في شرح القطب معنى المتعمدي أمرين حيث قال من حق فلان الأمر أي أثبتته أو من حققت إذا كنت منه على يقين والمؤلف عليه السلام اقتصر على الأول وهو المعروف في شرحي التلخيص وغيرها (قوله) إذا أثبتته، قاعدة الفعل المسند إلى ضمير المتكلم إذا فسر بأي وجب أن يتطابقا في الإسناد إلى المتكلم لأن الثاني تفسير للاول وإذا جيء بكلمة إذا في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدور الكلام في موضع الجزاء فالواجب حينئذ أن يكون دو وما بعد إذا بصيغة الخطاب هكذا في حواشي الكشف للسيد الخقق والعلامة السعد إذا عرفت ذلك فعبارة المؤلف من التفسير بأذا (قوله) تقل إلى اللفظ الثابت أو المشتبه، ظاهر هذا أنها منقولة في المرتبة الثانية فقط وسيأتي عن الجواهر أنها منقولة في المرتبة الثالثة (قوله) ومعنى كونها للنقل الخ وقال الفاضل الشلي معنى ﴿ ٢٤٢ ﴾ كون انتفاء النقل من الوصفية إلى الاسمية أن اللفظ إذا صار بنفسه اسمًا غالبة

في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء (١) إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته تقل إلى اللفظ الثابت أو الثابت في مكانه الأصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية ومعنى كونها للنقل أنها علامة على كون لفظ الحقيقة غالباً غير محتاج إلى الموصوف فلا حاجة إلى ما قبل هذا على الثاني ظاهر (٢) لاستواء المذكر والمؤنث فيه وأما على الأول فباعتبار أن يجعل وصفاً للمذكر لا لمؤنث لعدم استوائهما فيه (و) اللفظ المستعمل (في غير ما وضع له) وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج إلى زيادة في اصطلاح التخاطب وقوله (لعلاقة) (١) مقابل بطل اه فصول بدائع (٢) الظاهر أنه إشارة إلى مقاله السكاكي من أنها للتأنيث ومقاله السعد بعده، أما على الأول فظاهر لأن فعلاً بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء أجرى على موصوفه أم لا نحو رجل طريف وامرأة طريفة وأما على الثاني فلأن لفظ الحقيقة قبل النقل إلى الاسم صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول إنما يستوي فيه المذكر والمؤنث إذا أجرى على موصوفه نحو رجل قليل وامرأة قليل، وأما إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للتلباس نحو مرتت بقتيل بنى فلان وقتيلة بنى فلان ولا يخفى ما في هذا من التكلف المستغنى عنه بما تقدم فاذا عرفت ذلك عرفت ما في الشرح من الاختلال اه لي

الاستعمال بعدما كان وصفاً كان اسميته فرعاً لوصفيته فشبه بالمؤنث لأن المؤنث فرع المذكر فجعل التاء علامة للفرعية كما جعل علامة في وجعل علامة لكثرة العلم بناء على أن كثرة الشيء فرع لتحقيق أصله (قوله) فلا حاجة إلى ما قبل هذا، أي كون التاء للنقل على الثاني وهو حقيق بمعنى المفعول ظاهر الخ هذا كما في حاشية الشيخ العلامة لطف الله ووجه عدم الحاجة إلى ما قبل أن اللفظ إذا كان غالباً غير محتاج إلى الموصوف كما هو شأن الصفات الغالبة فلا معنى لتقدير الموصوف (قوله) وأما على الأول، أي كون فعيل بمعنى فاعل فباعتبار أن يجعل وصفاً

لمذكر لا لمؤنث إذا جعل وصفاً لمؤنث كانت التاء على القياس لا للنقل ولهذا قال صاحب الجواهر «اعلم» أن الحقيقة فعيلة من الحق أما بمعنى الفاعل كالعلم فلا يستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون تاء التأنيث جارية على القياس فيكون معناها الكلمة النابتة وأما بمعنى المفعول كالجريح فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية لأنه لا حاجة إلى علامة التأنيث حينئذ ويكون معناه المنبئة ثم نقلت إلى الاعتقاد المطابق لواقع لكونه ثابتاً ثم إلى القول المطابق للواقع لكونه مثبتاً أو ثابتاً أيضاً ثم من القول إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فهي منقولة في المرتبة الثالثة (قوله) وقد عرفت فوائد القيود، كأنه أراد عرفت هنا فوائد القيود مما تقدم ولو بالمقابلة فإن قيد الوضع إذا كان فيما تقدم لأخراج المجاز عرف أن تقيده هنا لأخراج مقابله وهو الحقيقة وقيد الحقيقة إذا كان كما عرفت لأخراج بعض المجاز عرف أنه هنا لأدخال ذلك البعض كلفظ الصلوة المستعمل في عرف الشرع في الدعاء فإنه وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة لکن لا من حيث أنه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين ما وضع له في الشرع (قوله) ظاهر هذا أنها منقولة، بنظر من أين يظهر هذا من كلام المؤلف إذ لم يتعرض لمراتب النقل اه عن خط شيخه (قوله) لکن لا من حيث الوضع له، فيصدق عليه أنه مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه وضع له اه حسن بن يحيى ح

وأما قيد الاستعمال فالكلام فيه واضح لأنه لاخراج اللفظ قبل الاستعمال في الموضعين وأما الغلط فلم يعرف إخراجاً بالمقابلة كما هو مقتضى العبارة إذ خروجه فيما تقدم بقيد الوضع وهنا بقيد آخر فلهذا قصد بالقوائد ألا أكثر منها هذا ما ينبغي أن تحمل عليه العبارة وإن كانت ظاهر العبارة يأباه والمؤلف عليه السلام حاول بهذه ﴿٢٤٣﴾ العبارة الاكتفاء عن فائدة كل قيد في

تعريف المجاز روماً للاختصار (قوله) وهو في اللغة مفعول، في شرح التلخيص وهو في الأصل مفعول قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته كأنه أراد وأما في الحال فهو مفعول بسكون العين لكن فيه أن قوله نقل الخ لا يناسبه فلو قال فهو مصدر من جاز الخ لكان أولى انتهى فالمؤلف عليه السلام إن أراد التقييد كما في شرح التلخيص ورد عليه ما ذكره الشيخ لأن المنقول هو مفعول بسكون العين بعد الإعلال وإن لم يرد التقييد لم يستقم إطلاق قوله في اللغة لأن مفعلاً بفتح العين إنما هو في الأصل قبل الإعلال لا في استعمال اللغة الطاربي فالأولى ترك قوله في اللغة ويقال وهو مصدر من جاز الخ (قوله) من جاز المكان يجوز إذا تعداه نقل الخ، لم يحمل المجاز على ما ذكره صاحب التلخيص من أنه من جعلت كذا مجازاً إلى حاجتي أي طريقاً إليهما مع أنه على هذا حقيقة وعلى ما ذكره المؤلف يكون مجازاً الآن تسمية الكلمة المستعملة فيما وضعت له بالحقيقة لكونها ثابتة أو مثبتة ترجح ما ذكره المؤلف وهو أن يكون من جاز المكان إذا تعدا رعاية للتقابل (قوله) وخص بغير الشارع، يعني أن المتعين ناقله خص بغير الشارع

يخرج الغلط وقوله (مع قرينة عدم إرادته) يخرج الكناية لأنها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز إرادته (مجاز) أي يسمى ماصدق عليه ذلك مجازاً في الاصطلاح وهو في اللغة مفعول من جاز المكان يجوز به على معنى أنهم جازوا به مكانه الجائز أي المتعدي مكانه الأصلي أو اللفظ المجوز به على معنى أنهم جازوا به مكانه الأصلي (وكل) واحد (منهما) أي من الحقيقة والمجاز ينقسم إلى أربعة أقسام (لغوي وشرعي وعرفي خاص) يتعين ناقله عن المعنى اللغوي وخص بغير الشارع (أو) عرفي (عام) لا يتعين ناقله، أما الحقيقة فلأن واضعها إن كان واضع اللغة فهي لغوية كاسد للسمع وإن كان الشارع فشرعية (١) كالصلوة المنقولة من الدعاء إلى العبادة الخصوصية، والاعرفية عامة كدابة فأنها لما يذب كالإنسان تخصصها العرف العام بنوات الأربع وهجر المعنى الأول ولا تستعمل فيه لكل ما يذب الابقرينة، أو عرفية خاصة كمصطلحات أهل كل علم وأهل كل صناعة، وأما المجاز فلأن اللفظ إن كان مستعملاً في غير ما وضع له لغة فهو لغوي كاسد للرجل الشجاع، أو شرعاً فهو شرعي كالصلوة في الدعاء، أو في العرف العام كدابة لكل ما يذب فهو عرفي عام (٢) أو في العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات أهل الصناعات والعلوم إذا استعملوا شيئاً منها فيما يناسب معناه عند مسئلة اتفقوا على أن (الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان)

(١) وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها كالصلوة للأفعال المخصوصة والزكوة للقدر المخرج قال في الحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجعولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها أسماء أو كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظ الرحمن لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أنا لا نعرف الرحمن إلا بالرحمة أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً كالصوم والصلوة اه أسنوى (٢) أي فأنها في العرف مجاز أي إذا استعملها المخاطب بالعرف في كل ما يذب كانت مجازاً عندها (فائدة) مجاز المجاز هو أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى المجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سراً فانه مجاز عن مجاز لأن الوطاء تجاوز عنه بالسراً لأنه لا يقع غالباً إلا في السر وتجاوز به عن العقد لأنه تسبب عنه والمصحح للمجاز الأول الملازمة والثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقد النكاح اه من بعض الحواشي «قلت» وقد ذكره جار الله أيضاً في سورة الصافات في قوله تعالى قالوا انكم كنتم تأتوننا عن العين اه

تشريراً لما وضعه الشارع بإخراجه عن العرفي الخاص (قوله) اتفقوا على أن الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان وفي شرح ابن زركة أما العرفية فأنسكروها قوم بالشرعية

(قوله) قد صارت حقائق فيها ضرورة علم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان اهل الشرع اتفاقاً وهو علامة الحقيقة وانما النزاع في ان عدم الاحتياج الى القرينة اما بسبب وضع الشارع اياها فتكون حقائق شرعية وهو المذهب المختار اولا تكون بسبب وضع الشارع بل بسبب غلبة استعمالها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع حتى صارت حقائق عرفية خاصة لهم وان كانت مجازات لغوية في كلام الشارع بمعونة القرائن وهو مذهب القاضي على احد قوليه والقول الآخر للقاضي انها مستعملة في حقائقها اللغوية والريادات شروط لوقوعها معتبرة مقبولة شرعاً هكذا في الجواهر وقد ذكر ذلك أيضاً غيره عن القاضي وما ذكره المؤلف عليه السلام هو كما في حاشية السعد بياناً لحاصل ما ذكره في شرح المختصر من تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية (قوله) وأما في كلام الشارع فتحمل الخ، هذا اشارة الى فائدة الخلاف في الحقيقة الشرعية قال السيد المحقق يعني انا اذا قلنا ان الشارع وضعها لهذه المعاني فانا اذا وجدناها في كلام مجردة عن القرينة حملناها على المعاني الشرعية اذا ظهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه واذا قلنا ﴿٢٤٤﴾ بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية لانه يتكلم على قانون اللغة وهذه هي

الحقائق فيها وأما في استعمال المتشعبة من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف أما على الاول فلان ظاهر كلامهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع وأما على الثاني فلان الظاهر أنه على عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقائق عرفية (قوله) واورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الخ، يعني ان دعوى كونها استعمالها الشرعية حيث تسبق معانيها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع فهذه الدعوى ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق المتشعبة فاللزام حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لاحقائق شرعية وفرق بين الحقيقة الشرعية للشارع والحقيقة العرفية فان العرفية استعمالها اولا مجازاً بمعونة القرائن ثم غلبت سواء كانت العرفية عامة او خاصة (والمختار وقوع الشرعية) أيضاً وهو قول الجمهور خلافاً للقاضي ابي بكر الباقلاني «واعلم» انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني (١) في لسان اهل الشرع والشارع انما استعمالها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقهاء والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفقاً واما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني، احتج الجمهور بقوله (لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والزكوة والصوم والحج) يعني انه يسبق من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هي الركعات الخصوصية بما فيها من الاقوال والهيئات واداء مال مخصوص وامساك مخصوص وقصد مخصوص على أوجه مخصوصة بعد ان كانت للدعاء والناء والامساك والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقة وأورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية (١) لكثرة دورانها على السنة اهل الشرع لميسر حاجتهم الى التعبير عنها اه عضاء

الحقائق فيها وأما في استعمال المتشعبة من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف أما على الاول فلان ظاهر كلامهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع وأما على الثاني فلان الظاهر أنه على عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقائق عرفية (قوله) واورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الخ، يعني ان دعوى كونها استعمالها الشرعية حيث تسبق معانيها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع فهذه الدعوى ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق المتشعبة فاللزام حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لاحقائق شرعية وفرق بين الحقيقة الشرعية للشارع والحقيقة العرفية فان العرفية استعمالها اولا مجازاً بمعونة القرائن ثم غلبت

في معانيها بعد ذلك في لسان المتشعبة بخلاف الحقيقة الشرعية للشارع فكان المستدل لم يفرق بينهما وهذا الايراد لم يحج عنه في شرح المختصر وحواشيه وأما المؤلف عليه السلام فاجاب بانبات المدعى الذي منعه المورد وهو كونها حقائق شرعية واستدل لذلك بتبادر معانيها الخصوصية من كلام الشارع حيث قال ولاجله تبادرت الخ، وقدم قبل ذلك مقدمتين اشار الى أنها قطعيتان ليدعي عناد منكرها ليتيم المطالب، الاولى منها قوله لا ريب الخ، والثانية قوله وان الشارع الخ ثم قال ولاجله تبادرت الخ، فيثبت كونها حقائق شرعية وأنت خير بان المقدمة الاولى انما يندفع بها كونها حقائق لغوية ولم يذكر ذلك في الايراد انما ذكر فيه جواز كونها حقائق عرفية الا ان المؤلف عليه السلام أورد ما دفعاً لكونها حقائق لغوية زيادة على المحتاج اليه في دفع الايراد استيفاء لما يرد على المدعي فقوله في المقدمة الثانية ولم يكن الا بهذه الاسماء الخ يندفع به كونها حقائق عرفية لما عرفت من توقفها في أول استعمالها على القرآن

(قوله) وأما على الثاني فلان الظاهر أنه، أي المتكلم اه (قوله) حيث تسبق معانيها منها، وضع الظاهر موضع المضمر اه (قوله) أشار الى أنها قطعيتان، بقوله لا ريب الخ (قوله) استيفاء لما يرد الخ، كما يفهم من القول الثاني كما تقدم في كلام المحشي سابقاً في آخر قوله وقد صارت حقائق الخ اه عن خطيبه

(وقوله) والالتمت ، أي وإن لم يثبت هذا الحصر لنقلت أي القرينة مثل نقل هذه الأسماء الشرعية وقد يقال قد استغنى عن نقلها عن الشارع ابتداء بصيرورتها بعد ذلك حقائق في عرف المشرعة كما ذلك شأن الحقائق العرفية أو يقال أيضاً لانسلم عدم حصول القرينة ونقلها لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وقد يجاب عن هذا بأن هذا من التفهيم بالقرآن والترديد كما يقال في الأطفال وذلك غير قاذح في تعليم الأغاث أو يجاب بأن قوله صلوا يراد به الأمر بما عرفوه وقوله كما رأيتموني أصلي يراد به تعليم هيئات الصلاة (قوله) ولا نغنى بثبوتها ، أي بثبوت الحقائق الشرعية الا ذلك ، الإشارة الى قصد تعريف الشارع اياها بمجرد هذه الأسماء وفي العبارة تسامح لأن ثبوتها ليس قصد تعريف ﴿٢٤٥﴾ الشارع اياها بل معناه فهم معانيها عند

الاطلاق بغير قرينة فلو قال ولا جله تبادرت ولا نغنى بثبوتها الا ذلك أي التبادر لكان أظهر (قوله) ولا جله تبادرت ، أي لا جله ما ذكرنا من أن الشارع قصد الخ لا لأجل الغلبة كما ذكره هذا المورد وقد يقال أفادتها لتلك المعاني بغير قرينة باعتبار وضع الشارع وتعيينه ممنوع كما ذكره صاحب الجواهر ، لا يقال مبنى الكلام في هذه المسئلة أن الشارع عرف هذه الحقائق بمجرد هذه الأسماء ولولا ذلك لم تكن حقائق شرعية وقد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرآن ولم يخرجها ذلك عن كونها حقائق وسيأتي الجواب بذلك عن حجة القاضي حيث نبيل والتفهيم بالقرآن لانا نقول لعل المراد

لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة أي في عرف أهل الشرع وإن لم تكن حقائق شرعية أي بوضع الشارع (١) وقد يجاب بأنه لا ريب في أن هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها أهل اللغة وإن الشارع قصد الى تعريف المكلفين اياها ولم تكن الا بهذه الأسماء وهي مجردة عن لازم المجاز (٢) الذي هو القران قطعاً والالتمت مثلها (٣) ولا نغنى بثبوتها الا ذلك ولا جله تبادرت من كلام الشارع ، احتج القاضي أبو بكر ومتابعوه أولاً بأنها لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها (٤) المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد (١) وتعيينه بلا قرينة اذ لا دليل على ذلك اهـ سعد وغيره (٢) يقال قد تكون القرائن حالية أو خفية اهـ (٣) لقائل ان يقول المخرج الى القرينة عدم فهم هذه المعاني عند اطلاقها وذلك انما هو عند قصد الشارع التعريف وبعد تعريفه لا يحتاج الى ذلك لغلبتها وصيرورتها حقائق عرفية فلا حاصل على نقل القرائن حينئذ اهـ (٤) أي يفهم غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية أقول ههنا نظر لانا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الانفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما يقتضى تفهيم تلك المعاني المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما تشهد به التفسير حيث يروى في تفسير الانفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية أحاديث كثيرة ولا يقتضى تفهيم أن تلك الانفاظ منقولة الى تلك المعاني أو موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم أو بالأحاد وانها لا تفيد العلم والمسئلة علمية بناء على أن مسائل الاصول يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك الانفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولية ههنا أنها حقائق في تلك المعاني والفرق بينهما ظاهر وكذا قولهم وأما التواتر ولم يوجد قطعاً والا لما وقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق وهذا ليس مما يكلف به انما المكلف به كون المراد منها هذه المعاني والخلاف لم يقع فيه ثم لا يخفى أن هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعاني اللغوية وعدم نقائها الى المعاني الشرعية أصلاً على ما يدل عليه قول الشارع ان نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية اذ المراد بالنقل المعنى اللغوي العام الشامل المجاز أيضاً اذ تفهيم المكلف كما يلزم من المعاني الحقيقية يلزم من المعاني المجازية اذا كانت مرادة للشارع لا فرق بينهما وهذا ما وعدناك ببيانه اهـ ميرزا جان

(قوله) أي وإن لم يثبت هذا الحصر ، أي حصر التعريف بهذه الأسماء مع التجرد فالمعنى والا يكون بهذه الأسماء مجردة بل بهامع عدم التجريد اهـ عن خط شيخه (قوله) وقد يقال قد استغنى الخ ، ولما منع أن

يتم الاستغناء عن نقل القرينة في خطاب الشارع لانا مكلفون مثلهم نعم يحصل الاستغناء في خطاب المشرعة وهو غير قاذح اهـ حبشي ح (قوله) يراد به الأمر بما عرفوه ، فقد ثبت الحقائق من غير قرينة اهـ عن خط شيخه (قوله) لا يقال مبنى الكلام الخ ، المراد من قوله مبنى الخ ، أنه لا يجاب عما ذكره صاحب الجواهر من المنع ﴿٢٤٦﴾ بأن الشارع عرف الحقائق بمجرد هذه الأسماء وأحال أنك قد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرآن وايضاً قد حصل الاعتراف بوجود القرائن هنا في الرد على القاضي فتأمل والله اعلم اهـ ح عن خط شيخه ﴿٢٤٧﴾ بل يجاب بالفرق بين القرائن وهو ارادة سيلان بقوله لانا نقول الخ اهـ عن خط شيخه (قوله) لانا نقول الخ ، لوقال القاضي بل يقال لعل المراد بالقرينة الخ لكان أظهر اهـ ح عن خط شيخه

أو آحادى ولا يفيد العلم (١) «والجواب» انها فهمت لهم ولنا بالترديد بالقرين (٢) كالأطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما أشار إليه بقوله (والتفهم بالقرين) احتجوا ثانياً بما افاده بقوله (قيل هي) أي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت (غير عربية) لأن المفروض أن العرب لم يضعوها (و) لو كانت غير عربية للزم أن لا يكون القرآن عربياً لأن (اشتمال القرآن عليها ينفي عربيته (٣) فابعضه خاصة عربي لا يكون كله عربياً وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآناً عربياً «قلنا» في الجواب (ليس كله عربياً) بل هو ممنوع (والضمير في) انا أنزلناه للسورة (لأن القرآن ليس في السورة شيء من هذه الألفاظ، قالوا السورة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون قرآناً، قلنا لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائماً) (٤) (و) انما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كلمة والعسل ومثلها (القرآن بأزاء) مفهوم (كل) يصدق على الجملة وعلى أي بعض منها) ولذلك لو حلف لأقرأ القرآن حنث بقراءة آية وصح أن يقال هذه الآية قرآن وبعض قرآن بالاعتبارين (٥) بخلاف المائة (٦) والريغيف (و) أن سلم أن القرآن كله عربي فلا يلزم من كونها (٧) في القرآن امتناع كونه عربياً (فقد يطلق العربي) ولو مجازاً (على ما غلبه كذلك) أي عربي كشعره فارسي وعربي فإنه ينسب إلى ما غلب فيه منها وإطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غاية أن

(١) وأيضاً فالعادة تقضى في مثله من أركان الدين بالتواتر اه عضد وفصول بدايع (٢) المعينة وهي معلومة اه فصول بدايع (*) لهه يقال فهمها لهم بالترديد يقتضى مدة تسع لكثرة التردد التي تنتج الفهم المذكور ولم ينقل أنه صلى الله عليه وآله وسلم بقي مدة يردد خطابهم بهذه الشرعيات ولم يفهموا معنى ذلك الخطاب إلا بعد طول التردد في المدة المذكورة ولو وقع لنقل وأما فهمها بالقرائن فقد منعه من أن نقول لو وقت لنقلت فالتعويل عليها هاهنا مناقضة ظاهرة والله أعلم (*) للباقلاني أن يقول لو كان ثمة قرائن لنقلت كما قسم فيما سبق فانه لا مرجح لثبوت القرائن لمداكم دون مداه فأمل اه (٣) لو قيل لثبوت اشتمال القرآن عليها وذلك ينفي عربيته الخ لكان أحسن كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام والعيذر واضح وعبرة فصول البدايع واللازم بطل لأن القرآن شتمل عليها وكل شتمل على غير العربي غير عربي وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآناً الخ اه من خط القاضي على البرهلي طافه الله (٤) فانه يصدق اسم الشيء على البعض منه بإشارة الكل الجزء في معناه فان الماء اسم للجمم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أي بعض منه فيصح أن يقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه السكلي وانه بعض الماء ويراد بالماء بمجموع المياه الذي هو أحد أفراد هذا المفهوم وأنقرآن من هذا القبيل فالسورة قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين اه من حاشية السعد باختصار والله أعلم (٥) كونه اسماً للمفهوم السكلي أو للمجموع الشخصي اه (٦) فان اسم السكلي لا يطلق على بعضها وهو العشرة اه رفو (*) فلا يصدق على البعض منه لأنه لم يشارك البعض السكلي في مفهوم الاسم فان المائة اسم لمجموع الآحاد الخصوصية اه سعد (٧) أي الحقائق الشرعية اه

وضع اللغات هي المعينة وهي التي اجابوا بها عن شبهة القاضي ولو أجاب المؤلف عليه السلام عن هذا الايراد بما أجاب به عن شبهة القاضي لكان قوياً مندفعاً عنه منع صاحب الجواهر لكن عبارته تنافي ذلك لأن قوله ولم يكن أي التعريف إلا بهذه الأسماء الخ نفى للقرائن المعينة الشاملة لما ذكروا في تعريف اللغات «فائدة اعلم» أن تصحيح المذهب المختار وتقرير أدلته مع ملاحظة ما ذكرنا في تحرير محل النزاع مشكل والله اعلم (قوله) لأن المفروض أن العرب لم يضعوها ينظر هل يرد هذا على القول بأن واضع اللغات هو الله تعالى (قوله) والضمير في انا أنزلناه للسورة، يعني باعتبار المنزل أو المذكور أو القرآن (قوله) وان سلم أن القرآن كله عربي، التأكيد ينافي ما يأتي من إطلاق العربي على ما غلبه عربي وعبرة شرح المختصر سامنا انها غير عربية وان القرآن عربي لكن لا نسلم أن كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربياً

(قوله) هو الله تعالى، يمكن أن يقال بل لو كان الواضع هو الله تعالى اذ وضعه باعتبار الشرع غير وضعه للغات والله اعلم اه حبشي (قوله) التأكيد ينافي الخ، التأكيد للكل المجموعي ولا بد منه ليصبح ابتناء آخر الكلام وعبرة شرح المختصر وان لم يصرح به فهو مراد فتأمل هـ ح عن خط شيخه

يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها -قائقة شرعية (وتوقف الامدى) في الوقوع وعدمه لتعارض الادلة عنده فلم يحتج شيئا «واعلم» انها قد اختلفت الكتب في نقل المذهب في هذه المسئلة فقال الامام يحيى في معياره في وقوع الشرعية أربعة مذاهب، أولها نفيه وعزاه الى بعض المرجئة وابي بكر الباقلاني، وثانيها انها باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة امور اشترطها الشرع فالصلاة مفيدة للدعاء بشروط هي الركوع والسجود ونحوهما (١) وعزاه الى ابي حامد الرازي واختاره لنفسه ونقله عن ابي حامد يخالف لكلامه (٢) لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير، وثالثها انها مجازات استعملت فيما يناسب معانيها اللغوية وعزاه الى الرازي، ورابعها انها منقولة عن معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية وعزاه الى جماهير أئمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء، وفي المحصول (٣) وفروعه ثلاثة مذاهب، (٤) النفي والاثبات، والثالث وهو اختياره انها مجازات، وفي جمع الجوامع ثلاثة مذاهب، نفي الامكان، (٥) ونفي الوقوع، والوقوع، واختاره (٦) وعزاه الى ابي اسحق الشيرازي والجويني والرازي وابن الحاجب وعزوه هذا الى الرازي يخالف اختياره في المحصول انها مجازات وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيى يرجعان الى نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والارجع الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع بل يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث هو نفي الامكان وهو ان يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية وبطلانه ظاهر، ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد غير القولين وعزى الاثبات الى المعتزلة والفقهاء والنفي الى قوم من المرجئة ولكنه قال ان بعض علمهم تدل على انهم احوالوا ذلك وبعضها على انهم قبجوه فهو يشير الى مثل ما في جمع الجوامع، ثم اعلم ان الشرعية قسمان، فرعية وهي المنقولة الى فروع الدين، ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالايمان والكفر والفسق ومؤمن وكافر وفاسق وبعض المتبئين للشرعية يقتصرون على الفرعية وهم جمهور الاشعرية

(قوله) وفروعه، أي الحاصل والتحصيل والمنتخب

(١) فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع اه (٢) ولعل الامام يحيى نقل عنه من غير الاستصفاي كالنحول اه (٣) قوله وفي المحصول هو للرازي وفروعه أي الحصول هي الحاصل والتحصيل والمنتخب اه (٤) ورابعها الوقف وعل المؤلف لم ينظر اليه اه (٥) وعبارة مختصر المنتهى الحقيقة الشرعية واقعة اه قال ميرزا جان اشارة الى انه لا خلاف في امكانها اه (*) نفي الامكان نفي للوقوع وزيادة فيرجع الى القول بالنفي اه (٦) يعني وقوع الشرعية لا الدينية كما هو صريح كلامه اه

(والختم وقوع الدينية) أيضاً وهو قول أكثر الزيدية والمعتزلة وبعض الفقهاء والجمهور من السلف «قال» ابن حجر في مقدمة فتح الباري عن البخاري كتبت عن الف وثمانين نفساً ليس فيهم الا صاحب حديث وقال أيضاً لم أكتب الا عن من قال الايمان قول وعمل ، وذلك (لان المؤمن لغة المصدق) قال تعالى وما أنت بمؤمن لنا (وشرعاً المطيع) أي فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات مع التصديق ، وكذا الايمان في اللغة التصديق (١) وفي الشرع فعل الطاعات واجتناب المقبحات معه ، وذلك

(١) مأخوذ من الامن كان المصدق امن المصدق من التكذيب والخالفه وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الوثائق صار ذا أمن ومنه ما امننت ان احد صحابة وفي الشرع عند جمهور الأشعرية التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء والذي يدل على التصديق وحده أنه سبحانه أضاف الايمان الى القلب في مواضع من كتابه وعطف عليه العمل الصالح في مواضع وقرنه بالمعاصي مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية مع ما فيه من قوة التغيير لانه الاقرب الى الاصل ثم اختلف في أن مجرد التصديق القلبي هل هو كاف لانه المقصود أولاد من انضمام الاقرار به للممكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الخاذل وللمانع أن يجعل الذم لانكاره لعدم الاقرار به اهن من تفسيره البينواي قال في التلخيص «واعلم» ان المنقول الى ان قال يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار بالاسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً له بل شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا كما ان المناق للموحد من الاقرار دون التصديق كان مؤمناً في احكام الدنيا كافر عند الله الخ اه المراد نقله (*) في صيانة العقائد لاجلال ما نصه قوله والايمان اسم لجميع الطاعات هذه هي الحقيقة الدينية المنقولة الى ما يتعلق باصول الدين وهي أخص من الشرعية المنقولة الى فروعها لان كل من أثبت الاولى أثبت الثانية من دون عكس بل الظاهر ان القول بالدينية يختص بالوعيدة من المعتزلة وقد اطلق في شرح الفاية وغيره أنه مذهب الجماهير من السلف ونقل قول البخاري أنه قال لم أكتب الا عن من قال الايمان قول وعمل مع انه كتب عن الف وثمانين نسفاً لكن الظاهر ان

(قوله) والختم وقوع الدينية ،
ومعنى كونها دينية انا متعبدون
باجراء هذه الاسماء على المسلمين بها
(قوله) قال ابن حجر الخ ، هذا
استظهار على اثبات الجماهير من
السلف للدينية

(قوله) ابن حجر في مقدمة فتح الباري ، أقول هذا استظهار على قوله والجماهير من السلف لان هذه العدة في رجال البخاري من السلف وهم جمهور كثير وليسوا كل من يقول بالحقيقة الدينية بل هم مع كثرتهم بعض من السلف فلذا نقل عدتهم والا فالحجة انما هي في قوله وما نقلت الا عن يقول الايمان قول وعمل فجعلوا الايمان مركب من الأمرين وهذه حقيقة شرعية دينية اذ هو لغة مجرد التصديق ولكن لا يخفى ان قولهم الايمان قول وعمل لا يدل على القول بالحقيقة الشرعية الدينية لم لا يكون حقيقة عرفية لأهل الشرع ولا نزاع أنها واقعة ومحل النزاع الحقيقة الشرعية وبآتي تحقيق مرادهم قريباً (قوله) فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات ، أقول الاولى على رأي أنه فاعل الواجبات لان السنون طاعة ولا بعد تاركه غير مؤمن عند المصنف ثم اللام في الطاعات والمقبحات لا يفيد المطلوب للمصنف الا بحملها على الاستغراق ويخرج عن الحد من ارتكاب المقبحات وترك الطاعات طول عمره ثم تاب وعاجله الموت ثم هذا الدليل الذي استدلل به المصنف لا يساوي الدعوى لانه ليس فيه ذكر اجتناب المقبحات ولا في الدعوى وجل القلب وزيادة الايمان عند تلاوة الايات فلم تساوى الدليل

(لقوله) تعالى (انما المؤمنون) الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ، أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ، دلت الايات على ان المؤمنين هم فاعلوا الطاعات وتاركوا القبائح ، ودلت بأولها وآخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدى الى غيرهم (١) وهو المطلوب (وغيرها) كقوله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا ، وقوله وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً ، وقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ، بشر بها كل مؤمن ، ولو كان الايمان التصديق لسكان الفاسق مؤمناً داخلاً في هذه البشارات

القاتل من السلف الايمان قول وعمل لا يقولون بالنقل اذ هو يستتبع عدم اطلاق لفظ الايمان على معناه اللغوي شرطاً ولا يقول ذلك الا الوعيدية ليتفرع عليه عدم دخول صاحب الكبيرة في مسمى المؤمن فلا تشمل ادلة وعد المزمع بالثواب ونحوه لكنهم يثبتون له معينين في الشرع عاماً هو اللغوي وخاصاً هو ما اعتبر معه الاعمال لكن استعماله في المعنى الخاص انما هو بالعلية في لسان أهل الشرع لا بوضع الشارع على حد ما قرر به ابن الحاجب وغيره مذهب الباقلاني في الحقيقة الشرعية والمؤمن عندهم باق على ما هو عليه من كونه اسم فاعل من آمن ولا ينفون كونه مشتقاً من الايمان فعليك بالثبت في هذا المقام فقد وقع فيه الخط في البحث والمجازفة في النقل لاقوام اهـ (١) وهو المصدق الذي لم يفعل الطاعات اهـ

الدعوى لقوله أنها دلت على أنهم تاركوا القبائح محل تأمل بل دلت على أنهم يأتون من القبائح ما يحتاج معه الى المغفرة لقوله لهم مغفرة فانه لا مغفرة الا لذنوب كبيرة اذ الصغيرة مكفرة في جنب اجتناب الكبائر فلا تقتصر الى المغفرة وذلك أن تقول الآية لا تدل على دخول الاعمال في الايمان قال زادتهم ايماناً فدل ان أصل الايمان ثابت لهم قبل هذه الاوصاف ودلت على ان هذه الصفات صفات المؤمنين حقا وان الايمان ثابت بغير من وصف فيها بما وصف (قوله) (بأولها) ، أقول يعني انما المؤمنون وآخرها يعني أولئك هم المؤمنون حقا الا انها دلت على ان من شرط التصديق به ان يحمل قلبه عند ذكر الله وهو المراد كما ذكر الله وجل قلبه ويجرى مثله في قوله وعلى ربهم يتوكلون وغيره والمعلوم يقيناً ان هذا لا يجده كل مؤمن من نفسه كما ذكر الله ولا يدعيه في الابرار والسلف الصالح الامكابر وان اريد أنه قد يحمل قلبه ولو مرة في عمره فكذلك قوله يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة يكفي في صدق اتصافه بها الايمان بها ولو مرة والا كان تحكما وتقريرا بين قرائن الآية بلا دليل فيها ثم هذه الزيادة التي أضافها قوله زادتهم ايماناً يقال ان كان قد حصل الايمان الذي يريده المؤلف وهو الايمان بالواجبات واجتناب القبائح قبل تلاوة الآيات فما الذي زادته وان كان لم يحصل فلا مزيد وبالجملة الاستدلال بهذه الآية على المدعى في غاية الركة (قوله) (ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق داخلاً في هذه البشارات) ، أقول استدلال عدم دخوله في البشارات بقوله فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع عن سقوط التحفظ يقال الزاجر عن المعاصي هو الوعيد عامها والبشرى لاتنافي ذلك لان سامعها يجوز أنها لمن كان في أعلى رتب الايمان اذ صرت كعب المعصية غير الشرك يرجو الغفو لمعاصيه قوله تعالى ان الله لا يقدر ان يشرك به ويذفر مادون ذلك لمن يشاء فيرجو انه تعالى يغفو عنه فتشمله البشرى ويجوز عدم الغفو فلا تشمل

يستحق عن نفسه التحفظ عن المصاحي والاجماع مانع من ذلك ، وقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس وذلك لأن الآية نزلت بعد تحويل القبلة دقعا لتوهم اضاعة الصلوة التي كانت إليه ، وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معا على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إلى آخرها (١) ولأن المؤمن لا يخزي في الآخرة بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ، والفاسق يخزي لقوله تعالى في المحاريب ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم والمعذب يخزي لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد أخرجته

(١) ضرب في نسخة على قوله إلى آخرها اهـ

فيبقى راجيا خائفا فهو يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وتأويل الآية (١) بردها إلى التقييد بالتوبة قد بينا نحن وغيرنا بطلانه في محله (قوله) أي صلوته ، أقول يريد أن الإيمان قد اطلق على بعض أفعاله ولو كان هو التصديق لما اطلق عليه وكان يحسن أن يضم حديث الإيمان بضع وسبعون شعبة إلى هذه الآية لأنهما يدلان على مدلول واحد وهو اطلاق الإيمان على بعض أفعاله (قوله) وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معا على أمر جامع الآية يقال عليه الحصر هنا قد عارض حصر أول آية استدل بها المدعي فانه حصر المؤمنون هناك على ما عرفت من المعاني وهنا على غيرها « فان اجيب » بأن المراد هنا المؤمنون القائمون بما ذكر في الأولى ويزاد عليه هنا كونهم اذا كانوا مع الرسول في أمر جامع لم يذهبوا الا عن اذنه فيقال فلم تتم دلالة تلك الآية على المدعي وقد تدم أنها دلت عليه على أن قوله تعالى قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا ، دل على أن الذين لم يستأذنوه مؤمنون لقوله منكم (قوله) في المحاريب ، أقول يريد أن الآية وإن كان سبب نزولها الكفار ولكن العام لا يقصر على سببه فيدخل المخاريب من المسلمين واذا كان المعذب يخزي وقد قال تعالى انه لا يخزي النبي والذين آمنوا معه فدل على أنه ليس بمؤمن « واجيب » عن الآية بأن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن وبأنه يحتمل أن قوله والذين آمنوا معه مبتدئ خبره يقولون ربنا أتمم لنا نورنا الآية (قوله) لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد أخرجته ، أقول الآية واردة في الكفار وسياقها فيهم ولذا قال عقيبا وما للظالمين من أنصار ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ولا يقال هو عام فلا يقصر على سببه لانا نقول قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دليل قصرها عليه ، ثم التحقيق أن الخزي أنواع اعظمه الخلود في النار ودونه مراتب منها ما سأل ابراهيم ربه بقوله ولا تخزني يوم يبعثون وقول المؤمنين ولا تخزننا يوم اقيم الساعة فالخزي الحق بالخلود في النار كما قال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين والعتاب على الذنب والعقوبة عليه ولو بادى عقاب يقال له خزي وقال لوط قومهم ولا تخزوني في ضيقي أي لا تفضحوني ، وفي الآية الاخرى ان هؤلاء ضيقي فلا تفضحوني واتقوا الله ولا تخزوني أي لا تذلولوني ولا تهينوني بالتعرض لهم وقد ثبت أنه يدخل النار بعض أهل الإيمان كما أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح من حديث أبي سعيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال يخرج من النار من في قلبه منقال ذرة من إيمان وأخرج (١) يريد أن الله لا يغير ما قدرنا له وأما قوله لا يغير ما قدرنا له فغير ما قدرنا له من الكشاف وغيره بأن المراد ويعفر ما دون ذلك مع التوبة اهـ

ثبت ان الفاسق مخزى (١) وكل مؤمن ليس بمخزى وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن وهو المطلوب ، ومن ذلك ما روى ابن ماجه (٢) والطبراني عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان ومارواه الشيرازي في الالقاء عن عائشة عنه ﷺ انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان ، ومارواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابى هريرة عنه ﷺ انه قال الايمان بضغ وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها (٣) امانة الاذى عن الطريق والحياء (٤) شعبة من الايمان ومارواه احمد والبخارى (٥) والنسائي عن ابن عباس عنه ﷺ انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل حين يقتل وهو مؤمن ، وما روى البخارى ومسلم واحمد والنسائي وابن ماجه عن ابى هريرة عنه ﷺ انه قال لا يزني الزاني

(قوله) وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن ، لأن هذا من الضرب الأول من الشكل الثاني وهو يرتد الى الشكل الأول بعكس الكبرى وهو هنا كل مؤمن ليس بمخزى فيقال كل مخزى ليس بمؤمن ينتج ما ذكره اه بزيادة مشيدة (٢) وأخرجه الامام علي بن موسى والمرشد بالله والحاكم في تاريخ نيسابور اه (٣) امانة الاذى تنحيته وابعاده وهو كل ما يؤذى من حجر أو مدر أو شوك أو غيره اه من شرح مسلم للسيوطي (٤) الحياء بالمند الاستحياء والشبهة القطعة من الشيء والمراد هنا الخصلة قال عياض وغيره انما معد من الايمان وان كان غرزة وقد يكون اكتساباً كسائر اعمال البر فاذا كان غرزة فاستعماله على قانون الشرع يحتاج الى اكتساب ونية وعلم فهو من الايمان لهذا أو لكونه باعثاً على أفعال البر ومانعاً من المعاصي اه من شرح السيوطي على مسلم (٥) وأخرجه المرشد بالله بطرق وعده السيوطي من المتواتر اه

(قوله) وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن ، لأن هذا من الضرب الأول من الشكل الثاني وهو يرتد الى الشكل الأول بعكس الكبرى وهو هنا كل مؤمن ليس بمخزى فيقال كل مخزى ليس بمؤمن ينتج ما ذكره اه بزيادة مشيدة (٢) وأخرجه الامام علي بن موسى والمرشد بالله والحاكم في تاريخ نيسابور اه (٣) امانة الاذى تنحيته وابعاده وهو كل ما يؤذى من حجر أو مدر أو شوك أو غيره اه من شرح مسلم للسيوطي (٤) الحياء بالمند الاستحياء والشبهة القطعة من الشيء والمراد هنا الخصلة قال عياض وغيره انما معد من الايمان وان كان غرزة وقد يكون اكتساباً كسائر اعمال البر فاذا كان غرزة فاستعماله على قانون الشرع يحتاج الى اكتساب ونية وعلم فهو من الايمان لهذا أو لكونه باعثاً على أفعال البر ومانعاً من المعاصي اه من شرح السيوطي على مسلم (٥) وأخرجه المرشد بالله بطرق وعده السيوطي من المتواتر اه

الشيخان من حديث ابى سعيد ايضاً قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا دخل أهل الجنة وأهل النار يقول الله تعالى من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجوه فيخرجون قد امتحشوا وعادوا جميعاً الحديث والاحاديث متواترة في دخول قوم من عصاة المؤمنين النار ثم يخرجون منها وفي تسمية ادنى تصديق بالله إيماناً وحينئذ فلا بد من الجمع بين قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ان لم يحمل على ما أسلفناه ويراد به جميع المؤمنين من في عصره وبعده وبين أحاديث دخول بعض المؤمنين النار مع قوله أنك من تدخل النار فقد أخزيته وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين بان يراد بالذين آمنوا معه كاملوا الايمان ولا بد من أحد التأويلين والالتفات الآيات والاحاديث مع الآيات فتأمل (قوله) ومارواه احمد والبخارى والنسائي عن ابن عباس وفيه ولا يزني حين يزني وهو مؤمن الحديث والذي بعده أفاد أنه لا يسمى من لا يسى هذه المعاصي مؤمناً وكأنه يقال ويقاس عليه سائر المعاصي « واجيب » بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قيد ذلك بقوله حين يزني وحين يسرق وفسره أحاديث آخر ذكرناها في التنوير شرح الجامع الصغير وفيها أنه يخرج منه الايمان حال فعل المعصية ويكون عليه كالمطلعة حين يفعل ما ذكر ثم تعود اليه ولذلك قيده بحال فعل المعصية

حاصل

حين يزني (١) وهو مؤمن ولا يشرب الخمر (٢) حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يتهب نهبية ذات شرف (٣) يرفع الناس فيها أبصارهم (٤) حين ينهبها وهو مؤمن ، وزاد احمد ومسلم ولا يغفل احدكم حين يغفل وهو مؤمن فإياكم أياكم ، ومارواه احمد وابن حبان (٥) في صحيحه عن أنس عنه رضي الله عنه أنه قال لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له ، فبهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب القبائح من أركان الايمان دلالة صريحة ، وللقوم تأويلات للآيات والاخبار تخالف ظواهرها المتبادرة من إطلاقها « وجواب عام » وهو أنه (٦) في الاعمال مجاز

(١) قال القاضي عياض ما معناه معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ انه اذا وقع من الشخص الاقدام على أحد هذه المعاصي فذلك دليل على ارتقاء المانع من ارتكاب المعاصي لان النفس الأمانة والأمانة منازعة للانسان حاملة له على الاقدام ولا يمنع من ذلك الا الايمان فاقدامه جرأة على أي هذه المعاصي المنصوص عليها دليل على ارتقاء ذلك المانع فكان محلا لاقتراف سائر المعاصي وسلبت عنه أهليته لما اشترطت فيه العدالة اه ففي هذا الحديث دليل لقول من قال ان الجرح سبب أهلية كما سيأتي تحقيق ذلك في المقصد الرابع في قوله قبله وقد اختلف في التأويل اه من خط ذل فيه اه شيخنا (٢) الفاعل محذوف أي الشارب دل عليه يشرب اه من شرح السيوطي على مسلم (٣) بشين معجمة مفتوحة أي ذات قدر عظيم وقيل ذات استشراف يستشرف الناس لها ناذرين اليها رانعي أبصارهم وضبطه بعضهم بالمهمة وفسره أيضاً بذات قدر عظيم اه قال عياض نبه بهذا الحديث على جميع أنواع المعاصي فبالزنا على الشهوات وبالسرقة على الرغبة في الدنيا والحرص على الحرام وبالخمر على جميع ما يصد عن الله ويوجب الغفلة عن حقوقه وبالنهبية على الاستخفاف بعباد الله وترك توفيقهم والحياء بينهم وجمع الدنيا من غير وجهها اه سيوطي على مسلم والله أعلم (٤) أي تعجباً من جرأته او خوفاً من سطوته اه (٥) واخرجه السيد ابو ذالب والمرشد بالله عليه السلام اه (٦) أي الايمان اه

(قوله) من اركان الايمان دلالة صريحة ، أقول لاشك أنها دلت على أنه يطلق الايمان عليها وأما انه ركن أو غير ركن فلا دلالة (قوله) وهو أنه في الاعمال مجاز ، أقول يريد أنهم يقولون ان الايمان في الاعمال مجاز ولا يخفى ان إطلاقه على الاعمال والاقوال مجاز عنده وعندهم لان حقيقته عنده ماعرفت في رسمه من الايمان بالطاعات واجتناب القبائح فكل خصلة يطلق عليها فتنها غير مسماة حقيقة « واعلم » ان التحقيق ان في المسئلة ثلاثة أقوال ، الاول للسلف فانهم قالوا الايمان اعتقاد بالقاب واقرار باللسان وعمل بالاركان ومراهم ان الاعمال شرط في كماله لا شرط ومن هنا قالوا انه يزيد وينقص ولا بد ان يزيدوا من الاعمال ما يشمل الاعتقاد لان التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الدلائل ولذا كان ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم ويؤيده ان كل احد يجد من نفسه في قلبه تفاضل أحواله في التصديق حتى يكون في بعض الأحيان أشد ايماناً و يقيناً وتوكلاً و إخلاصاً منه في بعضها وهذا القول يلاقى قول المعتزلة في اعتبار الثلاثة الا ان الفرق بينهم وبين اهل هذا القول ان المعتزلة جعلوها شرطاً في صحته والسلف وهم اهل القول الاول جعلوها شرطاً في كماله وهذا بالنظر الى ما عند الله واما بالنظر الى ما عند العباد فلا يمان هو الاقرار فقط فن أقر اجريت عليه احكام اهل الايمان في الدنيا ولم يحكم عليه بكفر ، القول الثاني للمرجئة قالوا هو اعتقاد ونطق فقط

(قوله) نبهة ، بالضم الشيء المنتهب (قوله) حين يغفل ، أي يكتم شيئاً من المغنم قال في المصباح غفل غلوا من باب قعد وأغل بالالف خان في المغنم وغيره وقال ابن السكيت لم يسمع في المغنم الا غل ثلاثياً وهو متعدد في الأصل لكن لم ينطق بمفعوله (قوله) وللقوم تأويلات الخ ، من ذلك تأويل ليضع ايمانكم بان المراد التصديق بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على التصديق وهو الصلوات أو يكون مجازاً وهو أولى من النقل ومن ذلك تأويل قوله تعالى يوم لا يخفى الله الآية بانه مختص بالصحاب كما يدل عليه لفظة معه ومن ذلك تأويل حديث الايمان بضع وسبعون الخبر بان المراد شعب الايمان بتقدير مضاف لانفس الايمان لان امامة الاذى ليس داخلاً في أصل الايمان حتى يكون ذفده غير مؤمن بالاجماع فلا بد من تقدير المضاعف ومن ذلك تأويل لا يزني الزاني الخبر بانه مبالغة على معنى انها ليست من شأن المؤمن فكأنها تنافي الايمان ولا تجامعه

(قوله) على معنى أنها ليست من شأن المؤمن ، أي الزنا المسأول بالفاحشة اه الظاهر أنه يريد الامور المعدودة في الخبر اه ح عن خط شيخه

أولى من النقل ، وما ذكره لازم لهم لأنهم يقولون ان الإيمان في اللغة التصديق مطلقاً وفي الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بأنه لم يبق على ما كان عليه في اللغة من الاطلاق «ولما فرغ» من الكلام في الحقائق عقبها بمسائل تتعلق بالمجاز فقال ﴿مسألة﴾ والمختاران المجاز واقع في اللغة وهو قول اكثر الناس ونرى قوم وقوعه

القول الثالث للكرامية قالوا هو نطق فقط كذا نقل الخلاف في فتح الباري ونقل المهدي في القلائد اقوالاً أخرى ، واذا عرفت هذا فليس هنا قائل بان الإيمان تصديق فقط ، نعم من قال النطق والاعمال شرط في كماله يلزم انهم قائلون انه التصديق لكن لا كمال له الا اذا اقترن بالامرين والادلة لهذا القول كثيرة جداً اعظمها ما اشترنا اليه من تواتر احاديث خروج من في قلبه ادنى تصديق وتسمية ذلك ايماناً ولا تطبق الادلة كتاباً وسنة الاعلى هذا القول قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصحوا بينهما الآية فسمى الباغية مؤمنة وحديث اذا اتى المسلمان يسفيهما فالتقاتل والمقتول في النار وحديث ان ابني هذا سيد وسيصالح الله به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين والمسلم والمؤمن مترادفان عند المعتزلة كما في القلائد والمسئلة لهم ، واذا عرفت هذا فالآية التي استدلل بها المصنف في اول البحث وارده في اكل المؤمنين ايماناً ولذا قال تعالى اؤثك هم المؤمنون حقاً وهم ايضاً خير البرية الذين قال الله تعالى فيهم والذين آمنوا وعملوا الصالحات اؤثك هم خير البرية وجعل أولياءه الذين آمنوا وكانوا يتقون وهؤلاء هم في ادلا ذروة الايمان ومن بعدهم رتب كثيرة آخرها من في قلبه منقال حبة خردل من ايمان وقسم الله العباد في سورة الواقعة اقساماً ثلاثة السابقون واصحاب اليمين واصحاب الشمال واتقسمان الاولان مؤمنون والثالث كفار وقسمهم في سورة البقرة الى قسمين ميمر لليسرى وميمر للعسرى وبالجملة لم يثبت القرآن الا مؤمن وكافر ولم نجد في القرآن والسنة قمنا ثالثاً وانما الادلة دلت على انه يزيد وينقص كما قدمناه ولم ينهض لمثبت القمم الثالث دليل واحسن من استدلل له المصنف وقد عرفت أنه آله كلامه الى عدم نهوض الدليل على مداه والمسئلة تشتمل البسط الان هذا كاف في ذلك والله اعلم ﴿فصل﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز واقسامها مسألة والمجاز واقع قال بالاستقراء ، اقول ذكر المصنف الفاظاً من الآيات وغيرها لا ينزع الخصم في ثبوتها ووقوعها في الكتاب والسنة لكنه يقول هذه ونحوها موضوعة باعتبار امر عام هو العلاقة المشتركة وحاجتها الى القرينة كطاجة اسماء الاشارة ونحوها الى القرينة وقول سعد الدين في وجه الفرق بين أسماء الاشارة مثلاً والمجاز بان غير المجاز بما هو موضوع باعتبار امر عام موضوع الدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الاول فحقيقة وما كان من الثاني فمجاز كلام غير صحيح يفنقر الى دعوى الوحي بهذه التفرقة بين الوضعين اذ الكل موضوع باعتبار امر عام فمن أين وضع هذا الدلالة بنفسه وهذا للدلالة بمعونة القرينة مع انه ليس معنا الا الاستعمال من العرب للامرين معاً ولا فهم للمراد الا بالقرينة ثم انه قد اورد (١) عليه ان القرينة ان اخذت في الجميع قيماً في الوضع بمعنى ان الواضع عين اسدأ للرجل الشجاع وتعيينه بشرط ان يكون مع قرينة كلفظ في للظرفية بشرط ان تكون مع الدار مثلاً وجب ان تكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا يزيد من الحقيقة الا التفظ الاستعمل فيما وضع له سواء كان بشرطاً أو غير شرط وان اخذت القرينة قيماً للوضع بمعنى ان الواضع عين اسدأ يرمى للرجل الشجاع وفي الدار للظرفية الخاصة وجب ان يكون بازاء الركبات المجعولة بازاء معنى واحد كخمسة عشر ولا قائل

(١) للورد السيد الحسن بن احمد الجلال رحمه الله في شرحه على الفصول اه

(قوله) تصديق خاص ، وهو التصديق للرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما علم بحقيقته به تفصيلاً فيما علم تفصيلاً ، واجمالاً فيما علم اجمالاً

(قوله) الاسفرائيني، بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء المهملة وكسر الباء النحتانية وبالنون بعدها بلديجراسان بنواحي نيسابور على منتصف الطريق الى جرجان (قوله) لانه الليل، الهمزة بالكسر الشمر مجاوز شجرة الاذن فاذا بلغ المنكبين فهو الجمة هكذا في الصحاح وتحقيق المجاز أن ﴿٢٥٤﴾ يكون تمثيلاً للهبة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد آخره كما

وهو محكي عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني وابي على الفارسي واحتج الاولون (بالاستقراء) والتتبع لعبارات أهل اللغة كالاسد الشجاع والحمار اللبيل وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها عند الاطلاق وهذا حقيقة المجاز (١) قالوا لو وقع للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة «قلنا» لزوم الاخلال نادر لا يستلزم مطلق المنع (و) ذلك لانه (لا اخلال بالتفاهم مع القرينة) المفهمة للمقصود وخفاؤها نادر كل النادرة «قالوا» هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقة فيه «قلنا» المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون التران معنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي (٢) في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً

(١) فيه ان حقيقة المجاز هي اللفظ المستعمل في غير ماوضع له كما هو المشهور لا ما ذكره وكان الصواب وهذا اشارة للمجاز كما لا يخفى اهـ (٢) قوله فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً، فالمخالف ينفىها ونحن نثبتها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف على انه لو لم يكن من المجاز الخ اهـ وفي حاشية فيه انه معنوي يظهر فيمن حلف لا تكلم بالمجاز اهـ من خط سيلان

بانها مجازات وهذا وارد لا محيص عنه وأنت اذا تذكرت ما قدمناه لك بان دلالة الالفاظ كلها عقلية بمعنى ان القرائن عامة وجه التخلص من هذه المضائق ويأتي في فصل الحروف زيادة على هذا (قوله) وهو محكي عن أبي اسحق، أقول أحسن بتمريض الحكاية فانه قال الغزالي في الظن بالاستاذ انه لا يصح عنه ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة انتهى الا أنه تضعيف لمجرد الاستبعاد وأما الفارسي فوجه ضعف الحكاية عنه أنه انما نقل عنه انكاره ابن الصلاح ولكن تلميذ الفارسي وهو أبو الفتح بن جني أعرف بذهب شيخه وقد نقل عنه في كتاب الخصائص عكس هذه المقالة وان المجاز غالب على الالفاظ كما هو مذهب ابن جني «قلت» وحيث هذه الاستدلالات بقاوا وقلنا لا ندري لن هي اذ لم يتحقق مخالف وثبوتها فرع العلم به وبانه ادعى واستدل (قوله) ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات، أقول والذي حصل بسبب هذه العبارات انها استعملت في غير المتبادر منها وهذا لا يفيده القطع بالمجاز لجواز الكناية أو انه حقيقة من غريب المعاني التي تحتاج الى التفتيش فكمن لفظ حقيقة لا يتبادر منه معناه بل لا يعرف الا بعد طول البحث ولذا ألف العلماء الغريب في الكتاب والسنة (قوله) من صفات الالفاظ، أقول علاه المحشى بقوله لان الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ولا يخفى ان هذا اصطلاح لمن جعل الكلام حقيقة ومجازاً ومن نفي المجاز لا يلزم اصطلاح غيره وكاه لهذا سلم الشارح ويجري هذا الاعتراض في قوله قريباً لعدم صدق حدها عليه، والخاص انه جعل اصطلاح مثبت المجاز حجة على من نفيه ولا يخفى سماجة ذلك

في ظهور الشيب في سواد الشعر وان يراد بالامة سواد آخره والشيب بياض الصبح العارض له وقامت الحرب لما تمثيل عن يقوم على ساق ولا يفتقر عنه وإما أن يراد اسناد القيام على ساق الى الحرب وهو لاصحابها فيكون مجازاً عقلياً وإما أن يكون من الاستعارة بالكناية واثبات القيام والساق تخيلاً (قوله) اذ قد تخفى القرينة، لم يتعرض لعدمها اذ لا يجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك (قوله) وذلك، أي عدم استلزام مطلق المنع (قوله) لا يحتمل غير ذلك المعنى، أي المجازي (قوله) قلنا المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ، لأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ماوضع له (قوله) وان سلم، أي سلم ان الحقيقة صفة للمجموع (قوله) فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً، فالمخالف ينفىها ونحن نثبتها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف عليه السلام على انه لو لم يكن مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه لأنه مستعمل في غير ماوضع له (قوله) وتحقيق المجاز الخ، يحتمل ان يكون استعارة بالكناية اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وان يراد بالامة سواد آخره، فيكون

استعارة مصرحة وقوله والشيب بياض الصبح فقيه استعارة تبعية اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وقامت الحرب اما تمثيل، عبارة الشيخ استعارة تمثيلية مثلت حال الحرب بمالة من يقوم على ساق، ولا يقعد ولا مجاز في مفرده اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) لنا قوله تعالى يريد أن ينقض الخ، هذا الاستدلال جعله ابن الحاجب وشراح كلامه على من منعه في الكتاب فقط كما هو الظاهر وأما أنزاف عليه السلام فالظاهر أنه جعله دليلاً على من منعه في الكتاب والسنة ولو زيد في الاحتجاج قوله صلى الله عليه وآله وسلم بلوارحامكم لكان الاحتجاج عليهما (قوله) فيه تشبيه الاشراف على السقوط، عبارة السعد وإرادة الجدار استعارة لاشرافه على السقوط إذ مجرد التشبيه ليس من المجاز ولو قال المؤلف فيه تشبيه الاشراف على السقوط فيكون استعارة لكان أقرب وكأنه أراد ذلك وعبارة شرح المختصر شبه اشرافه على السقوط بالإرادة المختصة بذوات الأنفس وفيه استعارة (قوله) واشتعل الرأس شيكاً الخ، اشتعل الرأس شيئاً استعارة لانتشار بياض الشيب في سواد الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فنبت له الجناح تخيلاً (قوله) يد الله فوق أيديهم، لم يذكره في ﴿٢٥٥﴾ شرح المختصر وفي الكشف يريد

أن يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي تعلو أيدي المبائعين هي يد الله تعالى والله تعالى منزله عن الجوارح وعن صفات الأجسام وأما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما (قوله) كلما أوقدوا ناراً للحرب أطلقها الله، الايقاد مجاز عن تهيج الفتن وأسباب الحروب أو النار استعارة لأسباب الحروب والايقاد ترشيح أو الكلام تمثيل كذا في حواشي السعد وأما قوله الرحمن على العرش استوى فهو كناية لا مجاز كما اختاره في الكشف حيث قال لما

على أنه لو لم يكن (١) مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ما تدعون ثم إن القائلين بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار وقوعه فيهما وهو قول الأكثر وخالف الامامية في وقوعه في الكتاب والظاهرية فيهما، لنافق له تعالى يريد أن ينقض، فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالإرادة (٢) المختصة بذوات الأنفس وقوله تعالى واشتعل الرأس شيكاً واخفض لهما جناح الذل يد الله فوق أيديهم (٣) كلما أوقدوا ناراً للحرب، الرحمن على العرش استوى في رحمة الله أولئك على هداً وغيرهما مما بلغت في الكثرة حداً يفيد العلم بوجوده ولا يفيد التمثل في صور معدودة إن أمكن كقولهم في أسال القرية أنه حقيقة وإنها تجيب يعقوب عليه

(١) ضرب في بعض النسخ على قوله على أنه لو لم يكن وما بعده إلى قوله تدعون ثم قال فرقه ينظر اهـ (٢) للمبالغة اهـ أبو السعود (٣) مجاز مرسل من إطلاق اسم السبب وهو البعد على السبب وهو القدرة ﴿٢٥٦﴾ وذلك نحو للامير يد أي قدرة وهي مسببة عن اليد لخصوها بها اهـ ﴿٢٥٧﴾ فيه نظر لظهور قوة جدوى قولنا قدرة الله فوق أيديهم وعدم مناسبتها للقيام فالخ ماذكره في الكشف من أنه يريد أن يد رسول الله الخ حاشية سيلان اهـ

كان الاستوى على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وان لم يقعد على السرير البتة قالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته

(قوله) والظاهرية، أقول في شرح الجمع للزركشي أن النقل عن الظاهرية بمنعه في القرآن والحديث، نقله الامام عن أبي داود الظاهري وزعم الاصفهاني أنه تفرد بنقله لكن في الاحكام لابن حزم رحمه الله أن قوماً منعه في الكتاب والسنة اهـ (قلت) ولا يخفى أن اعتراضه على الاصفهاني عاد تأييداً لكلام الاصفهاني في انفراد الامام بالنقل عن الظاهرية فان ابن حزم ظاهري ولم ينقل نفي المجاز الا عن قوم مجاهيل ولو كان مذهب الظاهرية لصرح به ونصره فكلام ابن حزم قرر ما قاله الاصفهاني في التفرد والشرح جزم هنا بخلاف الظاهرية ونسبه

ملك في موداه انتهى فلذا لم يذكره في شرح المختصر اللهم الا أن يكون الكلام في المجاز والكناية واحداً لكن ذلك خلاف ما بارتهم (قوله) ففي رحمة الله، أي في الجنة وسيأتي بيان المجاز فيها في بحث العلاقات (قوله) أولئك على هدى، قال في الكشف ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه قال الشريف ما حاصله يتمثل وجوهاً ثلاثة الأول الاستعارة التبعية بأن يشبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء، الثاني أن تشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب وانتزاعاً عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل واحد من طرفيها الا أنه لم يصرح من اللفظ الذي هو بإزاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هي العمدة في تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ متعددة وليس حينئذ في على استعارة أصلاً بل هي على حالها قبل الاستعارة كما إذا صرح بتلك الألفاظ كلها، الثالث أنه شبه الهدى بالمركوب على طريقة

السلام وان الجدار خلقت فيه الارادة (١)، قالوا اول المجاز كذب لانه ينفي فيصدق فيه فلا يصدق هو والاصدق النفي والاثبات معاً والكذب لا يقع في الكتاب والسنة « قلنا » انما يستلزم صدق النفي كذب الاثبات لو تواردا على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان النفي هو المعنى الحقيقي والمثبت هو المعنى المجازي وهذا ما اراد بقوله (وصدق نفيه) أي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي (لا يقتضي كذبه) باعتبار معناه المجازي (لاختلاف المعنيين فيتع في الكتاب والسنة) ولا محذور، قالوا ثانياً وهو لمن ينفيه في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون الباري تعالى متجاوزاً (٢) لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق (و) الجواب انه (لا يلزم) من وقوعه في القرآن (وصفه بالتجاوز) لانا ما ان نقول ان اسماء الله تعالى لا تتوقف على السمع وانها دائرة مع المعنى فيشترط عند أهل هذا القول ان لا يوم الخطأ فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجاوز (لا يهائم الخطأ) لان التجوز يطلق على متعاطى ما لا ينبغي والمتسم فيه (أو) نقول بانها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لاجل (عدم الاذن) ﴿ مسألة ﴾ قد عرفت ان لا بد في المجاز من العلاقة والا فهو وضع جديد

(١) وهو بعيد لانه وان امكن لاسيا زمن النبوة الا انه انما يقع معجزة او كرامة وهو بالنسبة الى التجوز قليل والعدول عن الشائع الى القليل الا عندما يقوم عليه دليل عليل مع ان وصف القرية بالتى كنا فيها دليل ارادة اهلها والافدالة الصدق في كلام جميع المجازات حاصله اه فصول البدايع (٢) وما روى ان رجلا من منكرى المجاز في اللغة اعترض أبى تمام في بعض مجازاته في شعره وادعى كذبه لذلك وذلك أنه لما قال في شعره

لا تسقى ماء السلام فأنى صب قد استعذبت ماء بكائي

قال المعارض فاعطى في هذا الكوز من ماء بكائك العذب فقال أبو تمام خذ بعلاقة هذا المقرض واقصص لي ريشتين من جناح الذل تنبيهاً للمعارض انه اذا حسن المجاز في القرآن ففي الشعر أولى له وورقات للامام الحسن عليه السلام

اليهم كما ترى ﴿ قال مسألة ﴾ والعلاقة معتبر نوعها قوله اي يعتبر نقل نوعها باجماع ائمة الادب أقول ينظر من اراد بائمة الادب فان اراد بهم طائفة ممن يعرف علوم الادب فهذا الاجماع ليس بحجة لان الحجة الاجماع الذي يأتي تعريفه بأنه اتفاق مجتهدى ائمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وائمة الادب ليسوا كل مجتهدى ائمة على انه قد يخلو اكثرهم عن الاجتهاد وان اراد غيرهم فمن هم ثم لا يخفى ان نقل نوع العلاقة عن العرب متعذر لانه لم يقل عربى قط في رعيته الغيث انه من استعمال السبب وارادة السبب هذا معلوم لنا قطعاً فبقي ان يراد انه لا بد من استقرار يثبت لنا به قضية كلية مثلاً كما يثبت من استعمالات العرب للسبب في السبب ان اسم كل سبب يطلق على مسببه ونحو ذلك فقوله نقل نوعها تسامح لانه لا نقل الامتقول عنه والواضع غير متعين فلا نقل عنه والعرب استعملت ما استفدنا منه ذلك لا انها تكلمت بنوع العلاقة وسيصرح الشارح انه نقل الينا إطلاقهم النبات على المطر

الاستمارة بالسكنية ويجعل على قرينة طاعلى عكس الاول والكلام مستوفى في حواشي الكشف (قوله) خلقت فيه الارادة، قال في شرح المختصر وحواشيه وهو ضعيف لأن جواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات بل ان وقع فاما يقع بتقدير تحدى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن كذا في ما نحن فيه وأما خلق الارادة في الجدار فليس منا تجري فيه المادة فلا يقع الا بالتحدي أيضاً (قوله) والا فهو وضع جديد أو غير مفيد، لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة أو لا فاما ان يقصد بالاطلاق وتخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد ولا فلا يكون مفيداً اذا المعنى المقصود لا يفهم بحسب الوضع اذ لاتعلق له به أصلاً بل نسبته اليه كنسبته الى سائر المعاني هكذا ذكره الشريف

(قوله) خلقت فيه الارادة، تأمل في كلام شارح المختصر وحاشيته. لأن القاضي خلط الكلام في هذه القولة فتأمل اه ح عن خط شيعه

(قوله) وهي معنى يصل المستعمل فيه : أي يصل المعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ بالمعنى الموضوع وهذا كما في شرح المختصر الا ان المؤلف جعل العلاقة نفس المعنى وشارح المختصر جعلها نفس الاتصال حيث قال وهي اتصال بالمعنى المستعمل الخ (قوله) الى خمسة وعشرين ، هكذا ذكره في الحواشي للسعد والشريف وقد أورد الشريف هذه الخمسة والعشرين الا انه جعل الزوم نوعين اللزوم في المزموم وعكسه والمؤلف عليه السلام جعله في المختصر قسمًا واحدًا وأشار في المرح الى نوعيه بقوله أما الأول وأما الثاني ولم يذكر الشريف الظرفية والمظروفية فكانت في كلامه خمسة وعشرين والشيوخ في شرحه للفصول أورد هنا ثلاثة وعشرين جعل منها المشابهة قسمين فقال الأول والثاني اطلاق احد المتشابهين على الآخر وأغفل اللزوم في المزموم وعكسه والظرفية والمظروفية وأما في حاشيته لشرح التلخيص فجعلها خمسة وعشرين لكنه لم يورد منها الا ثلاثة وعشرين ﴿٢٥٧﴾ لأنه ترك العام في الخاص وعكسه

أو غير مفيد (١) (والعلاقة) وهي معنى يصل (٢) المستعمل فيه بالموضوع له (معتبر نوعها) أي يعتبر نقل نوعها باجماع أئمة الادب ﴿وانواع العلاقة﴾ المعتبرة كثيرة يرتقي ما ذكره الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثرتها بقوله (كالمشابهة) حيث أتى بحرف التشبيه والمذكور منها هنا عشرون نوعاً فمنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كسند للشجاع ويسمى ماعلاقته المشابهة استعارة (و) منها (السببية) أي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعيننا الغيث أي النبات ومنه قوله ﷺ بلوا ارحامكم ولو بالسلام أي صلوا فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل ببعض بالندوة واستعارت الببل (٣) للوصل (و) منها (السببية) أي كون الحقيقي مسبباً عن المجازي نحو أمطرت السماء نباتاً وكم قول الشاعر

شربت الأنم حتى ضل عقلي * كذاك الأنم يذهب بالعقول

جعل الخمر أنماً لكونه مسبباً لها ومنه تسمية العطية مناً لكونها سببه (و) منها (الكلية) أي كون المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يحملون اصابعهم في آذانهم

(١) لأنه ان عين اللفظ بازاء المعنى المجازي فوضع جديد والافلاهم فيه لعدم التعلق فلا دلالة له سعد (٢) وقيل العلاقة أمر بسببه ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي وما ذكره المؤلف أولى وهو كما في شرح المختصر اه لان الانتقال ليس بسبب العلاقة بل بسبب القرينة اه (*) أي تعلق ما للمعنى المجازي أعم من ان يكون اتصالاً وانضماماً بين الداتين كما في المجاوره او غيره كما في اليواق اه سعد (٣) المناسب ان يقول اطلقت الببل لما كان سبباً للوصل على الوصل السببية المذكورة حتى يناسب التمثيل برعيننا الغيث اذ هو من اطلاق السبب على السبب وان كان بعض الامثلة قد تجي فيه المشابهة والسببية اه شيخ (*) هكذا الاصوليون يعممون إطلاق الاستعارة على ما يعم المجاز المرسل فتنبيه اه

فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة واذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى فيفهم المقصود بخلاف اطلاق الاسد على الأنجر فانه لا يجوز لعدم ظهور هذه الصفة (قوله) استعارت اي العرب وأستعمل صلى الله عليه وآله وسلم ما استعاره العرب في لفظه فلا اعتراض هنا «واعلم» ان الاصوليين يعممون فيطلقون الاستعارة على المجاز المرسل كذلك معروف فلذا اسماها المؤلف عليه السلام استعارة

(قوله) اطلاق احد المتشابهين على الآخر ، له جعل المشابهة قسمين بالنظر الى مذهب السكاكي في المكنية حيث جعل المشبه مجازاً عن المشبه ادعاء وأما على مذهب الجمهور فيها فلا تنافي الا قسم واحد وهي المصرفة وينظر في تمثيله في شرح الفصول ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه (قوله) لعدم ظهور هذه الصفة ، في الاسد اه شريف (قوله) فلا اعتراض هنا ، لعل الاعتراض بانها حقيقة شرعية لأن المستعمل هو الشارع والله اعلم اه ح عن خط شيخه

من الصواعق أى أناملهم والغرض منه المبالغة كأنه جعل جميع الاصبع في الاذن
لئلا يسم شيئاً من الصاعقة (و) منها (الجزئية) عكس الكاية كالعين في الرقيب
وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في الجزء
المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلاً لا يجوز
اطلاق اليد أو الاصبع على الرجل الرقيب وان كان كلا منهما جزءاً بخلاف ما ذكرناه
فان العين هي المقصودة في كون الرجل رقيباً (و) منها (اللزوم) اي كون المعنى
الحقيقي ملزوماً للمجازي او عكسه «اما الاول» فحيث يطلق اسم المزموم كقوله تعالى
ام انزلنا عليهم سلطاناً فهو يشكك بما كانوا به يشركون اي انزلنا برهاناً فهو يدللهم بما
بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاماً لانها من لوازمه ومنه قول الحكماء (١) كل
صامت ناطق اي دال بما فيه من أثر الصنعة على صانعه «واما الثاني» فحيث يطلق
اسم اللازم على المزموم كقول الشاعر

قوم اذا حاربوا شدوا ما زرعهم * عن النساء ولو باتت باطهار

يريد بشد المزمز الاعتراف عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتراف (و) منها
(الاطلاق (٢)) وذلك بان يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله

(١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام فهو وان كان صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة اهـ (٢) قال في
الاتقان الثامن عشر اطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقارنته وارادته نحو فاذا بلغن اجلهن
فامسكوهن أى قاربن بلوغ الاجل اي انقضاء العدة لأن الامساك لا يكون بعده وهو في
قوله فاذا بلغن اجلهن فلا تعضوهن حقيقة فاذا جاء اجلهن لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
أى فاذا قرب مجيئه وبه يندفع السؤال المشهور فيها ان عند مجيئه الاجل لا يتصور تقديم ولا
تأخير اهـ المراد نقله

(قوله) والغرض منه المبالغة اقول كل مجاز لا يعدل اليه عن الحقيقة الا لنكتة سرية والمصنف
يتكلم على تعداد العلاقات لا على نكت المجازات فهذا تبرع منه بالافادة بغير ما هو بصدده ولم
يذكر فيما قبله نكت العدول عن الحقيقة الى المجاز (قوله) ومنه قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه اي ذاته ، أقول اي من استعمال الجزء وارة الكل فانه عبر بالوجه عن الذات
ولا يخفى ان هذا لا يجوز في حقه تعالى اذ هو متعال عن انصاف ذاته بالاجزاء فهذه زلة فلم يتابع
فيها المؤلفين والذي روى عن السلف في تفاسيرهم غير هذا اخرج عبد بن حميد عن ابن عباس
رضي الله عنهما كل شيء هالك الا وجهه قال الاماريد به وجهه واخرج ابن ابي حاتم عن
مجاهد كل شيء هالك الا وجهه قال الاماريد به وجهه واخرج البيهقي في شعب الايمان
عن سفيان قال كل شيء هالك الا وجهه قال الاماريد به وجهه من الاعمال الصالحة اهـ
(قوله) وذلك بان يطلق اسم المطلق على المقيد اقول هذا مبني على ان اطلاق اسم الاعم في
الاخص مجاز وقد صرحوا بان قولك جاءني رجل اذا جاءك زيد حقيقة لانك لم ترد جعل رجل
اسماً له بخصوصه بل لانه من جملة الرجال

(قوله) الا وجهه ، اي ذاته وفي
الاماس لوالد المؤلف عليه السلام
الآية من باب الزيادة قال في الشرح
لا من باب تسمية الكل باسم الجزء
لاستحالة ذلك عليه وعبارة الشريف
الرابع الجزء للكل كالوجه للذات
قلت وهي محتملة اذ لم يصرح بان
المراد ذات الباري تعالى (قوله)
لان شد الازار من لوازم الاعتراف
لا ملازمة عقلية اذ قد يوجد
الاعتراف بدون شد الازار ولعل
المراد الملازمة في العرف والمادة
(قوله) من باب الزيادة ، أي الا

ايه اهـ ح (قوله) ولعل المراد
الملازمة في العرف ، أثر الملازمة
على اللزوم لما تقرر ان اللازم من
حيث انه لازم لدلالة له على المزموم
لكونه عاماً اهـ سيدي محمد بن زيد ح

وباليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان

اي قبل يوم القيمة (و) منها (التقييد) وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت ونصف الناس على غضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه غضبان لان نصف الناس على التعديد والتسوية ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفة (و) منها (المجاورة) وذلك بان يسمى الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض وكالراوية للمزادة (١) وهي في اللغة لحاملها (و) منها (الحلية (٢)) اي كون الحقيقي محلا للمجازي نحو اصابته (٣) عين (و) منها (الحالية) وهي عكس المحلية كقول الشاعر

كلامك (٤) فيه وحده لي كفاية * كان صخوراً منه تقذف في سمي

اي في الاذن التي هي محل السمع (و) منها (المظروفية) اي كون الحقيقي ظرفاً للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه وقوله عليه الصلوة والسلام لا يقضض الله فاك اي اسنانك اذ الفم محل للانسان (و) منها (الظرفية) وهي عكس المظروفية كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي هي محل الرحمة والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض (٥) والصفات

(١) قال الشريف في شرح المفتاح المزادة ظرف الماء الذي يسقى به على الدابة التي تسمى راوية قال ابو عبيدة لا تكون المزادة الا من جلدتين تفاعم بثالث لتتسع وجمعه الزاد بمعنى بكسر الميم والمزائد وأما الظرف الذي يجعل فيه الزاد أي الطعام المتخذ للسفر فهو الزود وجمعه الزاود اه (٢) ومنه التعبير باليد عن القدرة نحو بيده الملك وبالقلب عن العقل نحو لهم قلوب لا يفقهون بها أي عقول وبالأفواه عن اللسان نحو ويقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم وبالقرية عن ساكنها نحو واسأل القرية وقد اجتمع هذا النوع وما بعده بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فان اخذ الزينة غير ممكن لانها مصدر فالمراد بحالها فاطلق عليه اسم الحال واخذها للمسجد نفسه لا يجب فالمراد الصلوة فاطلق اسم الحال على الحال اه إتقان (٣) فالعني الحقيقي محل للمجازي الذي هو الداء القائم بالعائن المتسبب عنه الداء والقائم بالعائن خاصيته كخاصية السم اه (٤) بكسر الكاف لانه خطاب للجارية المذكورة في مفتاح الابيات وهو قوله « تكلمني بالارمنية جارتى » والبيت لبها زهير وقبله

دعاني اليك الابل والابن والسرى فصادني ماضاق عن بعضه وسعي

كلامك والدولاب والطفل والرحى فلم أد ما أشكوه من ذلك الجمع الخ

قات وكان الصواب ايراد بيت عربي لما سبق من اشتراط نقل نوع العلاقة وهذا النوع لم يشهد عليه بغير البيت ولا يقال هو تمثيل لاستشهاد لما يلزم من اثبات كل نوع بشاهد عربي كما صنع في جميع الانواع التي ذكرها غير هذا اه (٥) يقال الرحمة في الآية عرض اه يقال لاعرض في صفات الله لان رحمة الله ثوابه وثواب الجنة فيسقط الاعتراض اه من فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله

(قوله) وكالراوية للمزادة، أقول فان الراوية لغة اسم للجمل الذي يستسقى عليه

(قوله) لان نصف الناس على التعديد والتسوية فاطلق لفظ النصف على ما لا يتحقق فيه النصفية وهو مطلق المحكوم عليهم (قوله) اصابته عين أي داء في العين (قوله) فليدع ناديه اي اهل ناديه ويحتمل ان يكون من مجاز الحذف ولكنه لا يقدح في التمثيل ولعل المؤلف عليه السلام انما زاد قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقضض الله فاك لسلامته عن الاحتمال والله اعلم (قوله) اي في الجنة قال الشيخ رحمه الله تعالى وفي التمييز عنها بالرحمة تنبيه على ان المؤمن وان أستغرق عمره في طاعة الله لا يدخل الجنة الا برحمته وفضله كما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته (قوله) ما يختص بالاجسام يقال الرحمة ليست بجمع

(قوله) ليست بجمع، يقال رحمة الله ثوابه وثواب الجنة ونعيمها وهي اجسام اه من فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله اه هذا غلط فان الرحمة هنا متجاوز بها عن الرحمة التي هي ظرف للذين ابيضت وجوههم وهي من الاجسام اه حسن بن يحيى الكسبي من خط حفيد مؤلف الروض

(و) منها (الضدية) أي كون أحد المعنيين ضدًا للآخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشارة (١) للأنذار (و) منها (العموم) أي كون اسم العام مستعملاً في الخاص كقوله تعالى حاكماً من محمد عليه السلام وأنا أول المسلمين وعن موسى عليه السلام وأنا أول المؤمنين ولم يرد السكك لأن الأنبياء قبلها كانوا مساميين ومؤمنين ونحو الذين قال لهم الناس والمراد نعم بن مسعود وفي بعض الكتب سراقه والأول اصح (و) منها (الخصوص) وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن أولئك رفيقاً أي رفقا (٢) (و) منها (السكون عليه) أي كون الحقيقي كذا عليه المجازي كقوله تعالى وآتو اليتامى أموالهم أي الذين كانوا يتامى قبل ذلك لأنه لا يتم بعد البلوغ، وكضارب للفارغ من الضرب عند مشروط بقاء المعنى (و) منها (الأول إليه) أي كون الحقيقي أيلاً (٣) إليه المجازي نحو قوله أني أراني أعصر خمرأ أي عصيراً (٤) يؤل إلى الحجر (و) منها (الآلية) أي كون الحقيقي آلة للمجازي نحو قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين أي ذكر احسنًا لأن اللسان اسم لآلة الذكر (و) منها (البديلية) أي كون أحد المعنيين بدلاً عن الآخر كقوله فإلآن اكل الدم أي الدية وقول الشاعر

أب لنا احمره عجاهاً * يأكلن كل ليلة كافاً

(قوله) وأنا أول المسلمين (قوله) وأنا أول المؤمنين أراد بالمسلمين أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالمؤمنين أمة موسى عليه الصلاة والسلام لاجتماع المسلمين والمؤمنين فكأنما خاصين فلا اشكال وأما قوله الذين قال لهم الناس فليس مما نحن فيه إذ اللام للعهد كما يأتي للمؤلف في التخصيص فلا عموم وقد ذكره ابن الحاجب (قوله) رفيقاً، أي رفقا هكذا ذكره السيد المحقق في حواشيه وفي شرح ابن عقيل تجب مطابقة التمييز في الجملة أن اتحاد المعنى وأما حسن أولئك رفيقاً فأفرد لأن رفيقاً وخليطاً وصديقاً يستغنى بتفردا عن جمعها كثيراً وكذا في تفسير أبي السعود

(قوله) فليس مما نحن فيه، أي ليس من استعمال العام في الخاص إذ اللام إذا كانت للعهد كان من استعمال السكك في الجزء وإذا كانت للجنس كان من استعمال العام في الخاص فيكون مما نحن فيه فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) وكذا في تفسير أبي السعود، فانه قال فأفرد لأن رفيقاً يستوي فيه الواحد والمتعدد اهـ

(١) هذا ما علاقته المشابهة نزل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهم ولم يعدد أهل البيان من المجاز الرسل لكن لاتزاحم بين التقتضيات ولكل وجه والله اعلم اهـ (٢) أما من قال ان فعلاً يستوي فيه المذكور والمثنى والمجموع مثل ان رحمة الله قريب في الأولى ومثل هذه في الجمع فلا يكون من هذا القبيل بل من الحقيقة وهو الأولى إذ لم يعدد إطلاق المفرد على الجمع لاحقيقة ولا مجازاً والاحسن في التمثيل يا أيها الناس اعبدوا ربكم خطاباً للموجودين ويدخل من بعدهم بالغائب لا باقتياس اهـ شيخ (*) وقيل ان التقدير وحسن رفيق أولئك رفيقاً غنّف المضاف وجاء التمييز على وفقه اهـ (٣) قطعاً أو غالباً فالأول كالميت على الحى والثاني كالحجر على العصور ولا يجوز ان يسمى العبد حراً لأنه ليس كذلك وإنما هو محتمل فقط اهـ من شرح الجمع بالمعنى (٤) الظاهر يقال أعصر عنباً كما ذكر في بعض كتب أصول الفقه وجعله من تسمية الشيء باسم غايته وعلى ما في الكتاب فالمعنى استخراج بالعصر خمرأ أي عصيراً يؤل إلى الحجر اهـ من حاشية الشریف على المطول اهـ (*) وفي حاشية ما ألفه نشره بالعصر ليكون مجازاً باعتبار ما يؤل إليه ولو فسر بالعنب لكان من تسمية الشيء باسم غايته لكن تفسيره بالعصر يحوج إلى ارتكاب مجاز آخر أما في اللفظان يراد بالعصر استخراج بالعصر أو في الإيقاع لأن حقيقة العصر إنما تقع على العنب اهـ من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح العنبر

(قوله) أي ثمن إكف، ويحتمل أنه من مجاز الحذف (قوله) وبقي ما ذكره سبعة، قد تقدم أن ما ذكره يرتقي إلى خمسة وعشرين فإذا كان ما ذكره المؤلف عشرين صورة وكان الباقي سبعة كان ما ذكره سبعة وعشرين، والتحقيق أن الباقي خمسة فقط لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام بل قسمًا واحدًا يسمونه مجاز الحذف (قوله) أو لما حذف المضاف، الذي جعل الحذف والزيادة من العلاقات صاحب الفصول وصاحب الجمع والسيد المحقق وتبعهم الشيخ الإسلام في حواشي ﴿٢١١﴾ شرح التلخيص وأما في شرح

الفصول فاعترض صاحب الفصول في عدها منها حيث قال في عده الزيادة والحذف من العلاقات نظر وأما شرح المختصر وصاحب المطول في شرحه للتأخير فلم يعداهما من العلاقات ولعل الوجه أن عدهما من العلاقة ما ذكره بعض المحققين من شمول الكلية والجزئية لهما وكنهم بنوا ذلك أيضًا على إدراجها في المجاز بالمعنى المتعارف أدنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له الخ لما نقله الشيخ العلامة في شرح الفصول عن حواشي المطول للسيد المحقق من توجيه قولهم أنهما من المجاز بأنهم لم يريدوا بقولهم مجاز النقصان أن الأهل مضمر ومقدر في نظم قوله وأسأل القرية فإن الأضمار يقال للمجاز إن أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذف الأهل استعملوا القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثلته مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة فلوقيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجازاً وأيد الشيخ رحمه الله هذا التوجيه بأن الأصوليين لم يذكروا إلا المجاز اللغوي فادراجه فيه أولى من جعله

أي ثمن إكف، فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب وبقي مما ذكره سبعة أنواع «أولها» حذف المضاف سواء أقيم المضاف إليه مقامه نحو وأسأل القرية يعني أهلها أو لا كقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة في قرأة الجراي عرض الآخرة ويسمى مجازاً (١) بالنقصان «وثانيها» حذف المضاف إليه نحو أنا ابن جلاي أنا ابن رجل جلا «ثالثها» النكرة في الإثبات للعموم نحو علمت نفس ما حضرت أي كل نفس ومنه دع امرء أو ما اختار أي أترك كل امرء واختياره «رابعها» المعرفة باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب أي باباً من أبوابها نقلاً عن أئمة التفسير «خامسها» الحذف نحو يبين الله لكم أن تضلوا أي كراهة (٢) أن تضلوا «سادسها» الزيادة

(١) مجاز النقصان هو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى وأسأل القرية فإن القرية الانبئية المجتمعة وهي لا تسأل وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب لأن المجازي الأفراد واللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو إسناد السؤال إلى القرية وهو شأن المجاز الإسنادي ويظهر أن الزيادة كذلك أيضاً لأن الزائد لم يستعمل في شيء البتة ومقتضى كلام المصنف أن هذين التسميتين من مجاز الأفراد أه أسئلي (٢) قوله أي كراهة أن تضلوا، بالتأويل ووجه التأويل كراهة أن لا يردانه قد تقدم حذف المضاف ولكنه يظهر التأويل بالآية على مذهب الكوفيين لأنهم يجوزون في مثله حذف لا أي أن لا تضلوا ولا يرتضيه البصريون لبعده وقتلته بالنسبة إلى حذف المضاف أه وفي حاشية أنما قدر المضاف لجوع المعنى إليه والافتحذف لا أه سيدي عبد القادر بن أحمد وهو معنى ما في السعد على الكشاف

(قوله) وأسأل القرية، أقول تقدم له رسم المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال القرية في معناها الحقيقي فتسمية هذا مجازاً مجازاً كما سيصرح به وأشار وقد يقال أنه يجوز أن يراد بالقرية أهلها إطلاقاً له محل على الحال والمجاز أولى من الحذف فيندرج في العلاقات الماضية وبجواب عنه بصحة ما ذكر لأنه مجرد مثال «واعلم» أن صاحب التلخيص قال أنه قد يقال المجاز لكلمة تغير أعرابها بسبب زيادة أو نقصان المجازية في القرية بسبب تغيير أعرابها من الجر إلى النصب بسبب حذف أهلها (قوله) نقلاً عن أئمة التفسير، أقول يريد أنهم قالوا باباً من أبوابها ولا يخفى أن اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الاعم في الاختصاص لا بخصوصه حقيقة كما قدمناه قريباً

نوعاً آخر مقولاً عليه لفظ المجاز بالاشتراك أو المجاز السكن ذكر الشيخ رحمه الله تعالى أن هذا التوجيه يتوقف على أن لا يكون مجاز (قوله) لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام، قد جعل الحذف ثلاثة أقسام الشريف في حاشية الشرح العضدي وفي الفصول وحاشيا الشيخ أه اسمعيل بن محمد إسحق ح (قوله) وتبعهم الشيخ الخ، أي في عدها وقد اعترضه أي الشيخ اعترض صاحب الفصول فيها أيضاً أه ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) من شمول الكلية والجزئية لهما، فإن مفهوم المثل جزء مفهوم مثل المثل والقرية جزء مفهوم أهل القرية أه منه ح

الحذف ومجاز الزيادة الا ما يمكن فيه ذلك بان يفهم هذا المجاز بما تغير اعرابه بسبب حذف او زيادة كما هو المشهور واما تعميم الحذف بحيث يشمل حذف المضاف اليه وتعميم الزيادة بحيث يشمل قبا رحمة من الله فلا «قلت» وقدعم المؤلف عليه السلام كما هم صاحب الفصول والاولى اعتماد ما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى من عدم التعميم والله اعلم (قوله) والسابع ما قدمناه في نوع الزوم، فان المؤلف اكتفى بذكر الزوم ولم يقسمه الى قسمين كما قسموه لكن يقال الزوم شامل للقسمين كما صرح به المؤلف في التلخيص ثم اللفظ المراد به في جعل استعمال الزوم في المزوم ههنا مما بقي مع ما قد ذكرنا سابقا وينظر أيضاً في الاعتداد بالمزوم في الزوم دون العكس وكان المؤلف عليه السلام بنى على ما هو التحقيق من ان اللازم ما لم يكن مزوماً لم يعتبر كما هو مقتضى قوله في التلخيص ثم اللفظ المراد به لازم معناه الخ وكأنه لما ذكرنا لم يعتد بذكره فيما سبق فجعله مما بقي لكن كان على المؤلف عليه السلام ان يتعرض لوجه سقوطه فيما يأتي كغيره من سائر هذه السبعة (قوله) ووجه اسقاط هذه الأنواع أراد أكثرها اذ قد عرفت انه لم يتعرض لوجه اسقاط الزوم في المزوم (قوله) عدم صدق حد المجاز عليها اذ هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولا استعمال هنا للفظ الا فيما وضع له وقد صرح بذلك البيانيون في الحذف والزيادة ﴿٢٦٢﴾ وجعلوا اطلاق المجاز عليها من قبيل الاشتراك او المجاز وذلك مستوفى في

موضعه، فان قيل السياق يقتضي أن يقول المؤلف عليه السلام عدم صدق حد العلاقة فواجه العدول الى قوله عدم صدق حد المجاز وأيضاً لم يستطع الشيخ العلامة في شرح الفصول الا الحذف والزيادة لا غيرها وأسقطها عن صدق حد العلاقة والمجاز عليها اذ عن صدق حد المجاز فقط كما ذكره المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال اما وجه اقتصار الشيخ عليهما فلانها محل الاشكال المشهور عند البيانيين لخروجها عن حد المجاز لا غيرها من باقي هذه السبعة وأما عدول المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال ذلك

كقوله تعالى ليس كمثله شيء «والسابع» ما قدمناه في نوع الزوم من استعمال الزوم في المزوم فهم يقسمون نوع الزوم الى نوعين ولا يفرقون بين الحالية والمظروفية ولا بين الحالية والمظروفية فيجعلون الاربعة نوعين فذلك كان ماعده من أنواع خمسة وعشرين (١) «ووجه» اسقاط هذه الأنواع (٢) عدم صدق حد المجاز عليها ما فيها فيه حذف فظاهر واما اللام في ادخلوا عليهم الباب فهي مثلها في ادخل السوق (٣) ولم يقل احد بمجازيتها

(١) قال في شرح الفصول للشيخ رحمه الله ولا ينبغي تدخل بعضها يعني ان بعض هذه العلاقات داخل في البعض الآخر فان اطلاق اسم احد الضدين على الآخر داخل في الاستعارة وحذف المضاف والمضاف اليه داخل في الحذف مطلقاً (٢) يعني السبعة ولم يتعرض لوجه اسقاط استعمال الزوم في المزوم فيما يذكره الآن اه وقوله عدم صدق حد المجاز عليها، أي وعدم تحقق معنى العلاقة بالمعنى السابق اه (٣) قال العهد في الفوائد الغيائية مالفظة «تنبيه» اللام للتعريف والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ والتعميم والتخصيص عارضان فيحتاج فيها الى قرينه اه قال في شرحها المراد بالتعريف الاشارة الى تعيين ما دخلت عليه والتعميم الاستغراق والتخصيص أي العهد خارجاً او ذهناً والقرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك فالعرف باللام يكون مجازاً فيها ولذا حمل صاحب الكشف التعريف في الحمد على الجنس اه

لما في العبارة الأخرى أعنى عدم صدق حد العلاقة عليهما من الإيهام «وبيانه» انك قد عرفت ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فلو ذكر المؤلف عليه السلام العبارة الأخرى لأوهم ان سقوط هذه السبعة لا تنفاه قيد العلاقة فقط لا لا تنفاه القيد الأول أعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وليس كذلك بل ذلك لا تنفاه القيدين جميعاً فعدل الى ما يفيد انتفاءها، أما انتفاء اللفظ المستعمل فظاهر لما عرفت، وأما انتفاء العلاقة فلان هذه السبعة اذا لم يصدق على ما هي فيه حد المجاز لم يصدق حد العلاقة اذ هي كما عرفت معنى يصل المعنى المجازي بالموضوع له ولا اتصال فيها لمعنى مجازي على ما ذكره المؤلف لكونها عنده حقائق والله اعلم (قوله) عليها أي على ما هي فيه ولذا قال عليه السلام اما ما فيه حذف الخ (قوله) فهي مثلها في ادخل السوق ولم يقل احد بمجازيتها، اذ اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الاعم في الاحض لا بخصوصه حقيقة لكن سيأتى له قوله في بحث العموم ان لام العهد (قوله) كما هو المشهور، لفظ المجاز شرح الايجاز وأنت خبير بان نحو سؤال القرية ومجيء ربك يقتضي ما ذكره لا يسمى مجازاً فان التفرقة بين جاء ربك ومجيء ربك يجعل أحدهما من مجاز الحذف والآخر ليس منه مع اشتراكهما في أنه لا بد من تقدير المضاف والحكم بمجذبه لوجود ما يذكر بعده من المقتضى له فيه، تحكم ببحث اح (قوله) وجعلوا اطلاق المجاز عليها، اي على ما قام به اح عن خط شيخه (قوله) اي على ما هي فيه، هذا فيما عدى الثالث والرابع واما فيهما فلا يحتاج الى هذا التأويل والله اعلم اح عن خط شيخه

الدهني تتوقف على القرينة وان اللام حقيقة في الاستغراق وهو مقتضى كلام الاصوليين كما يأتي وفي الفوائد الغيائية ان لام العهد الدهني مجاز لكنه جعل لام الماهية حقيقة وهو خلاف مقتضى كلامهم أيضاً حيث قال اللام للتعريف والحقيقة يفيدها جوهراً اللفظ والعهد خارجاً وذهناً عارضاً فيحتاج فيهما الى قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك انتهى فينظر في هذا المقام والله اعلم (قوله) وكذلك نفس في علمت نفس الخ، أي في عدم صدق حد المجاز عليها، قد يتوهم الاعتراض على المؤلف عليه السلام بأن حد المجاز صادق عليها لأنها لفظ مستعمل في غير ما وضعت له لان المراد بها العموم كما سبق للمؤلف عليه السلام ولا ينبغي سقوط هذا الاعتراض لأن المذكور سابقاً مبنى على ان استفادة العموم من مجرد لفظ النكرة والمذكور ما هنا مبنى على ان العموم إنما استفيد من جملة الكلام مع بقاء النكرة على ما وضعت له من علم العموم كما هو المعروف في مفردات المجاز في التركيب ولذا قال ومجازية جملة الكلام الخ وكلام المؤلف عليه السلام هنا في التحقيق منع لما سبق (قوله) كما اشار اليه في الكشف، حيث جعله من عكس الكلام الذي يقصد به الأفراس فيما يعكس عنه كما في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ومعناه معنى كم وأبلغ منه، وتقول لبعض النوادر كم عندك من الفرسان فيقول رب فرس عندي أو لا تعلم عندي فارساً وعنده المقاب وقصده بذلك التام في تكثير فرسانه ولكنه أراد اظهار برأيه من الترييد وانه يقلل كثير ما عنده فضلاً أن ﴿٢٦٣﴾ يتريد فجاء بلفظ التقليل ففهم منه

معنى الكثرة على الصحة واليقين (قوله) كما صرح به علماء البيان، يعني في المجاز المركب (قوله) فالكاف فيه مستعمل في معناه أيضاً، يعني حقيقة كما هو مقتضى العبارة، لا يقال فينا في توجيهه بطريق الكناية لأننا نقول الكناية انما هي في جملة الكلام لا في لفظ الكاف ولذا قال المؤلف عليه السلام ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتهى اليه «قال» السيد المحقق وهذا هو المشهور يعني في بيان الكناية وكانه يشير الى ان في تقريرها وجهاً آخر يجعله

وكذلك نفس في علمت نفس لم تستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار اليه في الكشف (١) لا توجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان واما ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضاً والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتهاء المثل عرفاً لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثل له فاطلق المزموم واريد اللازم مبالغة في نفي الشبيه «ووجه آخر» وهو ان الكلام مسوق

(١) في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت قال فان قات علمت نفس ما احضرت كقوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً لان نفس واحدة قات هو من عكس كلامهم الخ ما نقله سيلان اه

من باب مثلك لا يخل بمعنى أنت لا تبخل من غير ان يراد انسان آخر مماثل للمخاطب والكلام في ذلك مستوفى في موضعه وقد ذكر في شرح المختصر وجهاً آخر ذكر الشريف انه وجه في الكناية أبلغ واختاره في الجواهر لكن ظاهر كلامه أنه وجه مستقل في الآية واللفظ شرح المختصر ولا يبعد ان يقصد نفي من يشبه ان يكون مثلاً فضلاً عن المثل حقيقة وبينه في الجواهر بان نفي من يشبه المثل مستلزم لنفي المثل لأن من يشبه مثل زيد مشابهته زيد أقل من مشابهة المثل بناء على قاعدة التشبيه من ان المشبه به أقوى ويلزم من نفي من يشبه المثل نفي المثل لأن نفي الأدنى مستلزم لنفي الأعلى كما تقول لا يوجد من يتألف زيداً في أدنى فضائله فانه يلزم بالضرورة ان لا يوجد من يماثل في جميع فضائله وهو المثل الحقيقي لأن التماثل الحقيقي هو الاشتراك في جميع الصفات النفسية على ما بين في الكتب الكلامية قال فعلى هذا يجب ان تحمل هذه الآية على هذا المعنى الحقيقي مع عدم لزوم شيء من المحذورات هكذا يجب ان يحقق هذا الموضع انتهى

(قوله) حيث قال اللام للتعريف، المراد بالتعريف الإشارة الى تعيين ما دخلت عليه اه ح عن خط شيخه (قوله) حيث جعله من عكس الكلام الخ، ينظر في هذا البحث ما معناه اه منقولة، المعنى بان لفظ الذي مدلوله الفرد كان مدلوله مع جملة الكلام كل فرد بل ابلغ كما استعمل ما هو للتقليل اعني رب لما هو كثير وفوق والله اعلم اه ع ح

(قوله) بطريق برهاني ، أي لا بطريق الكناية أعنى إطلاق الملزوم وإرادة اللازم بل بطريق الاستدلال على نقي المثل يلزم التناقض على تقدير ثبوته ونفي مثل المثل كما أشار إليه المؤلف عليه السلام بقوله فيلزم التناقض ولذا جعل المؤلف عليه السلام حاصله الاستدلال بنفي اللازم على نقي الملزوم والكناية ليست كذلك (قوله) لأن ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم الخ، هكذا ذكره الشريف وإنما احتاج الى هذه المقدمة ﴿٢٦٤﴾ ليتم ما يأتي من قوله لأنه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعاً لأن الذات

لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطباً انما الشأن في نفي المثل وإثباته فاذا نفي مثل المثل فصديق فيه (١) اما بانتفاء المثل فانه اذا انتفى المثل انتفى مثله قطعاً ، واما بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني (٢) باطل لانه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعاً لان الذات متحققة وهي مثل المثل فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل وثبوته فتعين الادل وهو انتفاء المثل وهو المطلوب (٣) ، والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم مستلزم نفي الملزوم ، اذا تقرر ذلك عرفت ان تسمية ما اسقط بالجاز من باب الاشتراك اللفظي أو المجاز (٤) ، بقى النظر في المشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً

هل يحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع الى العلاقات المشهورة ام (١) وقد يقال هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء النوات وانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفائه او انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فكذلك في الآية الكريمة اه اسنوى (٢) وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل اه ع (٣) قيل الحكم بعدم زيادتها يستلزم نفي ذاته تعالى لانه مثل لمثله وان لم يكن موجوداً اذ القضية غير الموجبة لا تستدعي وجود متملق المحمول فالوجه ان الكاف زائدة اه حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله (٤) لأن المجاز أما المستعمل في غير ما وضع له او المحذوف منه وقوله او المجاز يعني على طريق المشابهة اه

(قوله) وهو المطلوب ، أقول وقيل المثل بمعنى الذات اي ليس كذاته شيء ويأتي بمعنى المثل بفتحين وهي الصفة أي ليس كصفة شيء ولا إشكال على الوجهين قال البيضاوي والمراد من مثله ذاته ملاحظة منه للوجه الاول وقال بعضهم ربما يقال المفهوم من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف نفي أن يكون لمثله مثل سواء بقرينة الاضافة وأيضاً لانسلم أنه لو وجد له مثل لكان هو مثلاً لمثله لان وجود المثل محال والحال جائز أن يستلزم محالاً آخر وقيل هو تعالى مخصوص بالعقل أي أن الله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل الفاطع عن المثل وبهذا يدفع التناقض الذي ذكره الشارح وهو نقل منه لكلام الشريف فانه بهذين الوجهين اللذين ذكرهما الشارح مقررأ بهما كلام العضد

متحققة الخ وذلك لأن الاستدلال لو كان مع المنكر له تعالى وتقدس لم يتمض عليه ذلك فلا تناقض عنده لأنه يلتزم انتفاء مثل المثل لا بثبوته (قوله) يصلح ان يكون مخاطباً، حتى المشركين فانهم مقرون به تعالى وتقدس ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله (قوله) فصديق فيه أي نقي مثل المثل (قوله) فانه اذا انتفى المثل ، أي مثل ذاته تعالى (قوله) انتفى مثله ، أي مثل المثل قطعاً فانه تعالى اذا لم يتصف بان له مثلاً يتصف بان لمثله مثلاً (قوله) واما بثبوته ، أي مثل ذاته تعالى (قوله) وانتفاء مثله ، أي مثل المثل (قوله) لكن الثاني ، وهو ثبوت مثل المثل باطل (قوله) عرفت ان تسمية ما اسقط بالجاز الخ ، المراد ان التسمية عند غير المسقط كصاحب المفتاح وصاحب التلخيص واما عند من اسقطه كالمؤلف عليه السلام فهي حقيقة لا مجاز كما حققه عليه السلام فكلام المؤلف عليه السلام من ان التسمية بالمجاز من باب الاشتراك أو المجاز مستقيم في مجاز النقصان والزيادة كما ذكره في

علم البيان واما باقي الانواع السبعة فتسميتها بالمجاز عند معتبرها ليس من باب المجاز ولا الاشتراك بل لوجود حقيقة المجاز فيها كما في سائر المجازات فينظر (قوله) لوقوعه في صحبته ، أي لفظاً أو تقديرأ ليدخل في التقدير مثل صبغة الله

(قوله) لكن الثاني وهو ثبوت مثل المثل ، اظن العبارة هكذا وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل اه متقولة ح (قوله) عرفت ان تسمية ما اسقط بالمجاز الخ ، تحقق هذه القولة ان شاء الله تعالى اه

(قوله) فقال بعض المحققين، هو السيد المحقق صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص (قوله) كإين السيئة وجزائها فان بينهما علاقة التضاد (قوله) مصححة للمجاز في الجملة، أي من غير ان ﴿٢٦٥﴾ بين هل ذلك لرجوعها الى العلاقات

اولا ويحتمل انه اراد بالجملة جملة الكلام والاول اظهر (قوله) فلا وجه للتعبير به أي بلفظ غيره (قوله) عنه، أي عن الشيء الواقع في صفة الغير (قوله) وقال بعضهم ذكره السعدي في شرح المفتاح كذا ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه (قوله) سوى التزام قسم ثالث، اراد قسم ثالث غير الكناية كما سيصرح بذلك المؤلف للثايرد ان الكناية قسم ثالث فيكون هذا رابعاً (قوله) واعترض، المعترض صاحب الجواهر وقدأوردته الشيخ رحمه الله في حاشيته ولم يجيبا عنه (قوله) لتلاحظ وتستعمل هكذا عبارة الشيخ رحمه الله في الجواهر لتلاحظ فيستعمل المجاز (قوله) باعتبار ما يؤل إليه لا يقال العلاقة كونه آثلاً الى المعنى الحقيقي وهو حاصل قبل المجاز لاننا نقول هذا يؤل الى ما يأتي قريباً للمؤلف عليه السلام من ان السابق هو تصور العلاقة (قوله) ان علاقة المصاحبة، الاضافة بيانية (قوله) متحقق خبر علاقة وينظر في وجه التذكير (قوله) في زمان المجاز فانه لما ذكر الطبخ الحقيقي والطبخ المراد به الخياطة اتحد زمان ذكر هاتين الطبخين وزمان المجاز (قوله) فان بينهما علاقة التضاد، في حاشيته على شرح الغاية أو السببية اه فالعلاقة سببية السيئة لجزائها والوجه المحسن للمشكلة اه وما ذكره

الوقوف في الصفة علاقة مصححة زائدة على ماعده القوم، فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجرزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها (١) وان لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصفة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه، وقال بعضهم لا يخفى ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازاً، واعترض (٢) ما ذكره من جعل المصاحبة في الذكر نوعاً من العلاقة بانه لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز، والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله لتلاحظ وتستعمل (٣)، وقد يجاب عنه باننا لانسلم وجوب حصول العلاقة قبل المجاز فان العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار ما يؤل اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق (٤) وهذا حصول بعد المجاز فالعلاقة هو الحصول مطلقاً سواء كانت في زمان المجاز او قبله (٥) او بعده واما الذي يجب ان يكون سابقاً فهو تصور العلاقة ولا شك ان علاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان المجاز وان تصورها (٦) سابق عليه،

(١) فان بينهما ملازمة قوية ونوع سببية فتكون المشاكلة فيها موجبة لمزيد الحسن ومنه قوله تعالى الله يستهزؤ بهم على بعض الوجوه ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه اه منه قدس سره (٢) قوله واعترض الخ، شكك عليه في نسخة لي ولعل وجهه ان العلاقة حاصلة قبل المجاز لان العلاقة هي كونه يؤل الى الحقيقي والمتأخر عن المجاز اتما هو الحصول فقط اه (٣) في بعض النسخ بالياء التضمانية والضمير للمجاز وهو قريب وفي بعضها بالقوقانية والمعنى وتجعل علاقة اه (٤) كحصول معنى الخبر الحقيقي لمعناه المجازي وهو العنصر في الزمان المستقبل اه (*) ان قلت هي فيه كونه يؤل الى الحقيقي وهو حاصل له الآن اه من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش (٥) نحو وآتوا اليتامى أموالهم اه (٦) وأقول فيه تأمل اذ الاول المعدود علاقة، «حاصله» كون المعنى الحقيقي بحيث يحصل للمعنى المجازي ومعلوم ان هذا الكون حاصل قبل التجوز وهو أيضاً مع قطع النظر عن تجوز التجوز أمر ثابت في نفس الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي بسبب اتصال يوجد في ضمنه مطلق الزوم اللازم في مطلق المجاز وليس من التجوز الاعتباره عند تجوزه لوجدانه صالحاً للانتقال وليس كذلك المصاحبة الذكورية فانها أمر لا يتحقق له الا في وقت الذكر وتجاوز التجوز وقبله لا يكون بين المعنيين ذلك الاتصال الذي عليه تتوقف صحة تجوزه وقبلية التصور اتما تجدى بعد كون التصور مما ينتقل بسببه انتقالاً صحيحاً لاننا لانعنى بالتصور أولاً الاعتبار مصحح الانتقال فلما لم يكن كذلك لا يكون لتقدم تصوره واعتباره أثر في تصحيح التجوز والا لكان غير المصاحبة الذكورية مما ليس بعلاقة اتفاقاً فاذا تقدم

الحشي هو ما ذكره السعد اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه التذكير، لعله باعتبار الجامع او باعتبار تقدير موصوف محذوف كنوع والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد اسحق وفي بعض النسخ تتحق ولا اشكال اه ح عن خط شيخه

(قوله) غير الكنية على قول ، أي قول السكاكي يعني ان التقيد لقوله غير الكنية انما يحتاج اليه على قوله لحصره الكلمة المستعملة في ثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كما صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشيه فقيد بذلك لئلا يرد ان المشاكلة قسم رابع لا ثالث وأما على قول غير السكاكي ففيه محتاج اليه وكأن المؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه عن صاحب التلخيص من انه حصر الكلمة المستعملة استعمالاً صحيحاً في الحقيقة والمجاز فينظر والله اعلم (قوله) لعلم القائل به الكلام هاهنا مبني على التقيد بالاستعمال الصحيح لقوله سابقاً ولا يحصى سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح فلا يرد ان اللفظ قبل الاستعمال واسطة فيكون قسماً رابعاً وأما الاعلام فيسجن الخلاف في أنها ليست بحقيقة ولا مجاز فتكون واسطة فالقول بعدم القائل به ينفيه وان كان مختار المؤلف عليه السلام انها حقائق كما يأتي (قوله) وقيل ، ذكره في الجواهر ونقله الشيخ رحمه الله في حاشيته (قوله) وقيل العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال ، القائل بذلك صاحب الجواهر وأورده الشيخ العلامة في حاشيته وهو مأخوذ ﴿٢٦٦﴾ أيضاً من موضعين في شرح المختصر الأول من بحث العلاقة

واما التزام قسم ثالث (١) غير الكنية على قول فباطل لعدم القائل به ، وقيل العلاقة هنا هي المجاورة (٢) في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارسم صورته في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا اورد (٣) صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصاً وليس العلاقة المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيّلها فلا اشكال ، واعترض بأنه لا يلزم في صورة المشاكلة المقارنة الخيالية إلا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة (٤) وفيه ما عرفت تصويره صار علاقة والالزام باطل اتفاقاً والحق أن منع حصول العلاقة قبل المجاز في غاية السقوط اهـ مجاز اسيدى العلامة زيد بن محمد رحمه الله (١) في الاستعمال الصحيح فلا يرد اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال وأما الاعلام فاختار المصنف أنها حقائق كما سيأتي اهـ (٢) أقول بل العلاقة التشبيهية الادعائي لكن لما لم يعرف من قبل لم يجوز ابتداءً بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا ادبخوا جبة ابتداءً اهـ مسلم الثبوت باللفظ ، مسلم الثبوت مع منهيته تأليف العلامة محب الله بن عبد المشكور البهاري والذهبات هي تعليقات المؤلف على المتن (٣) وفي نسخة ورد وعبارة الجواهر أوردت صورة الخ (٤) لوجوب سبقها تصوراً اهـ وفي نسخة بعد قوله لا يصلح للعلاقة وفيه ما عرفت وعليه ما لفظه من صحة حصولها في زمان المجاز اهـ

من جعله التلازم أما في الوجود كالسبب والمسبب أو في الخيال كالضد على الضد قال في الجواهر وتدخل المشاكلة في هذا القسم لتقارب المعنيين في خيال المتكلم قال وليكن اندراج المشاكلة تحت المتلازمين في الخيال على ذكر منك والثاني من بحث علامات المجاز حيث ذكر ان العلامات ان يكون اطلاق اللفظ لأحد مدلوليه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال ومكر الله ابتداءً فانه ذكر السعدان فيه إشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز قال في الجواهر اذ قد سبق ان العلاقة في مجاز المشاكلة من المجاورة في الخيال (قوله) في الخيال ، أي خيال

المشاكل وأما المصاحبة في الذكر فقد عرفت ما ذكر فيها (قوله) صورته أي الكائن وهو الخياطة وفي الجواهر صورته (قوله) ما ناجى به أي بالكائن وفي الجواهر بها (قوله) في خياله أي الشخص (قوله) وليس العلاقة المصاحبة في الخارج الخ ، كذا ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته ولم يذكره في الجواهر وكأنه اشار الى ان المصاحبة لو كانت في الخارج وهي التلازم في الوجود كما هو القيم الأول من المنقول عن شرح المحقق لورد أن ذلك غير حاصل بين الطبخ والخياطة فاشار الى دفعه بان العلاقة هي المصاحبة في التصور والتخيّل فلا اشكال ولو قال المؤلف عليه السلام بل المصاحبة في تصورها وتخيّلها لكان أظهر (قوله) الا عند استعمال اللفظ يمكن ان يقال ذلك عند استعمال اللفظ الحقيقي ادنى قوله نجد لك طبخه فلا اشكال (قوله) ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة لما عرفت من ان العلاقة يجب ان تكون حاصلة قبل استعمال المجاز (قوله) وفيه ما عرفت من قوله وقد يجاب الخ

(قوله) وقيل ذكره في الجواهر ، لعل هذه نسخة عوض عن القول التي بعدها اهـ عن خط شيخه (قوله) صورته أي الكائن ، ويمكن ان يقال التذكير باعتبار الخيط اهـ سيدي احمد بن محمد ح

(قوله) قال شيخنا هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث ذكره في حاشيته لشرح التلخيص (قوله) من قبيل استعمال المقيد في المطلق لا يتم هذا الا في البيت المذكور وما شابهه لافي نحو صبغة ﴿٢٦٧﴾ الله ومكروا ومكر الله ونحوها

(قوله) والمشاكلة محسنة ، اراد
التخصيص العرضي البديهي فلا يرد
ان أكثر استعمال المقيد في المطلق
لا مشاكلة فيه ولم يخرج عن
الحسن الذاتي ولذا قال حتى يحسن
جاء زيد أي رجل ولم يقل حتى
يصح والله اعلم (قوله) ووجوب
ثقلها ، أي وجوب ثقل نوعها
(قوله) لا الاحاد ، فسر باحاد
المجازات كما في شرح المختصر
وفي شرح الفصول للشيخ العلامة
رحمه الله فسرهما بافراد الانواع وهما
مقتاران (قوله) وهو معطوف على
قوله العلاقة معتبر نوعها فيكون
من عطف الجمل ويكون العطف
بحسب معنى ماسبق اذ معنى ماسبق
كما ذكره المؤلف عليه السلام يعتبر
ثقل نوعها لا الاحاد اي لا يعتبر ثقل
الاحاد عبارة ابن الحاجب لا يشترط
النقل في الاحاد على الاصح

قال شيخنا رحمه الله تعالى لا يبعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال
المقيد في المطلئ اراد بقوله اطيعوا افعلوا (١) فان الطبع فعل اسكن لشيء مخصوص
والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا يلزم ان يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى
يحسن جاء زيد (٢) اي رجل مثلاً ، اذا عرفت معنى العلاقة ووجوب نقلها فاعلم انه قد
اختلف في آحاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على
المطر فلا نطلقه الا عليه (٣) ام لا يجب ذلك بل نكتفي بنقل العلاقة فنطلق مثلاً اسم
السبب على السبب اي سبب كان ، والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله (لا الاحاد)
وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعاً (٤) وعليه الجمهور محتجين (بالاستقراء
اي تتبع احوال أئمة الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فان من استقرأ علم انهم لا يتوقفون
على ان اختراع استعارات غريبة بدعية لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق اللغة
وشعبها التي ترفع طبقة الكلام «احتج» المعتبرون لنقل الاحاد في جواز التجوز بان عدمه
يستلزم القياس او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات
ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان بجماع مشترك بين المعنى
المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ
عليه فهو القياس وان لم يكن بجماع فهو الاختراع للغة ولم يكن تكالفاً بلغة العرب
واما بطلانها فالقياس قد تقدم (٥) والاختراع ظاهر (و) الجواب ان ما ذكرتموه وهو

(قوله) لايتهم هذا الا في البيت ءلم
لايتهم اه الظاهر التام اذ المكر
في الآية وكذا الصبغة بمعنى الفعل
وهو مراد الشيخ رحمه الله اه سيدي
احمد بن محمد وفي حاشية ينظر
ماوجه عدم جريه في نحو ومكروا
ومكر الله فلم يظهر ذلك وأما في نحو
صبغة الله فقد يوجه ذلك بان
المشاكلة معنويه والله اعلم اه سيدي
اسماعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله)
ليكون من عطف الجمل ء بل الظاهر

(١) الظاهر ان المراد خيطوا فهو من اطلاق مقيد على مقيد آخر اهـ من نسخة سيدي الحسين بن القمم على حاشية الشيخ على الشرح الصغير اهـ (*) اعترض عليه بان المقيد هنا مستعمل في المقيد لان كلا من الخياطة والطبخ مقيد وانما يصح لو كانت الخياطة مجرد الفعل وليست كذلك «واجيب» بان الخياطة وان كانت فعلا مخصوصاً الا أنه اريد بها ابتداءً الفعل مجرداً عن اعتبار الخصوصية من حيث أنه فرد من أفرادها ثم استعمل الفعل المقيد الذي هو اطبخوا في ذلك الفعل فكان من اطلاق المقيد على المطلق والله اعلم اهـ من خط السيد صلاح بن حسين الأخفش رحمه الله (٢) زيد ليس بمقيد لأن الاطلاق والتقييد في النكرات اهـ قال في الام من هامش نسخة مولانا الحسين بن حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير اهـ وفيه نظر اهـ من خط البرطي وجه النظر ان اصطلاح البيانين في المقيد يشمل المعارف اهـ من افادة سيدي احمد بن زيد الكبكي رحمه الله تعالى (٣) أى فلا يطلق الا التibat على المطر ولا يطلق أى مسبب على أى سبب اهـ (٤) أى على نوعها اهـ من خط سيلان لكنه يخالف ما في حاشيته تأمل اهـ (٥) في قوله ولا انقياس لانه اثبات بالمحتمل وانه غير جائز اهـ

انه من عطف المفردات ولا حاجة الى التكلف فهو معطوف على نوعها ولعل الذي الجى المحشي الى انه من عطف الجمل قول المؤلف وهو معطوف على قوله العلاوة معتبر نوعها ولعله انما ذكر هذا جميعا لبعد المعطوف عليه والله اعلم اهـ عن خط شيخه

(استلزام عدم ثقلها) أي الاحاد (القياس أو الاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع إطلاقه على كل ما وجدت فيه العلاقة) من المعاني، وحاصل الجواب منع لزوم أحدهما لوجود قسم ثالث وهو أن ينصب الواضع نصاً كلياً على جواز إطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا يخرج الاسم بذلك الإطلاق (١) عن لغتهم والا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم ولو قياساً أو اختراعاً، وتحقيقه أن الواضع عين اللفظ ثانياً بازاء المعنى المجازي تعييناً كلياً (٢) بمعنى أنه جرز إطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعدودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وأن لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالبني للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع بأحدها بل علم بالاستقراء تعيين (١) أي الذي أطلقه المستعمل الآخر أهو لا يكون قياساً أه (٢) فيه دليل على أن المجاز موضوع وضعاً كلياً أه من خط سيلان

(قال) بالاستقراء، أي تتبع أحوال أئمة الأدب أقول وما ساق من الاستفسار عن المراد بأئمة الأدب ثم إن أريد بهم العرب أنفسهم فهذا هو النقل الذي أراد المخالف وأن أراد غيرهم لم يقد لأنه يكون قياساً في اللغة لا نقلاً ويكون من الأدلة على ثبوت القياس في اللغة إلا أن قوله بل يتفقون على أن اختراع استعارات غريبة بدعية لم تسمع بأعيانها عن أهل اللغة أحد طرق البلاغة يدل على أنه أراد بأهل الأدب غير العرب فيقال عليه ليسوا بحجة لما قدمناه فلا يكون من اللغة أو نقول أنه منها كان بالقياس إلحاقاً لها به فأيته أنكم سمعتم علاقة والامر سهل لولا أنكم منعتم القياس في اللغة (قوله) وهو أن ينصب الواضع نصاً كلياً على جواز إطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة، أقول قد عرفت أن الواضع غير معين فلا يمكن نقل نص عنه ثم قد سلف أنه يعتبر نقل نوع العلاقة وتقدم ما فيه فقد زعم الترام نقلين عن الواضع نقل نوع العلاقة ونقل لجواز إطلاق اللفظ الحقيقي على ما بينه وبينه علاقة وهذه دعاوى نقول لا مستند لها (قوله) وإلا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم، أقول أي رفعنا لما لم يرفعوه ونصبنا لما لم ينصبوه فلزم خروجه من لغة العرب وهذا استدلال لاثبات العلاقة بالقياس على رفع الفاعل ونحوه وهو قياس في اللغة كما لا يخفى (قوله) وكان قياساً واختراعاً، أقول لا يخفى أن رفعنا ما لم يرفعوه ليس إلا بالقياس على ما رفعوه بجميع التفاعلية فهو من القياس بتتقيح المناط وقد سماه البعض نصاً وسماه الحاجب ومن تبعه قياساً في معنى الأصل ثم لا شك أن الواضع لم يقل كل فاعل مرفوع فليس معنا إلا القياس فليكن المجاز كذلك على أن جعل الفاعل والمجاز مستويان غير تام لكثرة التخلف مع وجود ما يظن علاقة ولا كثرة في تخلف رفع الفاعل ونحوه (قوله) علم باستقراء اللغة واستعمال العرب، أقول أي علم أن الواضع عين اللفظ ثانياً بازاء المعنى المجازي تعييناً كلياً إلى آخره ولا يخفى على ناظر أن الواقع من العرب هو الاستعمال للفظ في المعنى الذي سماه المصطلحون مجازاً والاستعمال لا يدل على معنى خاص بل غاية أنه يدل على جواز الإطلاق لما فيه تلك العلاقة بالقياس فيكون علة أو المجاز فيكون علاقة وترجيح أحد الاحتمالين على الآخر يقتدر إلى مرجح ودعوى المجازية قد الجأت إلى إثبات دعاوى كبيرة

(قوله) عين اللفظ ثانياً، لم يذكر السعد لفظ ثانياً (قوله) كما في رفع الفاعل، فإن رفع الفاعل ونصب المفعول بالوضع قطعاً (قوله) كالبني للمفعول، هكذا في حاشية السعد واعتراض بأن المبني للفاعل يدل بهيئته أيضاً

(قوله) واعتراض، الاعتراض مدفوع بقوله كالبني بتوسط الكاف أه من خط سيدي محمد بن زيد ح

هيئاتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيئات للدلالة بنفسها (١) اى من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالامراض الشخصية (٢) ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن ان يتناولها الوضع كما تقدم (٣) واحتجوا باننا بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز تحلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب لابن السببية وابن اللاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا (و) اجيب بـ يمنع الملازمة فان العلاقة ما (هى) الا (مصححة) اى مقتضية لصحة الاستعمال (فلا يضر التخلف (٤)) عن المقتضى للصحة لجواز ان يكون لما منع مخصوص

(١) كلامه هنا يوافق ما ذكره في حد الوضع اهـ (*) لا يقال هذا التفرق على ما فيه من التكلف لا يمتشى في أسماء الاشارة والحروف لانها من الحقيقة مع احتياجها الى القرينة لانا نقول انهم نصوا ان احتياج اقرينة في الحروف واسماء الاشارة سببه عروض الاستعمال بخلاف المجاز فان قرينته بالوضع اهـ من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٢) مثل رجل وقرس وأسود وأبيض يعنى في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ الى قرينة اهـ (٣) في تحقيق معنى الوضع فيما نقله عن السموقدى وعن التفتازانى عن التلويح اهـ (٤) أى تخلف جواز الاستعمال اهـ

(قوله) وتعيين المجازات للدلالة ، قد سبق في أول بحث الموضوعات ان تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة وهذا مؤيد لما عرفت من الاعتراض هنالك (قوله) وعن أن يتناولها الوضع ، اى الوضع المطلق لكونه اسما للقسم الأول من التعيين يعنى تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه (قوله) لما منع مخصوص ، يعنى بتلك الصورة فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء

الاولى انه نص الواضع نصين نصا على الحقيقة ثم نصا على المجاز كما أفاده قوله علم ذلك باستقراء اللغة والثانية انه وضع الوضع النوعي تسمين قعما للدلالة بنفسه من غير اشتراط قرينة وقسموا وضعه للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية وكما دعاوى على اللغة ، والقياس أحرمانوس في الشرعيات قام عليه الدليل فليجعل ثابتا في اللغة (قوله) وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن ، أقول تقدم الكلام على هذه التفرة وتقدم للشارح في أول بحث الموضوعات أن تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة (قوله) لجواز أن يكون لما منع مخصوص ، أقول قد قرر سابقا أنه لا يشترط نقل الاحاد بعد وجود العلاقة ثم حكم هنا بانه لا يطلق تحلة على طويل غير انسان وهذا لا يتم إلا لعدم سماعه لاقرارهم بوجود العلاقة وأنه رجوع الى اشتراط سماع الاحاد والافلاشك في وجود علاقة السببية والمسببية في الابن والاب وانما أبلغ من وجودها في النبات والمطر فلا يحصى عن القول بجواز الامتلاق للاب على الابن وعكسه ثم هذا المانع قد ادعوه في عدم اطراد الحقائق مع وجود المعنى فقالوا لا يقال اتمارورة والدران ونحوها لكل ما يقر فيه الشيء وكل ما يدبر لوجود المانع ورده ابن الحاجب بانه دوروينه الشراح بان الفرض أنه لا يعرف الا بعدم الاطراد المذكور وهو أعم مما كان المانع كما هو خاصة الحقيقة المساوى لها أولئير مانع كما هو خاصة المجاز المساوى له والاعم لا يدل على الاخص بخصوصه فلا بد للاخص من معرف وانفرض أنه لا معرف له غير ملزومه المساوى له وحينئذ فلا يعرف كل من المتساويين إلا بالآخر وهو معنى الدور وأما جواب المحقق المضد عن الدور بان عدم الاطراد في المجاز يعلم بالنقل والاستقراء وأما في الحقيقة فالتخلف في السخى لله ونحوه يدل على ان الوضع اسخى من شأنه ان يمتل فيه أن النقل للمجاز ان اراده لاحاده فقد منعه وان اراد للعلاقة فهي حاصلة فيما منعه من نحو أب لابن ونحوه كما ساف ولأن الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلا دل على عدم الوضع محل التخلف اتم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلا على

فان عدم المانع (١) ليس جزءاً من المقتضى على ان شرط الاستمارة تنتف في نخلة لطويل غير انسان وهي المشابهة في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع قروح وانغصان في اعاليها وطراوه وتمايل فيها (مسئله ويعرف المجاز بوجوه) اي خواص يتميز بها عن الحقيقة فمنها (٢) ضرورة (٣) اي يعرف بها المجاز ضرورة نحو تصريح اهل اللغة (٣) باسمه كان يقول هذا اللفظ مجاز ، او بحده كان يقول هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف (٤) فان قلت الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصله بالحدينافي كونها ضرورية «قلنا» المراد (٥)

(١) وقع قوله ليس جزءاً من المقتضى على سبيل التمثيل أي ليس جزءاً آمنه ولا لازماً له خارجاً عنه أيضاً حتى لا ينعكس ولا يتخلف اه ميرزا جان (٢) وضعية اه وقوله يعرف المجاز به ضرورة أي بدون الانتقالين اه فصول بدايع (٣) عبارة فصول البدايع كتصريح اهل اللغة باسمها يعني الحقيقة والمجاز أو أحدهما أو كليهما وليس في الآخرين الا الانتقال الثاني مع أنهما كاسبان للتصور لا للتصديق بالحقيقة أو المجازية اه (٤) المصحح العلاقة والصارف أي عن ارادة المعنى الحقيقي هو القرينة اه (٥) قوله قلنا المراد الخ حاصل الجواب المذكور هنا وفي العنود ان الحد اذا القاه اليك اهل اللغة أي جماعة كثيرة منهم كان قبول رواية متواترة يفيد الضرورة قطعاً وان استخرجت الجنس والفصل بذهنك كان كسباً وانفرد بين الرأي والرواية واضح اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

المجاز ورأيت نقلاً عن فصول البدايع ما لفظ لم يحتمل حدوث تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذي تحده من تصفح الاقوال وتفحص الامثال ان كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز عن الانتقال منها الى معنى معين كعن الجود الى بخلها بالدموع أو ان البكاء لا انتقال الى غيره وان كان مع علاقة مصححة كما عنه الى عدم البكاء مطلقاً وعنه الى السرور مختل ليس مقبولا لالانه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع والحق انبليخ بالقلد بل لان تعارفهم على خلافة يمنع الاذهان عن التفاتهم لفت هذا الانتقال فاعتبروا المانع في حقهم مانعاً مطلقاً أما ما لم يعلم تعارفهم به فيجوز الانتقال فيه في مجاز فيه المجوز المعتبر اه ولم زدنا تحقيقه الا بانه لوحظ عرف اهل اللغة في الانتقال وعدمه ولا يخفى وعرفهم ما عرف الا بعد سماع الابن في الاب وعكسه مثلاً ولا يخفى انه عين اشتراط نقل الاحاد وقال بعض المحققين الصواب ان المانع هو انتفاء المقتضى لانه وجود المانع وذلك ان المقتضى للتجوز ليس الاشهره العلاقة لاجودها ولا شهرة لها في المذكورات ولهذا لا يسمح التجوز بالاسد عن الابخر وان كانت العلاقة موجودة فالوجود لا يستلزم الشهرة اه ولا يخفى انها لم يعرف عدم الشهرة الا بعدم سماع الاستعمال في المحل الذي هو معنى التخلف ولا يدل على عدم الوضع لمحل التخلف لجواز ان يوضع اللفظ لمحل ولا يستعمل فيه كما في نحو الرحمن وعمى كما قالوه في الحقيقة (قال مسئله) ويعرف المجاز بوجوه قوله فمنها ضرورة نحو تصريح اهل اللغة باسمه بان يقولوا هذا مجاز ، أقول لفظ مجاز بهذا المعنى المصطلح عليه غير معنى لغوي فكيف يقال أنهم يصرحون باسمه وان أراد بأئمة اللغة الجامعين لها كجند الدين فهو ناقل عن أئمة اللغة (قوله) أو بحده ، أقول الحد اصطلاحى قطعاً على ان الحدود موضوعة للتصورات فلا يصح الاستدلال عليها فكيف يصح الاستدلال بها

(قوله) فان عدم المانع، هذا متفرغ على مقدر ان المعنى فلا يقدح في الاقتضاء فان عدم المانع وهو مصرح به في عبارة الشريف (قوله) ليس جزءاً من المقتضى واذا لم يكن جزءاً منه كان اقتضاء المقتضى تاماً وان وجد المانع بخلاف ما لو كان عدمه جزءاً من المقتضى فانه لا يتم مع وجود المانع قال السيد المحقق وبهذا التقدير يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع فما علم امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك اجمالاً وما لم يعلم فيه ذلك فان علم أو ظن وجود مانع لم يستعمل والا جاز استعماله لأن الاصل عدم المانع (قوله) وكون معرفته حاصله بالحد ينافي الخ ، لم يذكر الخاصة في هذا الاراد والكلام فيها أيضاً كالكلام في الحد وقد صرح بذلك بعض أهل الحواشي

(قوله) اذ لو كانت فكرية أي مستخرجة بالفكر وحركة النفس في الذاتيات والعرضيات لا بالقاء أهل اللغة وتعليمهم فهي نظرية أي لا ضرورية وقيل في عبارة المؤلف تكرار لانها في معنى لو كانت نظرية فهي نظرية وعبارته علمه السلام هي كما في الجواهر (قوله) ومنها أي ومن النظرية صحة النفي لفظ الواو العاطفة في المختصر أي الغاية وفي قوله أي ومن النظرية لم يقع موقعها (قوله) عند العقل متصل بقوله صحة النفي (قوله) ليندفع نحو ما انت بالإنسان فانه قد صحح النفي مع ان قولنا انت انسان حقيقة وذلك لأن النفي لم يكن عند العقل وفي نفس الامر بل باعتبار فقد بعض الصفات الانسانية كالبليد لاعتبارات خطائية ﴿ ٢٧١ ﴾ أي لا تكون يقينية بل لاعتبارات

ظنية في متعارف الناس ومحاطاتهم كمواظظ الوعاظ (قوله) بناء على لصحته لغة (قوله) قيل يشكل الخ، ذكره السعد في حواشي شرح المختصر (قوله) مع ان الحقيقة لم توجد أي حقيقة الانسان لانها مجموع الحيوان الناطق فاذا اريد بالانسان الناطق او الكاتب فهو مجاز وقد تحققت فيه علامة الحقيقة وهو عدم صحة النفي اذ لا يصح بقي الانسان عن الناطق أو عن الكاتب (قوله) وقد يجاب بان هذا الاشكال نشاء الخ، وكذا يجاب بمثله عما أورده الشريف من ان اللفظ العام اذا استعمل في الخاص كان مجازاً مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد وكذا اللفظ الموضوع لمساو لازم اذا استعمل في المساوي الآخر كالتخصص اذا اطلقت على ماله الخاصة كالضاحك بالقوة والذي في بعض حواشي شرح المختصر جواباً عما أورده الشريف مالفظة العام اذا استعمل في الخاص مجازاً يصح سلب معناه الحقيقي عن الخاص من حيث انه عام لأن مفهومه من حيث انه عام غير مفهوم الخاص من حيث انه خاص واذا

فيما اذا كانت معرفته من الحد تعليمية بان يلقي اليك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكرية فهي نظرية وليس الكلام فيه او بخاصته (١) كان يقول استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقة (٢) (و) منها (نظرية) أي يعرف بها المجاز بالنظر (ومنها) أي ومن النظرية (صحة النفي (٣) للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الامر كقولك للبليد ليس بجمار فبذه علامة لكون هذا اللفظ مجازاً وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر ليندفع نحو ما انت بالإنسان لصحته لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتمد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطائية، قيل يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزؤ او اللانسان كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او الكاتب مع ان الحقيقة لم توجد فلا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا الاشكال نشأ من اشتباه العارض (٤) والاعروض

(١) عطف على قوله أو بجمده وفي حاشية السعد على العضد أو بخاصته كان يقول هذا اللفظ مشروط بالقرينة اه (٢) بعد معرفة كون العلاقة خاصة له مساوية اه وفي حاشية لعل هذا مبني على منهج السكاكي اه (٣) قوله ومنها صحة النفي، الاولى حذف الواو اه (٤) العارض هو الشيء الذي له الكتابة والنطق وهو مفهوم الناطق والكاتب والعروض هو الانسان اه

(قوله) بان ياتي اليك الحد فتعرفه، أقول ينظر في جعل معرفة السامع لما ياتي عليه العلم من معنى اللفظ بجمده او رسمه ضروريا فان هذا ليس الاتقيداً للعلم محضاً لا يبلغ الا درجة الظن بتصوره ما تقي اليه (قوله) قيل، هذا الاشكال اسعد الدين في شرح الشرح وقد اورد عليه أنه ان كان الاشكال بذلك على علامة المجاز فغايبه عدم انعكاس الخاصة ولا يجب كما عرف وان كان الاشكال بذلك على خاصة الحقيقة فافحش في الوجود لان خاصتها انما هي عدم صحة سلبها عن نفسها ولا دخل لذكر الجزء الا لازم ولو اريد ان خاصتها سلب كونها هي المعنى المجازي لم يكن عكس المجاز بل مثله او اريد ان خاصتها عدم صحة سلب كونها هي المعنى المجازي لسكان ظاهر المنع وهذا يعلم ان الساب ان اريد به سلب كون الشيء هو غيره فالحقيقة والمجاز سيبان في عدم صحته وان اريد به سلب كون الشيء هو نفسه فمساوياً أيضاً في عدم صحته فكلام الاصوليين في هذا المقام غيره فبذه كذا قيل ولا يخفى أن الايراد على علامة المجاز وقد صرحوا هنا ان هذه الخاصة تنعكس فلا يرد التردد نذ كور

تغاير المفهومان صح سلب احدهما عن الآخر كما هو مقرر وانما يتنوع ذلك اذا اتحد مفهومهما ويجري هذا الجواب في اللفظ الموضوع لمساو اذا استعمل في المساوي الآخر سواء كان داخل فيه أو خارجاً عنه انتهى

(قوله) وقيل في عبارة المؤلف تكرار، الظاهر عدم التكرار اذ تقديره اذ لو كانت حاصلة بالفكر وحركة النفس فهي نظرية فتأمل اه عن

(قوله) فيصح نفيه ، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) وان كان لا يصح نفيه ، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) ماهو معنى له ، أي للفظ المتجاوز به (قوله) لا يمكن نفيه ، أي المعنى المجازي لانه يؤدي الى سلب الشيء عن نفسه كما لو قيل مع استعمال الجمار للبلد ليس بجمار أي بليد بل المراد سلب ﴿٢٧٢﴾ ماهو معناه حقيقة (قوله) ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي

فان المعنى المجازي هو مفهوم السكاتب (١) والناطق ولا شك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضيهما وهو ما صدق عليه من الافراد (واعترض) عليه (بان العلم بها) اي بصحة النفي (يتوقف على العلم بكونه) اي المعنى المستعمل فيه اللفظ (ليس معنى حقيقياً) للفظ المتجاوز به اصلاً وذلك لان المراد بصحة نفيه نفي كل ماهو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لا يمكن نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعضها دون بعض (وهو) اي العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية (يتوقف على العلم بمجازيته) (٢) اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم تعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئاً منها فلا يصح نفيه (٣) فائبات الحياز به دور ووروده على علامة الحقيقة اظهر (واجيب بان غايته الاستلزام دون التوقف) يعني ان العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازاً فيه للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للأسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن ان يكون مجازاً غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه لسكن الاستلزام بين الشئيين لا يوجب توقف احدهما على الآخر كما في المتلازمين معاً مثل كون هذا ابناً لذلك يستلزم كون ذلك ابناً له وبالعكس (٤) مع ان

(١) وهو الشيء الذي له كتابة فمفهومه غير مفهوم العروض وهو الانسان وان اتحد باعتبار ما صدق عليه وكذا في ناطق اه (٢) بناء على ان الكناية ليست بواسطة بينهما اه (٣) أي نفي المعنى المجازي وقوله فائبات المجازية في نسخة فائبات المجازية به اه (٤) اما من حيث الانصاف بذلك المعنى فلا يخفى التوقف وكان مراده من حيث تعقل ذاتيهما اه

(قال) واعترض الى آخره أقول هذا الاعتراض ذكره ابن الحاجب (قال) واجيب بان غايته أقول هذا الجواب ذكره السعد في شرح الشرح وجعله بحثاً في تقرير العبد لكلام ابن الحاجب وقرره بالمثال المذكور بقوله للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً وقد تعقب السعد بان الكلام في الألفاظ المستعملة في المعنى لا في انها لو استعملت المعاني كانت حقيقة أو مجازاً ولذا قال ما استعمل فيه لاما يستعمل اه قلت وهو مناقشة على قوله وان لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن أن يكون مجازاً (قوله) مثل كون هذا ابناً لذلك ، ان اريد ان زيداً مثلاً ان لعمره والتوقف حاصل اذ لا يعرف انه ابنه إلا اذا عرف عمرو ولا يعرف ان عمراً ابوه الا اذا عرف زيد وإلا كانا مجهولين وهو المحذور من التوقف وان اريد انه ابن مالأب ما فلا إفادة وتمثيله يشعر بانه اراد الاول وكأنه

بعضها الخ كما في المشترك فانه يصح مثلاً سلب بعض معانيه الحقيقية عن المعنى الآخر مع انه حقيقة فيقال مثلاً للقرء الذي هو الحيز ليس بقرء أي طهر (قوله) لجاز ان يكون ، اي هذا المعنى المجازي (قوله) دور ، فان العلم بصحة النفي يتوقف على العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو على العلم بكونه مجازاً فهو دور مرتين اذا عرفت هذا ظهر كون ورودده على الحقيقة اظهر لسكون الدور في الحقيقة بمرتبة واحدة فان عدم صحة النفي في نفس الامر انما يعلم اذا علم ان اللفظ فيه حقيقة وانه بعض معانيه الحقيقية هكذا ذكره السعد (قوله) وان لم يعلم استعماله فيه أي في المعنى المجازي للفظ (قوله) غايته ان العلم الى قوله يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه هكذا في الجواهر وقد يناع في هذا الاستلزام لجواز كونه كناية بناء على انها واسطة كما هو الحق فتكلامه مبني على نفي كونها واسطة (قوله) يستلزم كون ذلك ابناً لهذا أي الابن (قوله) وبالعكس هكذا في الجواهر ومعناه كون هذا ابناً لذلك مستلزم كون ذلك ابناً لهذا اي الاب وقصدت بهم بعضهم ان المراد بالعكس عكس قولنا ذلك أب لهذا فقط فاعترض بان مقتضى

العكس كون هذا ابناً لذلك ولما ذكرنا في تفسير العكس يندفع هذا الوم

(قوله) وقد يناع في هذا الاستلزام ، قد عرفت ان الكناية يجوز فيها ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وقول المؤلف عليه السلام غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يأنى بواسطة التي حصل النزاع بها فحصل الاستلزام للمجاز لا غير فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) مع أن أحدهما لا يتوقف على الآخر اذ هذا دور معية لا تقدم فيكون مجازاً كما في اللبنتين المتساندتين «واعلم» أن جواب المؤلف عليه السلام المذكور هو حاصل ما اعترض به السعد على لزوم الدور المذكور وقد أجاب عنه في الجواهر وحاشية الشريف بجواب أورده في حاشية على الحاشية «قلت» وحاصل هذا الوجه الآخر أنا وإن قلنا أن غاية الاستلزام وأن ذاك كما في المتلازمين لكن يلزم دور المعية وهو وإن لم يمتنع في الخارجيات كما في اللبنتين المتساندتين فهو ﴿٢٧٣﴾ ممتنع هاهنا اعني في السلاقة

أحدهما لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور (وإن سلم) حصول التوقف بما ذكر (فسلب البعض كاف) (١) فيعلم المجاز والالزم الاشتراك (٢) يعني لا نسلم أن المراد صحة سلب كل ماهو معناه حقيقة وأن سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لأننا إذا وجدنا اللفظ مستعملاً في شيء ليس من أفراد معنى حقيق لذلك اللفظ علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه إذ لو كانت حقيقة (١) يعني أن العلم بأن الرجل البليد مثلاً ليس بعض المعاني التي يطلق لفظ الحمار عليه حقيقة لا يتوقف على تقدم العلم بكون لفظ الحمار مجازاً فيه لأننا يجوز أن الرجل البليد بعضاً آخر مما يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة غير الحيوان الناهق ونجوز أن لا يكون بعضاً آخر يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة فيكون مجازاً ويرجع فيه إلى ترجيح كونه مجازاً فيه على كونه حقيقة لأن المجاز أرجح من الاشتراك عند التعارض وحينئذ فيكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجاز به في غير ما علم أنه معناه حقيقة بخلاف ما إذا قلنا أنه إنما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً وحينئذ فيلزم الدور لتوقف سلب كل المعاني الحقيقية عنه على كونه مجازاً أو كونه على صحة سلب كل المعاني وهو ظاهر وهذا لا يجري في الحقيقة لأننا لو قلنا أنه يعرف كونه لفظ الحمار مثلاً حقيقة في الحيوان الناهق بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض أنه فيه حقيقة لم يصح، مثلاً عدم صحة سلب لفظ الحمار عن فرد من أفراد الحيوان الناهق معناه أنما يتحقق إذا علم أن ذلك الفرد بعض من أفراد الحيوان الناهق ليكون داخلًا فيما يطلق عليه الحمار مثلاً حقيقة وإن لم يعلم أنه فرد من أفراد ما يطلق عليه حقيقة صح سلب جميعها أي المعاني الحقيقية عنه فلا يكون مما يعلم عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه اه من خط سيد العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٢) فيه بحث وهو أن العرف المجازية حينئذ إنما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا لو لم يكن مجازاً لكان مشتركاً والالزم باطل لأن المجاز أرجح في التعريف بالسلب إن كان قبل الاستثنائي لم يتم أو بعده فتحصيل حاصل اه جلال

أحدهما لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور (وإن سلم) حصول التوقف بما ذكر (فسلب البعض كاف) (١) فيعلم المجاز والالزم الاشتراك (٢) يعني لا نسلم أن المراد صحة سلب كل ماهو معناه حقيقة وأن سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لأننا إذا وجدنا اللفظ مستعملاً في شيء ليس من أفراد معنى حقيق لذلك اللفظ علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه إذ لو كانت حقيقة (١) يعني أن العلم بأن الرجل البليد مثلاً ليس بعض المعاني التي يطلق لفظ الحمار عليه حقيقة لا يتوقف على تقدم العلم بكون لفظ الحمار مجازاً فيه لأننا يجوز أن الرجل البليد بعضاً آخر مما يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة غير الحيوان الناهق ونجوز أن لا يكون بعضاً آخر يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة فيكون مجازاً ويرجع فيه إلى ترجيح كونه مجازاً فيه على كونه حقيقة لأن المجاز أرجح من الاشتراك عند التعارض وحينئذ فيكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجاز به في غير ما علم أنه معناه حقيقة بخلاف ما إذا قلنا أنه إنما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً وحينئذ فيلزم الدور لتوقف سلب كل المعاني الحقيقية عنه على كونه مجازاً أو كونه على صحة سلب كل المعاني وهو ظاهر وهذا لا يجري في الحقيقة لأننا لو قلنا أنه يعرف كونه لفظ الحمار مثلاً حقيقة في الحيوان الناهق بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض أنه فيه حقيقة لم يصح، مثلاً عدم صحة سلب لفظ الحمار عن فرد من أفراد الحيوان الناهق معناه أنما يتحقق إذا علم أن ذلك الفرد بعض من أفراد الحيوان الناهق ليكون داخلًا فيما يطلق عليه الحمار مثلاً حقيقة وإن لم يعلم أنه فرد من أفراد ما يطلق عليه حقيقة صح سلب جميعها أي المعاني الحقيقية عنه فلا يكون مما يعلم عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه اه من خط سيد العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٢) فيه بحث وهو أن العرف المجازية حينئذ إنما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا لو لم يكن مجازاً لكان مشتركاً والالزم باطل لأن المجاز أرجح في التعريف بالسلب إن كان قبل الاستثنائي لم يتم أو بعده فتحصيل حاصل اه جلال

لذا بادر إلى التسليم بقوله وإن سلم إلى آخره (قوله) علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه، أقول أي وإذا علمنا أنه مجاز فيه صح سلبه إلا أنه يقال معرفة كونه مجازاً يتوقف على سلبه وسلبه ما تم إلا بعد معرفة أنه مجاز فلم يكن السلب علامة للمجاز لأنه بعد تحقق تعدد معانيه لا بد من

(قوله) ثم العلم بكونه ليس الخ، فن حيث أنه أي العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني دليل لصحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه النقده ومن حيث أنه مصاحب لمدلول صحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التأخر فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) لكان لذلك اللفظ معنى آخر وهو المعنى المجازي (قوله) هو، أي ذلك المعنى الآخر من أفراد أي أفراد ذلك اللفظ (قوله) وهو خلاف الأصل، هكذا في الحواشي ويرد عليه أن الجواز خلاف الأصل أيضاً والاولى ان يقال والجواز أرجح (قوله) ولا يلزم الدور لأن العلم بأنه، أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) مجازياً، عبارة السعد مجازاً يعني بل يتوقف على كون الجواز راجعاً على الاشتراك لأنها قد تعارضاً في ذلك اللفظ (قوله) لجواز أن يكون أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) بأنه أي سلب كل المعاني (قوله) وهذا الجواب الآخر إنما يجري في الجواز الخ وبيان ذلك ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن الجواز كاف في كونها علامة للجواز لعدم لزوم الدور إذ لا يتوقف صحة هذا السلب على العلم بكونه مجازاً وأما الحقيقة فلا يكفي

﴿ ٢٧٤ ﴾

لأنه يلزم منه الدور فإنه لو قيل بأن عكس هذه العلامة أثنى عدم صحة هذا السلب كاف في كونه علامة لها لزم الدور وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق إلا إذا علم أن المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية كالقراء مثلاً إذا فرض استعماله في الظاهر مثلاً وقيل ليس هو بقرء أي ليس هو بعضاً من المعاني الحقيقية للقراء فعدم صحة هذا السلب لا يتحقق إلا إذا علم أنه أي الظاهر بعض منها فيدور (قوله) والأصح سلب جميعها أي والا يتم هذا الحصر المستفاد من قوله إنما يتحقق الخ بأن لم يتوقف العلم بعدم صحة هذا السلب على كون هذا المعنى المفروض بعضاً منها صح سلب جميعها أي جميع المعاني عنه أي عن المعنى المفروض فيصح أن يقال ليس هو بقرء مطلقاً من غير تقييد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعاني الحقيقية إذ لا مانع

لأنه يلزم منه الدور فإنه لو قيل بأن عكس هذه العلامة أثنى عدم صحة هذا السلب كاف في كونه علامة لها لزم الدور وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق إلا إذا علم أن المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية كالقراء مثلاً إذا فرض استعماله في الظاهر مثلاً وقيل ليس هو بقرء أي ليس هو بعضاً من المعاني الحقيقية للقراء فعدم صحة هذا السلب لا يتحقق إلا إذا علم أنه أي الظاهر بعض منها فيدور (قوله) والأصح سلب جميعها أي والا يتم هذا الحصر المستفاد من قوله إنما يتحقق الخ بأن لم يتوقف العلم بعدم صحة هذا السلب على كون هذا المعنى المفروض بعضاً منها صح سلب جميعها أي جميع المعاني عنه أي عن المعنى المفروض فيصح أن يقال ليس هو بقرء مطلقاً من غير تقييد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعاني الحقيقية إذ لا مانع

لأنه يلزم منه الدور فإنه لو قيل بأن عكس هذه العلامة أثنى عدم صحة هذا السلب كاف في كونه علامة لها لزم الدور وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق إلا إذا علم أن المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية كالقراء مثلاً إذا فرض استعماله في الظاهر مثلاً وقيل ليس هو بقرء أي ليس هو بعضاً من المعاني الحقيقية للقراء فعدم صحة هذا السلب لا يتحقق إلا إذا علم أنه أي الظاهر بعض منها فيدور (قوله) والأصح سلب جميعها أي والا يتم هذا الحصر المستفاد من قوله إنما يتحقق الخ بأن لم يتوقف العلم بعدم صحة هذا السلب على كون هذا المعنى المفروض بعضاً منها صح سلب جميعها أي جميع المعاني عنه أي عن المعنى المفروض فيصح أن يقال ليس هو بقرء مطلقاً من غير تقييد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعاني الحقيقية إذ لا مانع

لأنه يلزم منه الدور فإنه لو قيل بأن عكس هذه العلامة أثنى عدم صحة هذا السلب كاف في كونه علامة لها لزم الدور وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق إلا إذا علم أن المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية كالقراء مثلاً إذا فرض استعماله في الظاهر مثلاً وقيل ليس هو بقرء أي ليس هو بعضاً من المعاني الحقيقية للقراء فعدم صحة هذا السلب لا يتحقق إلا إذا علم أنه أي الظاهر بعض منها فيدور (قوله) والأصح سلب جميعها أي والا يتم هذا الحصر المستفاد من قوله إنما يتحقق الخ بأن لم يتوقف العلم بعدم صحة هذا السلب على كون هذا المعنى المفروض بعضاً منها صح سلب جميعها أي جميع المعاني عنه أي عن المعنى المفروض فيصح أن يقال ليس هو بقرء مطلقاً من غير تقييد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعاني الحقيقية إذ لا مانع

عن سلب الجميع عنه إلا كون المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية وقد فرض أنه لا يتوقف عليه مع أن سلب جميعها عنه لا يصح فحينئذ لا بد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد ولا يكفي سلب البعض فلا يجري هذا الجواب في الحقيقة فتأمل (قوله) فحينئذ لا بد في علامة الحقيقة الخ، ينظر في قول المحشي فحينئذ إلى آخر القول فإن قوله لا بد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد غير مستقيم فإن الانتفاء علامة الجواز ولو قدر مضاف أي من عدم الانتفاء لما تحققت علامة الحقيقة لما عرفت أن لزوم الدور الذي هو ظاهره من المجاز فلا محيص من الدور في علامة الحقيقة ﴿ وكذا قول المحشي بعد ولا يكفي سلب البعض ففي كلام المحشي خبط فتأمل فيه اهـ عن خط شيخه ﴾ سواء قيل في علامة الحقيقة عدم صحة السلب عن الكل أو عن البعض اهـ

(قوله) عكس الحقيقة، الأولى ان يكون هذا التقدير اجماعاً الى هذه العلامة والتي قبلها اعني صحة النفي كما صرح بذلك ابن الحاجب وشرح كلامه وهو ظاهر المتن وقد أشار الى ذلك المؤلف عليه السلام حيث قال فيما سبق وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقال هنا في آخر الكلام وهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى (قوله) بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فسر المؤلف عليه السلام العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة اعتماداً على ما في شرح المختصر قال الشريف وهذا التفسير أعم من أن يتبادر هو اولا فلذا قال المؤلف عليه السلام سواء تبادر هو أي المعنى الحقيقي اولى يتبادر قال وقد فسر غيره العكس بتبادر المعنى الحقيقي الى الفهم لولا القرينة ثم قال وانما اختصار الشارح ذلك التفسير لأن علامة الشيء خاصة له وقد تكون مفارقة له غير منعكسة فلو قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ورود المشترك حينئذ بان يقال المشترك حقيقة في كل واحد (٢٧٥) من معانيه ولا يتبادر شيء منها

التي يعرف بها المجاز تبادر غيره) أي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير (عكس الحقيقة) فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو اولى يتبادر فهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة (واورد) على هذه العلامة (التجوز بالمشارك) (١) أي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه تحقق فيه علامة الحقيقة وهي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك ولا حقيقة (واجب بانه) لا يخلو اما ان يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهراً فيه كما هو قول بعض ائمتنا والشافعي اولا (ان كان للجميع فظاهر) عدم وروده لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر

(١) عبارة فصول البدايع فورد على طرد علامة الحقيقة وعكس علامة المجاز المشترك المستعمل في معنى مجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد وليس بحقيقة اهـ (*) قوله التجوز بالمشارك كقولك عين ضاحكة مثلاً فهذا مجاز مع انه لو حذف القرينة لم يسبق ولم يتبادر الى الشمس لو قيل عين لتردده بينها وبين غيرها هذا معنى الاراد اهـ

(قوله) أي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة، أقول تقدم ان الواضع عين المجازات للدلالة بمعونة القرينة فقولك رأيت أسداً في الحمام المجاز لفظ اسد لكن لا يدل على معناه المجازي الا بمعونة في الحمام وحينئذ فلنقل اسد لدلالة له على ما قصد المتكلم به حتى ينطق باللفظ الحمام وبه يتم فهم مراده ويتم كلامه فالفهم قبل تمام لفظه غير صحيح لانه فهم لبعض الكلام ونظيره الاستثناء فانه لا يتم ارادة المتكلم حتى يذكر المستثنى منه اذ المحكوم عليه او به هو مجموع الخارج والخروج وخلصته ان فهم كلام المتكلم يتوقف على تمام كلامه لاعلى ذكر بعض منه قيل وكانهم ارادوا التبادر بمجرد اللفظ ثم انه لا يخفى ان التبادر لا يتم الا مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب فليس التبادر علامة لكل سامع ويجري هذا في كثير مما ذكر

وقد تكون غير منعكسة فاذا قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ان يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجد الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فلينظر عدل المؤلف عليه السلام عن ذلك وجعل العلامة عدم تبادر الغير ولم يجعلها تبادر المعنى الحقيقي وقرر الاعتراض بان المراد ورود التجوز بالمشارك ليكون متوجهاً لأن ذلك وجود خاصة الشيء بدونه وهو محال كما عرفت (قوله) ان كان للجميع فظاهر هذا حاصل ما اجاب به لامدي عن الاراد قيل وفي قوله فظاهر تورية بديعة أي فهو ظاهر فيه والمعنى الآخر اما في قوله لعدم تحقق علامة الحقيقة يعني تحققها في المجاز

(قوله) لا نأمن أنه يتبادر أما هذا المعنى وأما ذلك يعني أنه يتبادر واحد على جهة التعيين لأعلى الاحد المبهم الدائر بين المعنيين فإنه
 رد على ما يأتي وبيان ذلك ان ابن الحاجب أجاب باننا لانسلم انه لا يتبادر غير المعنى المجازي بل يتبادر احده معنيي المشترك لا على التعيين
 اعني الاحد المبهم الدائر بينهما فورد عليه انه لو صح ذلك لزم ان يكون المشترك المستعمل في المعنى المعين مجازاً لأنه يصدق حينئذ انه
 يتبادر غيره وهو الاحد المبهم وذلك باطل ولزم ان يكون المشترك متواطياً اي مشتركاً معنوياً لانه لفظياً لكون اللفظ المشترك حينئذ
 موضوعاً للقدر المشترك وهو مفهوم الاحد المبهم فلاجل هذا عدل المؤلف عليه السلام كما في شرح المختصر عن جواب ابن الحاجب
 المذكور وأشار الى اصلاح الجواب بان ليس المراد بتبادر غير المجاز عند الاطلاق تبادر الغير الذي هو الاحد المبهم بل المراد
 تبادر الغير الذي هو احد المعنيين بعينه على انه المراد وان لم يعلم بالتعيين فانا نعلم قطعاً ان المراد أحدها بعينه اذ اللفظ بحسب الوضع
 يصلح لكل واحد من المعنيين بخصوصه وانه مستعمل في خصوصية واحد منهما لكننا لانعلمه فنحن نمزج بان المراد اما هذا المعنى المعين
 او ذاك المعنى المعين وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل منهما مغاير للمعنى المجازي الى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام ولو قال
 المؤلف عليه السلام لا نأمن انه يتبادر اما هذا المعين وأما ذاك المعين على انه مراد بزيادة هذا التقيد كما في شرح المختصر ليندفع ما يقال
 كما انه يتبادر احد المعنيين ﴿٢٧٦﴾ بخصوصه وان كان على جهة الاجمال كذلك يتبادر الاحد المبهم اعني الاحد الدائر أيضاً

الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادره لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر
 متبادر (والا) يكن كذلك فلا يرد ايضاً لاننا نعلم انه يتبادر اما هذا المعنى واما ذاك المعنى
 وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نمزج بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وان لم نعلمه
 بخصوصه فيصدق عليه انه (يتبادر) غيره (١) وهو (واحد) من موضوعات المشترك وان كان
 تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على
 شيء من المعنيين انه تبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز
 بل وجدت له علامة الحقيقة (و) من ارجوه النظرية التي يعرف بها المجاز (عدم اطراده)
 بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك
 المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان (٢)
 (١) والغير هو المعنى الآخر من المعنيين اهـ (٢) بناء على ان وجه الشبه هو مجرد الطول لانه
 الطول مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها كما تقدم اهـ من خط لي

واذا تبادر لزم كون اللفظ متواطياً
 او مجازاً في المعين وهو باطل وبيان
 اندفاعه ان الاحد المبهم انما يتبادر على
 جهة الخطر بالبال عند سماع اللفظ
 على انه مراد ولا بد في كون اللفظ
 حقيقة في معنى من ان يتبادر ذلك
 المعنى من اللفظ على انه مراد كما في احد
 المعنيين بعينه فانه يتبادر من اللفظ
 على انه مراد بخلاف الاحد المبهم
 فان من أطلق لفظ قرء مثلاً لا يتبادر
 منه انه اراد من هذا اللفظ احد
 المعنيين مبهم او ذلك ظاهر بل يتبادر
 انه ارد احدهما معينا وان كنا لانعلمه

بخصوصه فلا يكون اللفظ المشترك حينئذ حقيقة في الاحد المبهم ولا متواطياً هذا توضيح ما قصده المؤلف عليه السلام ولوصرح في المتن بان
 المراد بالواحد هو الاحد المعين كما فعل ذلك في المخرج لكان اولى (قوله) فيصدق عليه ، اي على المعنى المجازي (قوله) فانتفى
 عنه ، اي عن هذا المجاز علامة الحقيقة ، قد عرفت ان العلامة هي عدم تبادر الغير وهذا عدم قد انتفى عن المجاز وانتفاء هذا عدم
 أعم من تبادر الغير فلذا قال المؤلف عليه السلام بل وجدت علامة المجاز وهي تبادر الغير (قوله) ولا يصدق على شيء من المعنيين
 انه يتبادر غيره ، الغير هو المعنى الآخر من المعنيين (قوله) بل هناك تردد بينه أي بين الشيء وبين غيره وهو المعنى الآخر مثلاً يتبادر
 من اطلاق القرء احدها بعينه على انه مراد بمعنى انه اراد اما الطهر أو الخيض فلا يصدق على الطهر مثلاً انه يتبادر غيره وهو الخيض
 ولا على الخيض انه يتبادر غيره وهو الطهر بل يقع التردد في ان المراد أما هذا المعين أو ذاك المعين هذا معنى سبق احدهما بعينه على
 انه المراد اجمالاً (قوله) فانتفى عنه ، اي عن المعين علامة المجاز لانه لم يتبادر غيره بل وجدت له علامة الحقيقة وهي عدم تبادر الغير

(قوله) وانتفاء هذا عدم الخ بان يفرض وجود لفظ ولم يحصل منه التبادر ولا عدمه لتحقيق الاهمية اهـ عن خط شيخه ويحقق
 إذ يؤدي الى ارتقاع النقيضين اهـ حسن بن يحيى ح

وهذه العلامة لا تنعكس (١) فلا يلزم من انتفاءها انتفاء المجاز فلا تلزم الحقيقة اذ من المجاز مالا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد (٢) للشجاع (واورد) على هذه العلامة (السخي) فانه يطلق على غير الله تعالى للوجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخي (و) كذا (الفاضل) يطلق على غير الله للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاج لا تستقر الرشيء فيها والذن والسكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه المعاني فبطلت العلامة طرداً (واجب) عن هذا اليراد بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي دائرين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شأنه البخل والفاضل دائرين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شأنه الجهل (٣) ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه السكامل علمنا (بانوما) موضوعان (لجواد والعالم مع خصوصية قيد) وهو ما ذكرناه (٤) هذا ان سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى والا فقد جاء في الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال (٥) وكذا (٦) سخي يحب السخي نظيف يحب النظافة اخرجه ابن عدي عن ابن عمر (٧) وكذا القارورة

(١) أي ليس الاطراد دليل الحقيقة اه عضد (٢) قال سيدنا احمد ابن حابس لا يطلق الاسد مجازاً على حيوان غير انسان ومثل المطرد بقولهم دليل في معرف الطريق يعني كالنصب عند من يجعل حقيقته فاعل الدلالة اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٣) فالدائر بين المطلق والمقيد اذا لم يطرد في المطلق يعلم انه مجاز فيما عدى المقيد اه فصول بدائع (٤) أما ما اجيب به عن الدور من ان عدم الاطراد في المجاز يعرف بالنقل والاستقراء واما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع لسخي من شأنه أن يبخل ففرق من وراء الجمع لان الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو دل التخلف على عدم الوضع لمحل التخلف لثم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلاً على المجاز وايضاً عدم الاستعمال في محل الذي هو معنى التخلف لا يدل على عدم الوضع لمحل التخلف لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه كما سيأتى في نحو الرحمن وعسى ولو استعمل فيه لكان حقيقة اه شرح المختصر للجلال رحمه الله (٥) قيل معناه ان كل امره سبحانه جميل حسن فله الاسماء الحسنى صفات الجمال والكمال وقيل هو بمعنى مجل ككريم وسبح وقيل معناه جليل وقيل جميل الافعال بعباده يكلف السير ويعين عليه وقيل معناه ذو البهجة والنور أي مالكهما اه من شرح السيوطي على مسلم اه وقد بينه السيد العلامة المقي رحمه الله في شرح التكملة الوسوم بالاحكام على وجه بديع اه (٦) الاولى حذف وكذا ولم يوجد في نسخ وهو الصواب (٧) قال في الجامع الصغير وهو ضعيف (*) وفي رواية ابن عمر أيضاً بعد قوله ان الله جميل يحب الجمال ويجب ان يرى أثر نعمته عليه ويبغض البؤس والتبؤس أخرجه البيهقي

(قال) مع خصوصية قيد ، أقول قيل هذا نفس حجة من يشترط الثقل في استعمال آحاد المجاز أيضاً لانه يقال لما دار لفظ نخلة بين ان يتجاوز به عن طويل مطلقاً وطويل هو انسان ووجدناه لم يستعمل الا في طويل هو الانسان علمنا أنه لم يؤذن في التجوز به الا عن طويل هو انسان وكذلك سائرهما

(قوله) فلا تلزم الحقيقة، في الحواشي
يعنى لا عكس لهذه العلامة لانها ليست
بمحتمل اذا انتفت انتفاء المجاز وثمرت
الحقيقة فقوله وثمرت الحقيقة
اولى من قوله فلا تلزم الحقيقة
(قوله) اذ من المجاز مالا يوجد
فيه عدم الاطراد، عبارة شرح
المختصر فان المجاز قد يطرد كالاسد
للشجاع

(قوله) فلا تلزم الحقيقة، يقال
المؤلف لاحظ الاختصاص ولا يلائم
قوله فلا يلزم من انتفاء الخ
الا قوله فلا تلزم الحقيقة كما لا يخفى
اه حسن بن يحيى

(قوله) فبعدم الاستعمال، هكذا في الحواشي الشريف وقد يقال غايته عدم العلم بالاستعمال وعدم العلم ليس علماً بالعدم (قوله) ومن العلامات النظرية، يعني التي يعرف بها المجاز (٢٧٨) وأما ترك التقييد بذلك للتقييد به فيما سبق وفيما يأتي فاستغنى عن ذلك وفي ترك

دائرة بين المستقر مطلقاً وبين المستقر مع كونه زاجاً فبعدم الاستعمال في غيره علمنا أنها للثاني (و) من العلامات النظرية (جمعه) أي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة أو مجازاً (على خلاف جمع الحقيقة) المعلومة باتفاق كالامر بمعنى الفعل (١) فإنه يجمع على أمور ويمتنع فيه أوامر جمع امر بمعنى القول (٢) الذي هو حقيقة فيه باتفاق (٣) وهذه العلامة لا تنعكس إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف (٤) جمع الحقيقة كالأسد، ووجه دلالة أنه لا يكون مشتركاً معنوياً والالما يختلف جمعها لأنه لفظ واحد بمعنى واحد بقي أن يكون مشتركاً لفظياً أو حقيقة ومجازاً والثاني أولى لما سيأتي إن شاء الله تعالى، وبهذا التوجيه اندفع ما قيل يجوز أن يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وأن كان حقيقة فيهما كما في جمع عودي الخشب (٥)، واعتراض بأن اختلاف الجمع لا أثر له في المجازية لأنه إنما ثبت المجاز في الآخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز، واجب بأن دفع الاشتراك إنما هو دليل للمجاز

في الشعب اه وأخرج قوله أن الله جميل يحب الجمال مسلم والترمذي عن ابن مسعود اه من الجامع الصغير باختصار (١) والغرض والشأن كما يأتي (٢) لأن الأوامر جمع امر الذي هو الطلب يعني صيغة فاعل، وفي التمثيل نظر لأن أوامر لا يصح كونها جمع امر فإن فواعل لا يجي إلا جمع فاعلة فأوامر جمع امرة بمعنى كلمة أمرة مجازاً كما في شعر شاعر وقد توهم الجوهرى ما توهمه غيره وليس له شاهد من كلام العرب وإنما ذلك من عبارات أهل الشرع بالتأويل الذي ذكرنا اه من نظام الفصول للمحقق الجلال (٣) فيعلم أنه بمعنى الفعل مجاز لخالفه جمعه جمع الحقيقة اه (٤) بخلاف متعلق بقوله يجمع اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد (٥) إذ يجمع الأول على أعواد والثاني على عيبدان اه سعد وفي سيلان العكس اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

(قوله) فإنه يجمع على أمور، أقول هذا كلام ابن الحاجب فالامر للفعل مجاز وجمعه أمور وللقول حقيقة وجمعه أوامر والذي في القاموس الأمر ضد الذي جمعه أمور ولم يذكر أنه يأتي بمعنى الفعل ولا على أوامر من جمعه فيصدق ما قيل على كلام ابن الحاجب أن التمثيل غير صحيح لأن فواعل لا يكون إلا جمعاً لفاعلة لا لباب فليس ونحوه فأوامر إذا جمع مجاز وهو امرة بمعنى كلمة امرة انتهى (قوله) كما في جمع عودي الخشب واللهم، أقول قال الخشبي بأنه يجمع عود الخشب على عيبدان وعود اللهم على أعواد انتهى لكن الذي في القاموس العود بالضم الخشب جمعه عيبدان وأعواد وآلة من المعازف وضاربها عواد انتهى ومراده بالآلة من المعازف هي عود اللهم ولم يذكر له جمعاً غير جمع عود الخشب وكلامه صريح أن عود الخشب

التقييد إشارة إلى قوة الاعتراض الآتي أعني قوله ولا يخفى أن التمييز إنما يحصل بمجموعهما وأما وجه عدوله في هذه العلامة وما بعدها عن الوجوه إلى العلامات فلجورد التفتن في العبارة (قوله) قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة، يعني بل يتحد جمعها كالحمر لأنه صادق على الحيوان الناهق وعلى البليد والأسد فإنه جمع الحيوانات المفترس والرجل الشجاع فليس الاتحاد في الجمع علامة الحقيقة (قوله) ووجه دلالة أي جمعه على خلاف جمع الحقيقة (قوله) والثاني، أي كونه حقيقة ومجازاً (قوله) أولى لما سيأتي، من كون المجاز أولى من الاشتراك (قوله) وبهذا التوجيه، أي بنفي كونه مشتركاً لفظياً اندفع ما قيل أي ما اعترض به العلامة في شرحه لمختصر من أن اختلاف الجمع لا يدل على التجوز لأنه يجوز أن يكون لاختلاف المسمى فيكون مشتركاً لفظياً ووجه اندفاعه أن المجاز خير منه (قوله) كما في عودي الخشب واللهم، فإن جمع الأول عيبدان والثاني أعواد (قوله) واعتراض بأن اختلاف الجمع لا أثر له، أي في ثبوت المجازية لأنها قد ثبتت بامر آخر وهو أن كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فإذا استعمل في معنى آخر حمل على المجاز دفعاً للاشتراك

(قوله) وقد يقال غايته الخ، لعله اعترض على المؤلف وهو معنى قولهم عدم الوجود لا يدل على عدم الوجودان فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له، أي للمجاز قد عرفت أن مبنى الاعتراض على أن الاختلاف لا أثر له لثبوت المجازية بغيره وهو دفع الاشتراك فالجواب بعدم منافاة دفع الاشتراك للاختلاف لا يدفع عدم التأثير كما لا يخفى إذ لا يلزم من عدم المنافاة عدم التأثير فقول المؤلف عليه السلام وهو لا ينافي الخ لم يظهر به دفع الاشتراك إذ لا بد في ﴿٢٧٩﴾ دفعه من بيان كون الاختلاف هو

الصالح للعلامة لا الدليل ليثبت تأثير الاختلاف في ذلك (قوله) ولا يخفى الخ، دفع لهذا الجواب وكأنه متوجه إلى ما يستفاد من قوله كون الاختلاف علامة له إذ مقتضاه أن الاختلاف مستقل في كونه علامة فيتوجه منع ذلك بأنه إنما يستقل في كونه علامة بالنظر إلى الاشتراك المعنوي كما عرفت لا اللفظي فأنما ينبغي كونه المجاز خيراً منه (قوله) إنما ينبغي الاشتراك المعنوي، لما عرفت أنه لو كان مشتركاً معنوياً لما اختلف جمعه (قوله) فمجموعهما، أي الاختلاف ودفع الاشتراك يصلح علامة للمجاز أما الاختلاف فلنفيه المعنوي وأما دفع الاشتراك فلنفيه اللفظي (قوله) ولا يخفى أن التمييز، أن التمييز بين الحقيقة والمجاز وأعلم أن السعد أورد هذا الاعتراض الذي ذكره المؤلف عليه السلام وأجاب عنه بجواب لم يرتضه حيث قال قلنا هذا يصلح دليلاً على المجازية وأما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع إذ به يعرف أنه ليس متواطئاً ثم قال ولا يخفى ما فيه انتهى قال بعض أهل الحواشي لأن التفرقة بين الدليل والعلامة تحكم « قلت » لعل وجه النظر ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه إنما ينبغي الاشتراك المعنوي

وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة (١) له ولا يخفى أنه (٢) إنما يصح لو كان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لأنه إنما ينفي الاشتراك المعنوي لا اللفظي وإنما يتفهم دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده لأن العلامة ما به يتميز الشيء ولا يخفى أن التمييز إنما يحصل بمجموعهما (و) من العلامات النظرية للمجاز (عدم الاشتقاق منه) وذلك بأن يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار معنى له آخر متردد في كونه فيه حقيقة أو مجازاً كما صرح به اشتق منه بمعنى القول إذ قيل أمر ومأمور ولم يشتق منه معنى الفعل (٣) وهذه العلامة أيضاً غير منعكسة إذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية (٤) « مسألة » في إطلاق اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف

(١) في حاشية ما لفظه « أعلم » أن العلامة ما يستدل بها القائل على المجازية هنا فانه إذا رأى اختلاف الجمع المذكور حكم بالمجاز وإن لم يقتدر على الاستدلال على نفي الاشتراك اللفظي إذ الاستدلال وظيفة المجتهد ومن هنا تعرف ضعف قوله ولا يخفى أنه إنما يصح الخ ولسيلان هنا بخط بين اه من خط السيد العلامة عبد القادر (٢) أي كون اختلاف الجمع الخ اه (٣) فيكون في الفعل مجازاً لعدم الاشتقاق منه بهذا المعنى والخاصة لا يشترط انعكاسها فلا يرد أن المجاز قد يشتق منه نحو نطقت الحال والحال ناطقة بكذا الاشتقاق من النطق بمعنى الدلالة وهو فيها مجاز اه شرح ابن جفاف (٤) الأظهر أن يقال التصريحية على رأي البصريين اه من خط سيلان (*) وذلك كقتل بمعنى ضرب فيشتق منه قاتل ومقتول ونحوهما اه

يجمع على الصيغتين « مسألة » ولا مانع من إرادة الحقيقي والمجازي (قوله) الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض، أقول هذا كله كلام التلويح ومراده بالدابة عرفاً ما يطلق عليه في العرف وهو ذات القوائم الأربع وقوله فيما يدب متعلق باستعمال أي إذا استعملت باعتبار معناها العرفي وهو ذات الأربع في كل ما يدب على أربع أو على اثنتين أو على بطنه كالحية فإن الكل دابة لقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فالدابة في اللغة لكل ما يدب ثم صارت عرفاً لذات الأربع فصار المعنى اللغوي مجازاً بالنظر إلى العرفي فإذا أطلقت مراداً بها ما يدب على الأرض فهو جمع بين الحقيقة العرفية والمجاز العرفي إذ قد صارت في العرف حقيقة لذات الأربع ومجازاً لما عدها ما يدب فأطلقت هنا أعني في المثال على معناها اللغوي لكن نظراً إلى المعنى العرفي وهو معنى ثالث إذ ليس هو اللغوي من حيث هو لغوي والا كان حقيقة ولا العرفي من حيث هو عرفي والا لكان حقيقة عرفية بل المراد العرفي من حيث هو باعتبار معناه المجازي عرفاً فنحل تحت الحقيقة العرفية والمجاز العرفي

لا اللفظي وأما السيد المحقق فانه لم يتعرض لهذا الاعتراض ولا لجوابه والله أعلم

(قوله) إذ لا يلزم من عدم المنافاة عدم التأثير، الأولى عدم العلم وهو التأثير كما لا يخفى اه ح عن خط شيخه

(قوله) في معنى مجازي ، شامل

يكون المعنى الحقيقي من افراده والفرق بين هذا وبين ماهو محل النزاع ان المعنيين في ماهو محل النزاع كل واحد منهما مراد ومناطق الحكم بخلاف هذا وسيأتي التصريح بهذا في جواب قوله عليه السلام فان قلت الخ وقد سبق نظيره في المشترك (قوله) بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً ، قال في التلويح واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق «قلت» ويتأمل في قوله واما اذا لم يشترط الخ فانه قد أعترضه بعضهم بأن اللفظ اذا كان مجازاً لم يكن بدمن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما ان تصرف عن نفس المعنى الحقيقي فلا يكون مراداً وأما عن وحدته فيدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فارادته بدون وحدته ليست ارادة المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على انه ليس هو المراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من إضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه (قوله) قيل والتحقيق ، ذكره في التلويح وكذا في شرح الجمع لأبي زرعة

في صحته (١) واعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً وإنما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً (٢) بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع ، احدهما لانه نفس الموضوع له والاخر لتعلقه به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال (٣) مجازاً ، قيل والتحقيق انه (٤) فرع استعمال المشترك في معنيه فان اللفظ

(١) قوله « واعلم » الخ هذا التقسيم أصله الذي نقل منه في العبد والجواهر لكن المؤلف عليه السلام زاد عليهما الاتفاق وعدمه مع ان مافي حاشية ابن ابي شريف على جمع الجوامع مخالف له حيث قال قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في المشترك أي فالبيان وغيره كالحقيقة على المنع فلا يصح عندهم اطلاق اللفظ على معنيه الحقيقي والمجازي لاحقيقة ولا مجازاً قال المصنف في شرح المختصر وقد يقال اذا استعملت اللفظة في حقيقتها ومجازها فهي حقيقة ومجاز بالاعتبارين وهذا ما يظهر عند التحقيق ويجرى عليه اسلوب الشافعي رضى الله عنه وهو مذهب ابن السمعاني وغيره اه وفي تحرير شيخنا انه لا خلاف بين المحققين في جوازه على انه حقيقة ومجاز بالاعتبارين ولا في جوازه في معنى مجازي يندرج فيه الحقيقي ويسمى عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لأضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وكباً اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وافترق هذا وما قبله باعتبار قيد الحيثية المشار اليها بقوله بحيث يكون اللفظ الخ اه (٣) لعلمه من اطلاق المزوم على اللازم اه وفي حاشية بعد هذا يتأمل اه (٤) أي استعمال اللفظ ويراد به في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي اه

(قوله) وفي إمتناع استعماله ، اقول عبارة التلويح ولا في امتناع وزاد بعد قوله حقيقة ومجازاً أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع في المعنى الحقيقي واستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق اه واعلم ان الترديد في قوله اما اذا اشترط واما اذا لم يشترط اشارة الى ان القرينة للمجاز هي للنفع او للدفع أي هل هي للدلالة على المعنى المجازي او للصرف عن المعنى الحقيقي فانه يختلف فيها على قولين فان قلنا هي للصرف عن المعنى الحقيقي وهو الشق الاول من الترديد فلا كلام انه لا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز لان صرف القرينة عن المعنى الحقيقي يناقض ارادته والمصنف فيما سلف يشعر كلامه بانها للصرف حيث قال في شرح علامة تبادر الحقيقة لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير وكذلك في قوله ان تعيين الدلالة بجمونة القرائن الصارفة عن ارادة المعاني الاصولية والحق ان قرينة المجاز للنفع لا من الاول انهم اجازوا ترشيح الاستعارة وهو مناف للدفع الثاني أنهم لم يشترطوا في استعمال المزوم في اللازم كون اللازم بيتاً بحيث دل لفظ المزوم عليه بل اكتفوا بالزوم في الجملة ولو بعد تأمل وفكر فالقرينة على اللازم الخي انما هي للنفع لانها كقرينة المشترك للتعيين لان دلالة اللفظ في البين على اللازم والمزوم دلالة واحدة تختلف بالاضافة الى المدلول فيحصل من البحث ان هنا ثلاثة اطلاقات متفق على أحدهما بالجواز والثاني متفق عليه بالمنع والثالث يختلف فيه

(قوله) بأنه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي ، وذلك لما عرفت في المشترك من أن الشمول في المشترك بمعنى شمول الكل الافرادي فلا يخرج اللفظ بذلك عن كونه حقيقة فيما وضع له (قوله) بخلاف مانحن فيه ، وذلك لأن استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز استعمال له في غير ماوضع له اولاً لأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخل فيه وهو الآن داخل فيه فكان مجازاً اذ لا معنى للمجاز الا ذلك هكذا في شرح المختصر (قوله) فيجمع بين الحقيقة والمجاز ، يعني وقد عرفت امتناعه لما ذكره المؤلف اتقاً من امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً (قوله) او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي الخ ، قد يتوهم ان المؤلف عليه السلام اراد بالمعنى الثالث هنا هو ما ذكره فيما سبق بقوله في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده الخ وليس كذلك فان المؤلف عليه السلام اراد به فيما سبق معنى متناولاً لأفراذه تناول الكل الجزئيات وهو الذي يسمى عموم المجاز ولا نزاع فيه كما عرفت وهنا اراد بالمعنى الثالث المجازي غير ذلك وهو الكل الافرادي وهو ارادة كل واحد من المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها او منها مناط الحكم ومتعلق الالزام والنفي فيدخل في محل النزاع ولذا قال المؤلف عليه السلام وهذا هو المراد وقال فيما سيأتي قريباً في جواب السؤال بل المراد به الكل الافرادي أى كل واحد منها الخ وهذا اوم انما نشأ من اجمال المؤلف عليه السلام للعبارة وتوضيح المقام ان تناول والدخول تحت المراد اما بمعنى تناول الكل الجزئيات او تناول الكل للاجزاء وتناول الكل اما بمعنى تناول الكل الجموعي او الكل الافرادي فالذي ليس من محل النزاع هو تناول الكل الجزئيات وكذا تناول الكل الجموعي من حيث هو مجموع واما تناول الكل الافرادي فهو ﴿٢٨١﴾ من محل النزاع في هذه المسئلة

وفي المشترك حيث اريد كل واحد من معنييه او معانيه بهذا المعنى كما عرفت اذ يصير كل واحد مع هذا تناول مناطاً للحكم ومتعلقاً للنفي والاثبات الا ان اللفظ في هذه المسئلة مع هذا تناول مجاز كما ذكره المؤلف عليه السلام لما عرفت من المنقول عن شرح المختصر وفي المشترك حقيقة اذ لم يخرج

موضوع للمعنى المجازي بالتووع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك فن جوز ذلك (١) جوز هذا ومن لا فلا وقد يفرق بأنه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف مانحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز ، او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر ، وهذا هو المراد ، وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه

(١) المنصور بالله والشافعي اه

اللفظ مع هذا تناول عن الاستعمال فيما وضع له كما سبق ذلك وهذا هو مناط الفرق الذي اشار اليه المؤلف بقوله وقد يفرق الخ وهو الذي نبى عليه قوله وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وذلك ان اللفظ مع ارادة الكل الافرادي في المشترك حقيقة وفي هذه المسئلة مجاز وما ذكرنا من ان المعنى الثالث في هذه المسئلة هو شمول الكل لاجزائه لا السكلي لجزئياته هو الذي اراده في شرح المختصر حيث قال ما لفظه فانه لم يرد ماوضع له بالوضع الاول بل هو داخل في المراد حيث اريد المجموع مما وضع له اولاً وما لم يوضع له اولاً بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث أعنى المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجاً عن الارادة بخصوصها ودخلا تحت مراد ثالث انتهى ويدل على ان شارح المختصر اراد الكل الافرادي ان صاحب الجواهر حمل قوله بوضع ثان مجازي على ان المراد بوضع لمعنى مجازي شامل لشمول الكل لاجزائه قال وهو المتنازع فيه ، وأما السعدقاه انضرب كلامه في الحواشي فحمل اولاً قوله بوضع ثان مجازي الخ على ارادة شمول السكلي للجزئيات واعتراض بان ذلك لا نزاع فيه اذ النافون للصحة لا ينافون في جواز ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لا أضع قدي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناحلاً وراكباً ثم اقتضى كلامه آخراً بأنه اراد شمول الكل للاجزاء واستشكل تصحيح المجاز فيه ورده في الجواهر بما سبق ومن اراد الاستيفاء فليأخذه من موضعه وانما المراد توضيح كلام المؤلف عليه السلام بايراد ملخص ما ذكره فتأمله فالمقام من المناق (قوله) وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني ، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان واجيب بأنه لا تنافي لصحة ذلك باعتبارين هكذا في شرح الجمع قال فيه لم يمنع القاضي استعماله في حقيقة ومجازه وانما منع حمله عليهما بغير قرينة قال ومن فوائد الخلاف قوله تعالى «وافعولوا الخير» فن حمله عليهما جعل الآية شاملة للواجب والمندوب

حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنیه الحقيقي والمجازي ، فان قلت (١) قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين معاً بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم واذا كان المراد ثالثاً شاملاً فدخل شيء تحته لا يستلزم ارادته بحيث يصير مناطاً للحكم « قلنا » الدخول تحت المراد له هنا معنيان احدهما ان يكون المراد بمجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ماهو شأن الكل الجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد والثاني ان يكون المراد المجموع لامن حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافراي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخلة في ارادة كل واحد فيكون كل واحد منهما مراداً بحيث يصير مناطاً للحكم ، اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبدالله البصري واكثر اصحاب ابى حنيفة واجازه القاسمية وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشف حيث قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر (٢) مساجد الله والعمارة تناول رم ما استمر منها وقصها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر وذلك لانه (لا مانع (٣) من ارادة الحقيقي والمجازي معاً) لامن جهة العقل

ومن منع ذلك خصها بالواجب بناء على انه لا يراد المجاز مع الحقيقة (قوله) فان قلت قد قرر القوم النسخ، هذا السؤال متفرع على قوله وهذا هو المراد فلو قدمه على قوله وقد فرق بين المستثنين النسخ لكان انفسب (قوله) ودل عليه كلام صاحب الكشف ، وفي سورة النمل وغيرها ما يدل على خلاف هذا بل صرح بالمنع فليطالع ان شاء الله تعالى وقد يقال التناول لا يستلزم كون المعنيين مرادين فلا ينافي ما في سورة النمل وغيرها والله اعلم

(١) هذا السؤال اعترض به السعد كلام السعد الاول اعنى قوله أو يراد باللفظ معنى ثالث الخ ورده صاحب جواهر التحقيق بما اوجب به في هذا الكتاب اه من خط السيد صلاح الاخفش (٢) فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فتجب قرينة على أنه وحده ليس المراد هو هي لا تنافي (٣) كونه داخلاً تحت المراد اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول ، وهذا ارادة المعنيين في الكناية كما تقرر ليست من هذا القبيل لما عرفت من أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني اه شيخ لطف الله (٤) والعلاقة الموصلة هي الاصلية التي بين المعنى الحقيقي والمجازي لا اطلاق اسم الجزء على الكل كما يتوهم انه لا يتمشى الا على ان يراد المجموع من حيث هو مجموع واما اذا اريد كل واحد على استقلاله فلا كفاية ولا جزئية فاعرفه اه جلال (٥) اقول تحصل في هذا المقام اربعة احتمالات الاول ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده حقيقة والمعنى المجازي وحده مجازاً وهذا ممنوع اتفاقاً لأن اللفظ من حيث هو حقيقة لا يحتاج الى قرينة ومن حيث هو مجاز يحتاج وتنافي الوازم يقتضي تنافي الملزومات ، الثاني ان يراد باللفظ الواحد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع حتى يكون مناط الحكم وهذا لا قائل به أما اولاً فلانه لا مجموع مركب من الاثنين يكون هو المراد اذ لم يتركب لنا من السبع والرجل الشجاع معنى فيقصد باللفظ وأما ثانياً فلانه لا يصح حينئذ ارادة الافراد وهو باطل ، الثالث ان يطلق اللفظ الحقيقي على معنى مجازي لعلاقة وذلك المجازي كلي وجزئياته المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الا أنهما بالنسبة اليه جزئيان حقيقيان واما حقيقة احدهما (قوله) لا يستلزم ارادته ، اقول أي وحده وكذا اراد بقوله في الجواب لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته أي وحده فصورة المنع عند ارادة الكل الافراي فقط لا عند ارادة الكل الجموعي

ولامن جهة اللغة (١) (فيصح مجازاً) لان استعمالهما يكون استعمالاً في غير ماوضع له لان المجازي منهما لم يكن داخل فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازاً اذ لا معنى للمجاز (٢) الا ذلك (و) احتج المانعون بان جوازه يقتضى (لزوم ارادة كل) واحد من المعنيين (وعدمها) اى عدم ارادة كل من المعنيين، بيان ذلك انه يلزم ان يكون مریداً لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي غير مرید لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مریداً لغير ماوضع له لمكان المعنى المجازي غير مرید لغير ماوضع له لمكان المعنى الحقيقي وذلك محال والجواب ان المحال المذكور (منوع) لزومه اذ لم يرد

ومجازية الاخر بالنسبة اليهما انفسهما لابلان نسبة الى مادخل تحت مثاله استعمال الدابة في كل مايدب فذوات الاربع المعنى الحقيقي من جزئياته وغير ذوات الاربع المعنى المجازي من جزئياته ايضا والكل جزئيات حقيقية، ومثال آخر لااضع قدى في دار فلان اذا استعمل في الدخول مجازاً فالمعنى الحقيقي وهو دخوله حافياً والمجازي وهو دخوله راكباً جزئيان حقيقيان للدخول والملاحظ اليه حينئذ اولا وبالذات المعنى الثالث الشامل للثنتين شمول الكل لجزئياته وهذا يقال له عموم المجاز ولا خلاف في جوازه، الرابع وهو محل الخلاف ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده والمجازي وحده لكن استعمال اللفظ بالنسبة اليهما مجاز كلفظ اسد في السبع والرجل الشجاع والتجوز من حيث انه كان اللفظ في الوضع الاول للسبع وحده وفي الوضع الثاني المجازي ماهو اعم منه فهو غير ماوضع له وفي التحقيق المقصود معنى ثالث شامل لهما وهو الشجاع شمول الكل لاجزائه فهو من باب الكل والجزء فصارت الاجزاء مناط الحكم وانفرد عن عموم المجاز الذي هو من باب الكل والجزئي، وهذا ما فت خبير بانهم مضطرون الى هذا الامر الثالث وقد جعلوه المراد ومع ارادته تضمن محل ارادة المعنى الحقيقي من حيث هو موضوع اللفظ ولا يدخله في المراد الاجزئية للمعنى الثالث ويبقى منشأ الفرق للمقصد والارادة دقيق بعيد الغور يتعجب عنده من الوفاق في أحدهما والخلاف في الاخر، ولوقيل أن نظر المستعمل في عموم المجاز الامر الثالث اولا وبالذات وانه مناط الحكم والجزئيات تبعاً لدخول الخاص تحت العام وفي محل النزاع بالعكس فنظره الى الافراد اولا وبالذات وهي مناط الحكم والامر الثالث تبعاً بان يراد من لفظ اسد شجاعة السبع وحدها من حيث هي لازم الموضوع وشجاعة الرجل وحدها من حيث المشابهة فالجواز السبع والرجل والنظر اليهما قصداً والثالث مااجتمع فيه وهي الشجاعة والنظر اليها تبعاً والجوازان مجازان للفظ لم يبعد ذلك وكان لنظر المستعمل وفرقه بين المقامين وجه وجيه الا انه يبقى على هذا ما تقدم للمصنف في المشترك من امتناع المجازين في اللفظ الواحد ولحكاية الاتفاق عليه والجواب منع الوفاق فقد روى الخلاف في القصول والجمع ومثله في الاسنوى نقلاً عن الغزالي فلم يحرق هذا الاحتمال إجماعاً والله اعلم اهـ من فوائد العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله (١) ان قلت نصب القرينة على عدم ارادة ماوضع له مانع لغوى اهـ ففى انما كان مانعاً عن ارادة المعنى الحقيقي فقط فلا يمنع عن اردته داخل تحت مراد ثالث شامل للحقيقة والمجاز فان هذا شيء غير المعنيين الاولين ولهذا صرح بهجرهما اهـ من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله (٢) اعلم ان ظاهر كلام القاسمية وابى طالب صحة اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي ولم يظهر من كلامهم كونه حقيقة ومجازاً وان كان في الجزى رائحة ميل الى انه في معناه الحقيقي حقيقة يؤخذ من ذلك من معرض احتجاجه لصحة الاطلاق والله اعلم

(قوله) ولا من جهة اللغة، ونصب القرينة المانعة انما هي عن ارادة ماوضع له وحده كما عرفت ذلك مما سبق فلا منع حينئذ من جهة اللغة كما قد قيل بذلك

(قوله) كما قد قيل بذلك، القائل السيد محمد بن عو الدين المقتي رحمه الله اهـ

(قوله) فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لها، وقد عرفت تحقيق الكلام بما أسلفناه فلا نعيده (قوله) اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، قال في شرح الشيخ العلامة كلفظ ضارب اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة كل فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة ولا مجاز لعدم الاستعمال انتهى ولعله يندفع به ما نقل عن السمرقندي من الاعتراض بأنه لا مفهوم لقولهم قبل الاستعمال لأنه ان تلفظ بها فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة، ووجه الاندفاع انما ذكره على تقدير تسليمه انما يتم في الوضع الشخصي لا في النوعي كما في مثال الشيخ العلامة وأما جواب السمرقندي عن هذا الاعتراض بان المراد بتعيين ٢٨٤ الواضع ان يقول عينت هذا اللفظ بازاء كذا فانه حينئذ لا يوصف بالحقيقة

ولا بالمجاز لانه لم يستعمل فيما وضع له ولا في غيره فقيه تأمل (قوله) قبل وكذا الاعلام، يعني ليست بحقيقة ولا مجاز وهذا القول للامدي والبيضاوي والعصدي وغيرهم من المتأخرين لكن يقال قد صرح نهم الأئمة وغيره من أئمة النحو والبيان ان التأكيدي مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقة على غلامه كما في قطع الأمير

اللعن ذكره بعض المحققين من شرح الفصول (قوله) لانها لم تقع على مسمياتها المعينة الخ، استدلل الشيخ في شرح الفصول على تقي كون الاعلام حقيقة بوجهين الأول قوله لانها ليست بوضع واضع اللغة كما ذكره المؤلف عليه السلام والثاني قوله ولانها مستعملة في غير موضعها الاصل ثم استدلل على تقي كونها مجازاً بدليل آخر حيث قال وليست مجازاً لانها مستعملة لغير علاقة لانها ان كانت مرتجلة او منقولة لغير علاقة فظاهر وان كانت منقولة لعلاقة كن سبي ولده مباركا لما

(١) لان الاستعمال جزء مفهوم كل من الحقيقة والمجاز اه اصفهاني على المنهاج (٢) قاله الاصفهاني في شرح المنهاج، الاعلام لا تكون حقيقة ولا مجازاً لانها منقولة عن المعاني الاصلية فلا تكون حقيقة في المنقول اليها ولانها لم تنقل لعلاقة فلا تكون مجازاً اه

﴿مسئلة قال﴾ اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، اورد عاينه أن قوله بعد الوضع يناقض قوله قبل الاستعمال لانه ان تلفظ بها الواضع فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة قيل ويدفعه ان المراد بان صيغة ضارب مثلاً اذا لم تستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة الفاعل من كذا فهو على كذا اه قلت وفيه تأمل اذ لا لفظ فلا وضع اذ حقيقة الوضع تخصيص اللفظ الى آخره والحاصل انه لا لفظ حتى يعبر عنه بقوله اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ومن يقول ان لكل مجاز حقيقة لا يحتاج الى قوله ولا مجاز (قوله) وهذا رأي الجمهور، أي القول بان الاعلام ليست حقائق ولا مجازات وعلة لهم بقوله لعدم صدق حدها عليها وهذا غريب لا فائدة يصح عن الجمهور منع انها حقائق كيف وقد أصعبت كلهم في النحو والبيان والاصول والميزان بوضع الاعلام وقالوا في حد وضعها أن العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره وقسموا الوضع الى شخصي ونوعي وتقدم للمصنف تقسيم اللفظ الى موضوع الى كلي وجزئي وجعل الاعلام من الجزئي فكيف يروج القول بان الاعلام ليست بحقائق عند الجمهور لانها غير موضوعة ثم يفتتح باب ذلوا وقلنا (قوله) لانها لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة الى آخره، أقول هذا دليل غير صحيح اذ من المعلوم قطعاً أن أهل اللغة قد وضعوا أعلاماً وسيصرح المصنف بذلك فما أدري من استدلل بهذا فان دليل المانع لمجازيتها هو ما عرفته قريباً عن الزركشي على أن القول بان الاعلام ليست حقائق ومجازات وقد قررنا ذلك عدم صحة القول بانها ليست بحقائق

اقترب بجملة او وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازاً لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك كذا قيل ثم اجاب الشيخ

(قوله) فقيه تأمل، لعل وجه التأمل انه لم يندفع به ما اورده السمرقندي واندفاعه ظاهر كما لا يخفى ان التعيين ليس باستعمال اه ح من خط شيخه (قوله) كما في قطع الأمير اللفظ، يقال هذا مجاز عقلي والمستند اليه مستعمل في معناه حقيقة فلا يجوز في العلم كما استظهر به هنا فلمثل مثال يكون التجوز فيه بالعلم على نحو قولهم ولا يكون عاماً الا اذا تضمن نوع وصفية كحاتم كن يقول مررت بحاتم حاتم في محل مستغرب وجوده فيه فجاء بالتأكيدي قطعاً للتجوز فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين، وهو الجلال في نظام الفصول اه

عن الوجهين بما نقله عن الاسنوي فعن الاول بان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة وعن الثاني بانه انما يأتي على مذهب سيبويه كما ذكره المؤلف عليه السلام ثم أجاب عن دليل قبيح كونها مجازاً بانه يرد عليه قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فانها اعلام دخلها التجوز فالمؤلف عليه السلام اقتصر هاهنا على الوجه الاول واورد الوجه الثاني في سياق التسليم الآتي حيث قال سلمنا عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصلى ولم يتعرض لما جعله الشيخ رحمه الله دليلاً على قبح كون الاعلام مجازاً بناءً منه عليه السلام ان الوجه الاول مغف عنه ولذا قال المؤلف عليه السلام حتى اذا استعملت الخ وأما ايراد الشيخ رحمه الله قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فجوابه ان ذلك ليس باستعارة كما ذكره المحققون ﴿٢٨٥﴾ من البيانين فليس بمجاز والله اعلم (قوله) احد الحدين ، أي

يوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت في مسمايتها المعينة تكون حقيقة واذا استعملت في غيرها لمناسبة تكون مجازاً (قلنا) ما ذكرتموه من عدم صدق احد الحدين عليها (ممنوع لصدق حد) الحقيقة (اللغوية) عليها فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة لا يمكن انكارها (سلمنا) عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصلى (فانما يتم اذا كان الشكل منقولاً)

(قوله) ولا من اهل الشرع ، كانه يريد مثلاً، والا فانه بقي من الواضعين اهل العرف العام واهل العرف الخاص كما سبق له في تقسيم اللفظ الموضوع (قال) لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها، أقول ظهر من كلامه الموافقة في ان المجاز لا يدخل الاعلام وعلى ذلك الركبتين في شرح الجمع بانها وضعت لتفريق بين ذات وذات فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض ولانها لم تنقل للعلاقة وشرط المجاز العلاقة فان استعمال العلم في غير معناه انما هو لوضع مستقل لا بالنقل للعلاقة سواء سبق وضعه لمسمى آخر وهو الذي يسميه النحويون علماً منقولاً او لم ينقل وهو الذي يسمونه صريحاً كذا قاله الامام والبيضاوي وفصل الغزالي فقال يدخل في الاعلام الموضوعه للصفة كالاسود والحارث دون الاعلام التي لم توضع الا للذات كزيد وعمر وهو حسن انتهى « قلت » وهو كما ترى مناد بان الاعلام حقائق موضوعه لتصريحه بقوله وضعت ولان في كونه لا يدخلها المجاز فرع عن كونها حقيقة اذ المجاز الذي لاحقيقة له في غاية الندرة ثم لا يخفى انه قد صرح أئمة النحو وعلماء البيان بان التأكيد اللفظي في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقة على غلامه وقالوا تقول قطع الامر الامير الاصل لثلاثتهم انه قطعه خادمه كما في التلخيص وأما تأكيد فالتقرير أو دفع توم التجوز وصرحوا بانها تجري فيه الاستعارة ان تضمن جنسية مثل حاتم ، ولفظ التلخيص ولا تكون علماً لمنافاة الجنسية الا اذا تضمن نوع وصفية كحاتم فالعجب كيف يعمدون في الاصول ما ينافي ما قدموه في فني النحو والبيان والشكل منفرع عن اللغة فيقض من هذا العجب (قال) فانما يتم اذا كان الشكل منقولاً، أقول انما يتم عدم صدق الحقيقة اللغوية اذا كان لفظ العلم منقولاً لا اذا كان مرتبطاً ولا يخفى أنه تقدم في تقسيم اللفظ الموضوع أنه ينقسم الى منقول وغير منقول وانه ينسب المنقول الى ناقله والنقل وضع فانه يصدق عليه حده اذ هو تخصيص شيء بشيء الخ ويصدق على المنقول

أعلاماً كجعفر فيصدق حد اللغوية بالنظر الى الوضع العلمي، ووجه الدفع ان اللغوية اذا حملت على الاصلية لم يصدق حدها على تلك الاعلام المنقولة لانها ليست باصلية وهذا الحمل يستقيم الجواب بقوله فانما يتم اذا كان الشكل منقولاً لما عرفت من ان المنقول ليس موضوعاً في اصل اللغة ويستقيم قوله بعد ذلك سلمنا ان الشكل منقول فلتكن الاعلام حقيقة عرفية فان معنى كونها حقيقة عرفية انها ليست حقيقة اصلية اي مستعملة في أصل اللغة بل نقلها العرف الى معانيها العلمية وكونها حقيقة عرفية هو الذي اراد ابن الحاجب في حد العلم بقوله ما وضع لشيء بعينه الخ فانه ذكر في حواشي الفصول ان المراد بالوضع في حده هو الوضع العرفي (قوله) في غير موضعها الاصلى يعني لا للعلاقة فلا يكون مجازاً كذا نقل ولو قبل النقل للعلاقة لا ينافي كونها بعد ذلك حقائق عرفية كما سبق نظيره في الحقيقة الشرعية لم يبعد

(قوله) فجوابه ان ذلك ليس باستعارة ، بل تشبيه مؤكداً لانه قد ذكر المشبه به ارجح عن خط شيخه

كما هو مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة (وهو ممنوع) كيف وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتبلة (١) وحيث قد صدق على بعضها وهو المرتجل (٢) بأنه مستعمل في موضوعه الاصلى فلا يتم دعوى الكافية، سلمنا ان الكل منقول (فلتكن) الاعلام حقيقة (عرفية خاصة) وينبغي ان يعلم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون حقيقة ومجازاً بلا خلاف (٣) (وفي استلزام

(١) قال في المراج المنير شرح الجامع الصغير النحوى ما لفظه «قريبه» الاعلام التي بوضع اللغة منقولها ومرتبلة الفاظ مستعملة في موضوعاتها فتكون حقائق لغوية لصدق تعريف الحقيقة وهو اللفظ المستعمل فيما وضعه عليها، وأما الاعلام المتجددة وهي ما علق من الالفاظ العربية بازاء معنى قصداً لتخصيصه وتسميته به كالولود له ابن فمما زيداً مثلاً فليست حقيقة كما قالوا اذ ليس فيها الا تعليق اسم يخص ذلك المسمى لا من حيث وضع الواضع في اللغة بل كل أحد له جعل علم على ما يريد والذى ذكر من الوضع أى في الحقيقة انما هو بالنسبة الى من يعتبر وضعه بلغات وليس مجازات لانها لم تنقل لملقات وهي شرط في المجاز كما قرر في محله فاطلاقهم ان الاعلام لا توصف بحقيقة ولا مجاز محله الاعلام المتجددة دون الاعلام اللغوية كما ذكرناه وبخه البرماوى ولا فرق في ذلك بين منقولها ومرتبلة خلافاً لما توهمه الجار بردى حيث قال الذى يدور في خلدى ان المراد الاعلام المنقولة ويظهر ان الاعلام المتجددة لا تكون الا منقولة لانها لو كانت بالفاظ مختصرة أى لم يسبق لها وضع في اللغة لم تكن كلمات عربية ولا تعد من كلام العرب كما صرحوا بمثله في الحقائق الشرعية والعرفية وعلى ذلك زل قول من قال أن الاعلام كلها منقولة أى الاعلام المتجددة فليتمل فيه اه (٢) قد تقدم في بحث تفسير المفرد أن المرتجل هو المنقول للمناسبة فالتنقل لازم للمرتجل فيحقق اه لعل المراد بالمرتجل هنا معناه الآخر الذى لم يسبق له وضع في النكرات اه (٣) خاصة، في الاثنان ما لفظه، فصل في الوسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلاثة أشياء، أحدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا التعميم مفقود في القرآن ويمكن أن يكون منه أوائل السور على القول بانها للإشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام، ثانيها الاعلام، ثالثها اللفظ المستعمل في المشاكاة نحو ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة ذكر بعضهم انها واسطة بين الحقيقة لانه لم يوضع لما استعمل فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فلا مجاز كذا في شرح بديعية ابن جابر لرفيقه، قلت والذى يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبة اه

(قوله) وينبغي ان يعلم الخ، ذكره الاستنوي ونقله الشيخ العلامة (قوله) فانه يكون حقيقة ومجازاً فان كان اطلاق علم الجنس على فرد خاص باعتبار خصوصه فمجاز وان كان باعتبار اندراج تحت الجنس حقيقة

اسم الحقيقة لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له ولم يأت في رسم الحقيقة بان المراد وضع وضعاً أصلياً فانه لم يأت بهذا التقيد الا في هذا المقام بل صرح في شرح رسم الحقيقة بان قيد الحيثية معتبر للاحظ اصطلاح التخاطب وصرح أئمة الوضع والنحو بانقسام الوضع الى لغوي وشرعي وعرفي خاص أو عام وتقسيم الحقيقة والمجاز الى ذلك وقد رجع المؤلف اخيراً الى اثبات أنها حقيقة عرفية، والحق ان منها ما هو حقيقة لغوية وما هو حقيقة اصطلاحية (والحاصل) ان الاعلام كثيرها من الالفاظ كما قالوا في لفظ الصادرة ونحوها أنها وضعت وضعاً لغوياً ووضعاً شرعياً فتخصيص الاعلام بكونها حقائق لغوية من غرائب الابحاث (قوله) كما هو مذهب سيبويه، أقول لم يتقله الرضى في شرح الكافية عنه بل قال واعلم ان العلم أما منقول او مرتجل والمنقول أغلب «نعم» في شرح التسهيل لابن عقيل بعد تقسيمه اعلم الى منقول ومرتبلة أنه أنكر بعضهم المرتجل قال وهو الذى يظهر من كلام سيبويه

المجاز الحقيقة خلاف) يعني هل يجب ان تكون الحقيقة لازماً للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها والجمهور على جواز وجوده من دونها (بخلاف العكس) وهو استلزام الحقيقة للمجاز فالكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وان يجوز وجودها (١) من دونها (والمختار) في محل الخلاف (عدمه) اي عدم الاستلزام وفقاً للجمهور كالرحمن فانه مجاز (٢) في الباري تعالى اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه لان معناه رقة القلب ولم يستعمل في غيره ، واما قولهم رحمن الائمة فليس باستعمال صحيح (٣)

(١) قال الامام يحيى عليه السلام في الحاوي مانظفه ، نعم قد يكون من الاسماء ما يكون حقائق في جميع استعمالاتها ولا يدخلها المجاز أصلاً وهذا كالأسماء المبهمة كالمذكور والمعلوم والجهول فانها في أي شيء استعملت فهي فيه حقيقة كما وصفنا اه هكذا ذكره الامام يحيى وغيره ولا حاجة اليه لضعفه الا ترى أنك تقول للعقون معلوم والمعروف مجهول كذا قرره شيخنا اه من حواشي الفصول يريد شيخه على بن موسى الدواري اه (٢) في الكشف فن قات ما معنى وصف الله بالرحمة ومعناها العطف والخو ومنها الرحم لانعطفها على ما فيها ، قات هو مجاز عن انعامه على عباده لان الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم أصابعهم بمروفته وانعامه كما أنه اذا ادركته القضاة والقسوة علف بهم ومنهم خيره ومعروفه اه (*) وذكر الامام القاسم بن محمد سلام الله عليه في الاساس أن الرحمن حقيقة دينية للباوي تعالى وذكر مثل ذلك السيد صلاح بن محمد المؤيدي في شرحه على الفصول ونسبه الى السيد محمد بن ابراهيم الوزير وقال أنه الحق فعلى هذا هو موضوع للباري تعالى باعتبار إنه المنعم على عباده بنعم الدنيا والاخرة ومنقذ من كل بلاء وكذا قال الامام القاسم في رحيم اه وفي ح على قوله أنه حقيقة مانظفه وقد أوضح ذلك في العواصم وانتصر له بما لا يدع عليه اه (٣) بل هو يختلف فيه كما قاله ابن الحاجب اه وقيل انه معتد به والمختص بالله هو المعروف باللام اه محلي

(قوله) كالرحمن فانه مجاز ، أقول من باب تسمية الشيء وهو الرفق بالعبد باسم سببه الذي هو رقة القلب لان الرقة سبب الرفق إلا انه لا يخفى أن الرحمن مشتق والمشتق موضوع لذات ما باعتبار معنى ولم يشترطوا في المعنى كونه حقيقياً كذا قيل وقد حقق في إنبات الحق بطلان دعوى المجازية في الرحمن والرحيم بما فيه طول فليراجع (قوله) لانه معناه رقة القلب ، أقول هذا إن تم انه معناه فهو في حق البشر وأما صفاته تعالى ومعانيها فلم يؤخذ لنا في بيان كفياتها بل يجب الايمان بها بغير إحاطة بمعانيها كما يجب الايمان بموصوفها من غير إحاطة ولا يحيطون به علماً (قوله) ولم يستعمل في غيره تعالى ، أقول اذا كان إطلاقه عليه تعالى وحده فكيف يقسم بمعناه في حق العباد وكانهم لاحظوا مأخذ الاشتقاق من الرحمة ونحوها (قوله) فليس باستعمال صحيح ، أقول علل عدم صحته في شرح الجمع بانه دعاهم اليه لاجلهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلة دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي الكشف وأما قول بني حنيفة في مسيلة رحمن الائمة وقول شاعرهم فيه « وأنت غيث الوري لازات رحمانا » فباب من تعنتهم في كفرهم ، قلت ولا يخفى أن الذين اطلقوه على مسيلة عرب محتج بلغتهم وكفرهم لا يمنع عن كون قولهم حجة والا لبطلت اللغة وكنت اذا كر بهذا جماعة من الفضلاء فلا يشفون وعلقته على بعض كتب الاصول بحثاً ولما كتبت هذه التعليق رأيت في حاشية شرح الجمع الآيات البينات على قول شارحه فن تعنتهم

(قوله) وانه يجوز وجودها ، أي الحقيقة من دونها أي المجاز قال في شرح المختصر اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة ان هذا غير ممنوع (قوله) والمختار في محل الخلاف ، وهو استلزام المجاز للحقيقة (قوله) كالرحمن ، هكذا أورده ابن الحاجب دليلاً للنفي وأستقواه ، وتحقيقه ان المجاز لو استلزم الحقيقة لوجب ان يستعمل لفظ الرحمن في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة أي رقة القلب ولم يستعمل هذا اللفظ في غير الله تعالى والمعنى الحقيقي في حق الله محال فيكون مجازاً في حقه تعالى ولا حقيقة له وهذا على القول بانه مجاز في حق الله تعالى وقد دفع ذلك في العواصم واستنصر لكونه حقيقة وأوضح ذلك بما فيه كفاية (قوله) فليس باستعمال ، صحيح ، قال في الحواشي فهو كما اذا أطلق كافر لفظ الله على المخلوق فلا يكون استعمالاً صحيحاً فلا يرد ما يقال الاستعمال في الجملة في قولهم رحمن الائمة قد وجد وان خالفه الشرع والعرف

(قوله) لم يريدوا رقة القلب ، يعني بل المنعم (قوله) مع انها افعال ، الاولى لانها افعال (قوله) فانسخت عن الدلالة على الزمان والحدث ، ظاهر ما في شرح المختصر وحواشيه ان الانسلاخ انما هو عن الدلالة عن الزمان فقط قال الشريف في تحقيق كلام شرح المختصر ما لفظه وأما نحو عسى من الافعال ﴿٢٨٨﴾ التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلا في مفهوم الفعل فن اطلاق

مع انه لا يخفى على المتأمل ان هذا الاستعمال ليس حقيقياً لانهم لم يريدوا رقة القلب وكذا عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة في غير ما وضعت له مع انها افعال ماضية فانسخت عن الدلالة على الزمان (١) والحدث ولم تستعمل دالة عليها «احتج» القائلون بلزوم الحقيقة المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز ، بيانه ان فائدة وضع اللفظ لعنى انما هي افادته به واذا لم يستعمل لم يفد به (و) الجواب انا لانسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل (صحة التجوز) لما يناسبه فائدة (تنبي البعث وان سلم) انحصارها فيما ذكرتم (فقصدتها كاف) في نفيه (وهو) اى قصدها (لا يقتضى حصولها) فكمن غرض يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض

(١) في حاشية أى وقوع الحدث لانها لانشاء الحدث وبهذا يدفع ما عترض به على المؤلف اه

في كفرهم قال شيخ الاسلام أى فخرجوا به عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره فقال ما لفظه ولى فيه إشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس إطلاقاً على غيره كان هذا الاطلاق من بنى حنيفة إطلاقاً موافقاً لقياس لغة العرب ونطقاً بما قياس اللغة جواز النطق به ومنه مما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وأنه خروج عن منهج اللغة اه فالحمد لله على الوفاق ، واذا عرفت أنه لم يتنع لغة إطلاق الرحمن على غيره تعالى ولا يعلم أنه ورد في الشرع نهي عنه فلا دليل على أنه لا يطلق الا عليه تعالى فلا يتم التمثيل به للمدعى ، نعم قد قيل أن المختص هو المعروف باللام ولم يسمع الا في حقه تعالى على أنما نقول الاظهر أن الرحمن علم الله تعالى لاصفة ويدل عليه مجيبه غير تابع نحو الرحمن على العرش اسجدوا للرحمن انى أخاف أن يسلك عذاب من الرحمن قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن والاستدلال بوقوعه صفة في البسمة غير مسلم بل هو بدل والرحيم صفة له اذ لا يفصل بين الصفة والموصوف بالبدل والاستدلال بانه بازاء معنى لا ينافى علميته اذ معناه وهو المعنى الاشتقاقى ملاحظ فيه حال علميته كما في الحارث والحسن ونحوهما فاختصاصه به تعالى لكونه علماً له كاختصاص لفظ الله ، وإلى علميته ذهب ابن مالك وآخرون (قوله) وكذلك عسى ونحوها ، أقول قد قيل عليه لا دليل على ان كل فعل موضوع للحدث والزمان غير الاستقراء الذى ظهر عدم تمامه بوجود افعال لا تدل عليهما أى فلاستقراء غير تام فليس بحاجة انما الاستقراء التام هو الحجة وحيث أن أفاده الاستقراء ان الاكثر من الافعال دال على حدوث الزمان والاقول لا يدل عليه وقلمه لا توجب إدعاء مجازيته وحيث أن فلا يحتاج الى التكلمات فى حدود الاسماء والافعال لادخال هذه فى الاول واخراجها على الثانى

الكل على الجزء انتهى « قلت » وقد أشعر هذا الكلام ان علاقة التجوز في هذه الافعال كونها مستعملة في جزء الموضوع له لعدم دلائها على الزمان فاذا ذكره أصرح في المقصود من قولهم انها مستعملة في غير ما وضعت له وهو الانشاء «فان قيل» ان ابن الحاجب جعل هذه الافعال التى لا تتصرف موضوعة لمعانيها حيث قال ما وضع لدنواظير وما وضع لانشاء التعجب وما وضع لانشاء مدح او ذم كما ذلك معروف «قلنا» قد أشار العلامة السعدى في الحواشي الى هذا اليراد وجوابه حيث قال لا يقال لانسلم ان هذه مجازات بل لم توضع للمعانيها التى استعملت فيها ولولس لم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف بكونها افعالا مع الاطابق على ان كل فعل لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نعى بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء (قوله) وان سلم فقصدتها ، اى الفائدة لم يتقدم في المتن ذكر الفائدة صريحاً فيكون الضمير عائداً الى ما دل

عليه لفظ العبث اذ هو العراض عن الفائدة

(قوله) الاولى لانها افعال ، ينظر ما الوجه اه ح (قوله) فاذا ذكره اصرح ، لتعرضه للعلاقة بخلاف قولهم اه ح عن خط شيخه

(قوله) فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوط الخ ، المراد ان اللفظ اذا علم كونه حقيقة في احد ﴿ ٢٨٩ ﴾ معينين وتردد في انه حقيقة في

الآخر فيكون مشتركا أولا فيكون مجازاً كلفظ النكاح فانه حقيقة في الوط واما في العقد فيحتمل الامرين وبما ذكرنا يظهر الاستدلال بما نقله المؤلف عليه السلام عن الصحاح (قوله) ان اكثر اللغة مجازة قد اورد في الحصول شبهة لابن جني على ذلك ونقلها الشيخ العلامة في شرح الفصول واجاب عنها تركناها اذ لا يحتملها المقام وما استدلل به ان قولك ضربت صمراً مجاز لأنك ربما ضربت رأسه لاجمعه واذا قلت ضربت رأسه فهذا أيضاً قد يكون مجازاً اذا لم تضرب الاجانباً من جوانب رأسه (قوله) بالمعنيين ، مثل اقرأت أي حاضنت وطهرت بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كما ذكره المؤلف (قوله) ان كان مما يشتق منه ، هذا دفع ايراد كما ذكره السعد وهو ان الاسم ان كان صالحاً للاشتقاق ثبت سواء كان مشتركاً أو مجازاً كناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ، وان لم يكن صالحاً لم يثبت الاشتقاق اصلاً وأجاب بان المراد ان الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازاً فلا يشتق كرجل عدل وانما هي اقبال ثم قال وفيه نظر وذكر في وجه النظر انه لا مجاز في المفرد بل في الاسناد

(قوله) هذا دفع ايراد ، الدفع ان كان مما يشتق منه الخ الكلام لا بقوله لا يشتق منه فتأمن اه ح عن خط شيخه (قوله) بل في الاسناد ، ولو مثل بالامر بمعنى

ولا يخرج منه عدم الترتيب الى العبث (مسئلة) اختلاف في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح (١) فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوط مجازاً في العقد وان يكون مشتركاً بينهما قال في الصحاح النكاح الوط وقاد يكون المقعد (المختار ان المجاز اولي من الاشتراك لغلبته) وكثرته في اللغة حتى قال ابن جني ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تقيد ظن الرجحان ، وقيل بل الحمل على الاشتراك اولي وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد للمجاز لا توجد في الاشتراك ، وفوائد للاشتراك لا توجد في المجاز ، فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه ، والمجاز قد لا يطرد اذ عدم الاطراد من علاماته فيضطرب بحسب محاله ، ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وان كان صالحاً للاشتقاق كالامر بمعنى الفعل اذ لا يقال منه أمر ومأمور ونحوهما كما عرفت ، ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة (٢) المطلوبة في

(١) وفي شرح الحلى على الجمع ما لفظه كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوط وقيل بالعكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر اه (٢) ضرورة تكثر المجازات اه جواهر

(قوله) ﴿ مسئلة ﴾ المختار ان المجاز اولي من الاشتراك (قوله) اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح ، أقول يقال عليه « اعلم » ان هذه الترجمة مترددة بين وهين لا يخلص عن أحدهما لأن التردد ان كان في كل واحد من الدلولين أهو حقيقة أو مجاز فقد تقدم أن المجاز خلاف الأصل وان كان التردد في أحدهما وأما الآخر فقد ثبت كونه حقيقة فيه فان استويا في السبق عند التجرد عن القرائن واتحاد اصطلاح التكلم والسمع فامارة الاشتراك وان سبق أحدهما فامارة المجاز في السبق فلا تردد (قال) لغلبته ، أقول أي لغلبة المجاز على الاشتراك الا أنه قد تقرر أن الأصل الحقيقة فالقول بغلبة المجاز ينافي هذا الأصل اذ المشترك قسم من الحقيقة اللهم الا أن يقال مرادهم ان الأصل الحقيقة الا في المشترك فهو نادر فالاصل المجاز ثم رأيت القرافي قد نبه على هذا فقال ﴿ سؤال ﴾ كيف يجمع بين هذه المسئلة ريد كون الأصل الحقيقة وبين قولهم المجاز غالب على اللغات فاذا كان المجاز غالباً كان هو الأصل ثم أجاب أن المجاز انما غالب بوقوعه مقروناً بالقرينة وهذا الأصل الذي ادعينا أن الأصل عنده هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض انتهى وفيه تأمل اذ اللفظ الذي لا قرينة فيه لا يسمى مجازاً (قوله) حتى قال ابن جني ان اكثر اللغة مجازة ، أقول استدلل لما ادعى ابن جني بان المجاز بالنسبة الى كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم اكثر من الحقيقة لان اكثرها تشبيهات واستعارات المدهح والدم وكنيات واسنادات قول وفعل الى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لتلك كالحيوانات والدهر والاطلال والدمن ولا شك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى استعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع أنه ماسافر فيها كلها ولا رأى العباد كلهم ولا لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيداً مع انك ما ضربت الاجزاء منه وكذا قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض

الفعل فانه صالح للاشتقاق ولا يشتق منه أمر ومأمور لسكان أولى كما ذكره المؤلف اه حسن يبيح من خط العلامة احمد بن محمد السليبي

المجاز بخلاف المجاز فإنه لا يتجاوز فيه (١) ويشبه حاله بما قد قيل في القياس من أن حكم أصله لا يثبت به على ماسيأتي إن شاء الله تعالى «فإن قيل» قد تترتب مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة «اجيب» بأن ذلك لا من حيث أنه مجاز بل من حيث أنه حقيقة عرفية، وأما مفاسد المجاز، فمنها احتياجه إلى أكثر مما يحتاج إليه المشترك فإن المجاز يحتاج إلى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازي شخصي أو نوعي على اختلاف في اعتبار ثقل آحاد المجاز وإلى العلاقة، والمشارك يكفي فيه الوضعان (٢)، ومنها احتياجه إلى معنى وضع اللفظ بازائه لأنه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداءً والأصل أولى بالاثبات، ومنها مخالفته (٣) للظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك (٤)، ومنها إيقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حله (٥) على غير المراد بخلاف المشترك، وعورض بنوعين مرجحين للمجاز كذنبك مفاسد للمشارك وفوائده للمجاز، فمن مفاسد المشترك الإخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز، ومنها إذاؤه إلى مستبعد من ضد المقصود أو تقيض له (٦) إذا حمل على غير المراد منه نحو لا تطلق في القرء والمراد الحيض

(١) عبارة الجواهر بخلاف المجاز فإنه لا يصح التجوز فيه إلا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا تكثر الفائدة وما كان أكثر فائدة فهو أولى (٢) فيكون المشترك أقل مقدمات ومن البين أن كل ما هو أقل مقدمات فهو أكثر وقوعاً فيكون المشترك أكثر وقوعاً من المجاز أهو (٣) لأن استعماله في مفهومه المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ ولا شبهة في أن استعمال اللفظ في غير ما وضع له اللفظ الظاهر أهو (٤) لأنه استعماله في كل من مفهومه استعمال اللفظ فيما وضع له اللفظ فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر أهو (٥) لأنه إذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد من مفهوميه فلم يقع الغلط أهو (٦) قال السعد في حاشيته على شرح العضد ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين الضدين كالحون للابيض والأسود والقرء للطهر والحيض والتقيضين كالامر للإباحة والتهديد مثلاً فإذا أطلق وأريد أحدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما إذا فهم من ثلاثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى وإذا حلتم فاصطادوا التهديد والمراد الإباحة أي جواز الفعل على ما ذكره في التنقيح من أن معنى قولهم الأمر للإباحة أن مدلوله جواز الفعل وإنما جواز الترك

عمرو بل إسناد الأفعال كلها إلى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لأن فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاستداه إلى غيره مجاز عقلي أهو ذكره الصفي الهندي وإذا أخذ مدعى ابن جني وما استدله به مسلماً هدم القاعدة بأن الأصل الحقيقة لأنها على كلامه مكشورة فالأصل هو الأكثر وأما قول الصفي الهندي أن مثل سرخ ومات وإسناد أفعال العباد إليهم مجاز فهو خلاف ما صرح به المحققون من أصحابه فانهم قالوا السند إليه حقيقة ما قام به الفعل وحقه أن يسند إليه سواء كان مخلوقاً أم لا كما يقوله المعتزلة وسواء كان صادراً بالاختيار كضرب وقام أولاً يكون كمرض ومات هذا صريح كلام المحققين منهم ولو سلم للهندي ما ادعاه لم يبق إسناد حقيقي إلا فيما أسند إلى الله تعالى

(قوله) لا يتجاوز فيه، في حاشية السيد المحقق لا يتجاوز منه (قوله) ويشبه حاله، أي حاله هذه (قوله) في الدرجة الثالثة فإنها في الأصل نفس الامر ونفس الشيء ونقل إلى الثابت في مكانه أو المثبت ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع الخ (قوله) على الخلاف في اعتبار ثقل الآحاد فمن اعتبره جعل الوضع شخصياً ومن لم يعتبره جعله نوعياً (قوله) احتياجه إلى معنى، يعني حقيقي (قوله) عند عدم القرينة، الأولى عند عدم ظهورها إذا لبد من القرينة (قوله) عند خفاء القرينة أو عدمها، وهذا عند من لم يجوز استعماله في معنييه وأما عند من جوزه فالإخلال عنده أنما هو في المشترك بين الضدين فقط (قوله) بخلاف المجاز، إذ يحمل مع القرينة عليه ومع عدمها على الحقيقة وقد يقال الفرض وجود القرينة لكنها خفية

(قوله) ثم إلى اللفظ المستعمل الخ، بيان الترتيب أن الحقيقة في الأصل بمعنى الشيء الثابت أو المثبت ثم نقل إلى الاعتقاد المطابق بثبوته ثم من الاعتقاد المطابق إلى القول المطابق لتقرره وثبوته ثم نقل من القول المطابق إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب لكونه مطابقاً فهو منقول في الدرجة الثالثة أي بضائوح وفي حاشية على قوله في الدرجة الثالثة فإن في الرابعة على هذا أهو

(قوله) فيهم منه المنع في الطهر، يعني يحمل القرء على الطهر بتوهم القرينة (قوله) فيلزم الجواز في الحيض، لم يتعرض المؤلف لتوجيه ذلك وفي حاشية السيد المحقق بناء على انه اي التطبيق جائز واذا لم يجوز. ﴿٢٩١﴾ في الطهر جاز في الحيض قطعاً

(قوله) وهو تقيض المراد، لأن الجواز في الحيض تقيض عدم الجواز فيه (قوله) او الوجوب فيه، اي في الحيض بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده يعني والامر للوجوب على المختار ذكره الشريف واذا حمل الامر على الوجوب كان هذا توجيهاً للقسم الثاني اعني كونه ضد المراد لا للقسم الأول اعني كونه تقيض المراد فقد عرفت توجيهه بما ذكره الشريف وأما السعد فانه جعل جواز التطبيق في الحيض ووجوبه مبنيين جميعاً على كون النهي عن الشيء أمر بضده لانه لم يحمل الأمر على الوجوب بل قال فان حمل الامر على الاباحة اي الجواز فنقيض المراد أو على الايجاب فضده (قوله) وهو ضد المراد، لأن جواز التطبيق ووجوبه متضادان لا تقيضان لجواز ارتفاعها معاً بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى ان اطلاق اسم الضد على الضد لا يكون الا بتزيل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة او تهكم او تعليق (قوله) فنه كونه ابلغ، قد ذكر في شرح المختصر وحواشيه بيان ذلك ولم يذكره المؤلف

(قوله) فنه كونه ابلغ، فان قولك اشتمل الرأس شيئاً أبلغ من شئت اه ح

فيهم (١) منه المنع في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو تقيض المراد (٢) والوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد، ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة، واما اقوال المجاز فنه كونه ابلغ (٣) بحكم الأصل بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى ان اطلاق اسم الضد على الضد لا يكون الا بتزيل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة او تهكم او تعليق وبما لم يتحقق وضع اللفظ للتقيضين بالتحقيق حتى ان الشارحين انما فرضوه في لفظ التقيض اذا جعل لكل من الايجاب والسلب لا للقدر المشترك قرر الشارح المحقق تأدية المشترك الى تقيض المراد بوجه لا يفتر الى وضعه للتقيضين وهو أنه قد يقال لا تطلق في القرء ويراد الحيض فيحمل على الطهر بتوهم قرينة ويفهم جواز التطبيق في الحيض وهو تقيض المراد اعني التحريم أو وجوبه وهو ضد المراد ومبناه على ما تقرر في العربية من أن النفي في الكلام يرجع الى القيد ويفيد ثبوت أصل الحكم في مقابله حتى كانه قيل لا تطلق في الطهر بل في الحيض جوازاً أو وجوباً وفي الأصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده لا بأن يوجد ضد التطبيق على الاطلاق ليسكون هو الامساك والكف عن الطلاق بل بأن يجعل التطبيق في الحيض ضد التطبيق في الطهر نظراً الى القيد فكانه قيل طلق في الحيض فان حمل الأمر على الاباحة أي الجواز فنقيض المراد وعلى الايجاب فضده وهذا القدر كاف في التمثيل وأما ما يقال من أن المراد أنه يفهم الجواز اذا قيل لا تطلق في القرء والوجوب اذا قيل طلق في القرء فليس بمستقيم على ما لا يخفى اذ يؤدي الى أن يكون التطبيق في الحيض جائزاً على الأول وواجباً على الثاني اه (١) قوله فيهم منه المنع في الطهر، أي يفهم المخاطب المنع بحمل القرء على الطهر وقوله فيلزم الجواز في الحيض أي يبقى على الأصل وهو الجواز اه (٢) اذ المراد تحريم الطلاق في الحيض وهو تقيض الجواز فيه اذ لا يجتمعان فيه ولا يرتفعان وقوله أو الوجوب فيه بناء على أن النهي عن الشيء الخ يعني والوجوب ضد عدم الجواز لانهما قد يرتفعان بأن يكون مباحاً اه (٣) قال في فصول البديع الابلغية من البلاغة لا للبالغة كما ظن نحو اشتمل الرأس شيئاً أبلغ براتب من شئت والواجزية كما في الاستعارة والافوقية اما في لفظه للطبع لثقل في الحقيقة كالتحقيق للدهاية أو عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة أو لتنافر في الحقيقة كالعوسج لطويل العنق من النوق أو في معناه للمقام زيادة بيان لاشتتاله على الدعوى بيينة أو تعظيم كاشمس الشريف أو تحقير كالكلب للحقير أو ترغيب كماء الحياة لبعض المشروب أو ترهيب كالسم لبعض الطعوم وتلطف الكلام بافادة اللذة التفضيلية الموجبة ازيد التلقي وسرعة التهم نحو رأيت بحراً من المسك موجه الذهب والتخلص من فذارة الحقيقة كالفائط وكنائيات النيك في القرآن وقوله ويتوصل به الى أنواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار عند وقوعها فاصلتين بخلاف بليد وكالطباق في نحو ضحك المشيب برأسه فبكي بخلاف ظهر وكالمشاكلة في نحو كالج في قلبي في هواها لجت في مقي بخلاف زادت وكالجانسة في نحو سبع أرباب وستة سباع بخلاف شجمان، وكصحة الوزن والقافية والروى نحو عارضتنا أصلاً قلنا الرب * حتى تبدي الاقحوان الاشنب فان الرب ليس كالنسوة والاشنب ليس كالسن الايض اه مختصراً من فصول البديع وغيره قال في الصحاح والربرب قطع من بقر الوحش وفي المصباح الاقحوان بضم الهمزة والماء من نبات الربيع له نور أبيض لارائحة له وهو في تقدير أفعوان الواحدة أفعوانه وهو البابونج عند القرس اه

(قوله) أبلغ ، أي اليق بالمقام (قوله) الاجمال والابهام مثل ان يقول اشتر العين دون ان يقول الذهب (قوله) كالعين والجاسوس ، فإن العين فيه اجمال وإيجاز بالنسبة الى الجاسوس وهو يطلق على العين مجازاً فيقال جاسوس الحس المشترك لأنها تؤدي اليه ما ارتسم فيها من المصبرات (قوله) كاللث فانه أوفق للطبع ، لأنه اعذب من الغضنفر وقد يتوهم ان الاولى حذف لفظ الاسد وبما ذكرنا يعرف المراد بقوله الغضنفر عطف على اللث ، ذن قيل المناسب ان يبين كونه أبلغ وأوجز وأوفق من المجاز لأن الكلام فيه « قلنا » بل المقصود ان المشترك قد يكون ابلغ مثلاً من غيره في الجملة كما ان المئين في المجاز انه قد يكون أبلغ من غيره وان لم يكن مشتركاً ذكره السعد (قوله) هذا عين فاحفظه ، فيه ايماء ﴿ ٢٩٢ ﴾ الى أنه كالمعين الباصرة في العزة (قوله) كالتوجيه ، هو ايراد الكلام

محتماً للمعنيين مثلاً اشتر عينك والابهام وهو ان يذكر لفظ له معنيين قريب وبعيد ويراد البعيد كما اذا لمن بحضور بعض العدول عدل الورق فيقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت البصر لقات ذلك (قوله) اذا اشتهر الخ ، هكذا في حاشية الشريف وهو قيد للابهام حتى يكون المشتهر قريباً والآخر بعيداً وذلك شرط في الابهام (قوله) وتكثير المعنى بجملة على الجميع ، أي المعنيين قال السيد المحقق ان اريد جملة عليهما معاً فهو وان اختص بالمشارك لكنه عند من يجوز استعماله فيها كذلك وأما عند غيره فلا ، ثم قال فان « قلت » فليحمل عنده عليها مجازاً قلت فليحمل المجاز أيضاً عليها لذلك ثم قال وان اريد جملة على هذا مرة وعلى ذاك اخرى فهو في المشترك ظاهر (قوله) يكون الشيء من مظانها ، أي من مظان الغلبة (قوله) واذا تحققت ،

واوجز وأوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى أنواع البديع ، قيل ما عدا من فوايد المجاز انما يصلح مرجحاً لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس (١) وأوفق للطبع كاللث المشترك بين الاسد وضرب من العنكبوت والغضنفر وأوفق للمقام كما اذا انبأ المشترك عن معنى يناسبه كالعزة في قول السيد لعبده هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى أنواع من البديع كالتوجيه والابهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثير المعنى بجملة على الجميع (٢) « واجيب » بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام فاذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحققت فلا بأس في عدم ماهو من مظانها في المشترك علم عدمها فلا يفيد اشتماله على ماهو من مظانها وفي المجاز تحققت فلا يضرب الخلو عن ماهو من مظانها (و) اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالخيار أيضاً ان المجاز اولى (من النقل لكثرة وعدم استلزامه نسخ الاول) وهو المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما ، مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص وترددنا في أنه وضع له بحيث نطلقه عليه بلا قرينة أو لم يضعه له وانما استعمله فيه مجازاً من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل (٣)

(١) قال في المصباح تجسسها تتبعها ومنه الجاسوس لانه يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الامور ثم استعير لنظر العين وقيل في الابل أفواها بجاسها لان الابل اذا أحسنت الاكل اكتفى الناظر اليها بذلك في معرفة سميتها اه مصباح (٢) عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي اه (٣) في حاشية بعد كلام ذكر بعضه سيلان ما لفظه بل الصواب اطلاق المطلق على المقيد فانه اطلق مطلق الامساك واراد الامساك الخاص المقيد وهو مراد المصنف باطلاق اسم البعض على الكل واراد البعض المطلق لكونه جزءاً للمقيد فتأمل اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

أي ثبتت الغلبة فهو على لفظ المبني للفاعل (قوله) فلا بأس في عدم ، في السعد بعدم كونه من المظان (قوله) عدمها ، أي الغلبة (قوله) تحققت ، أي الغلبة (قوله) من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل ، هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله وقد قيل الصواب باسم الكل على البعض ولا يصح ذلك فتأمل وقيل من باب اطلاق المطلق على المقيد كما هو الانسب كما تقدم في الحقيقة الشرعية (قوله) أبلغ أي اليق بالمقام ، المراد بالبلاغة أنه كدعوى النبي « بينة لا مفسر » به المحمدي اه عن خط شيخه يتأمل في قوله أنه كدعوى النبي الخ فالظاهر عدم مناسبة التعليل به هنا (قوله) وأوفق من المجاز ، ويمكن أنه أوفق للطبع من المجاز بان يراد انه تجوز بالغضنفر عن ضرب من العنكبوت والعلاقة الضدية فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) ولا يصح ذلك فتأمل ، اذ الصوم ليس جزءاً للامساك حتى يكون من اطلاق اسم الكل على البعض بل جزئي له بخلاف اطلاق اسم البعض على الكل بان يعتبر الصوم مركباً من

(قوله) مع فرض تصحيح هذه المناسبة، إشارة إلى ما ذكره السعد من أنه ليس كل جزء وكل صالحاً لعلاقة التجوز بل إذا كان مثل العين للريئة كذلك معروف في موضعه (قوله) قيل والنقل أولى من الاشتراك، جعل في الفصول الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ خلاف الأصل واحتمال قول المتكلم لاحدها هو الخلل بنهم مراده وقد ذكر الشيخ رحمه الله في شرحه ان التعارض بين الامور المذكورة يأتي على خمسة عشر وجهاً وبين ما هو الراجح وطول الكلام وهو بحث نفيس نخذه من موضعه وقد اقتصر المؤلف عليه السلام من ذلك على بيان المعارضة بين ثلاثة وافضل باقيةا روما للاختصار (قوله) بناء على مذهبه، أي الرازي (قوله) اعلم ان بيان وضعها، يعني هل هي موضوعة بالوضع العام او الخاص وهل وضعت الفاظها لموضوع عام او خاص (قوله) ومعناها، يعني وبيان معناها من كونه غير مستقل وبيان معنى عدم استقلاله (قوله) ودفع ما يرد من الاشكال عليها، أي على معاني الحروف وهو ورود ما يحتاج الى ضمنية من معاني الاسماء كذو وفوق والموصولات كما سيأتي

الامساك والنية مثلاً مع الوقت الخصوص فالامساك جزء له فتأمل
أحس عن خط شيخه

مع فرض تصحيح هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز أولى، وإذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد قيل (و) هو قول الرازي ومتابعيه (النقل أولى من الاشتراك) (١) لافراده في الحالتين (أي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به (لا المشترك) فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد (فهو يحمل) لا يعمل به الا القرينة وهذا بناء على مذهبه (٢) من أنه لا يحمل على الجميع (وقد سبق) الكلام فيه (٣) ولعل من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الأصل «مثاله» لفظ الزكاة يحتمل ان يكون مشتركاً بين الثما والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعاً للنما فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعاً (٤) ﴿فصل في الحروف﴾ «اعلم» ان بيان وضعها ومعناها ودفع ما يرد من الاشكال عليها (٥) يفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه اما عام او خاص (٦) ومعناه اما عام او خاص

(١) كلفظ الزكاة المستعمل في اخراج مال مخصوص فانه يحتمل أنه نقل من الثما الذي هو معناه الاصل الى مع الاضراب عن المعنى الاصل ونسخه به ويحتمل ان يكون مشتركاً بينهما حقيقة فهما اه شرح ابن جفاف (٢) الذي تقدم للرازي انه ممتنع بين التقيضين اه (٣) من أن الاخلال بالتفريق ممنوع فان المشترك يحصل به التهم مفصلاً مع القرينة المعينة المقصود منه وبجمل يدونها والاجمالي يقصد كما يقصد التفصيلي كما في أسماء الاجناس اه شرح ابن جفاف (٤) وضارة الخلى في شرح الجمع كالزكاة حقيقة في الثما محتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة أيضاً أي لغوية ومنقولة شرعياً اه (٥) من عدم تيزها عن الضمير واسم الاشارة والموصول الى آخر ما ذكره فيما سيأتي اه (٦) قال السيد قدس سره لا بد للواضع في الوضع من تصور فان تصور معنى جزئياً وعين بازائه لفظاً مخصوصاً أو افظاً مخصوصة مقصودة تفصيلاً أو اجمالاً كان الوضع خاصاً لموضوع التصور المعبر فيه أعني تصور المعنى والموضوع له أيضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحت جزئيات اضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظاً معلوماً أو افظاً معلوماً على أحد الوجهين يعني تفصيلاً أو اجمالاً بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً لتصور المعبر فيه والموضوع له أيضاً عاماً وان يعين اللفظ أو الالفاظ بازاء الخصوصيات والجزئيات المندرجة تحتها لأنها معلومة اجمالاً اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعبر فيه والموضوع له خاصاً واما عكس هذا أعني أن يكون الوضع خاصاً لموضوع التصور المعبر فيه والموضوع له عاماً فلا يتصور لان الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكلي ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالاً واذا تحققت هذا انضج عندك معنى قوله يعني المصدران اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمور مخصوصة كمائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخره، وبينهما على الوجه الذي أورده فرق من وجهين أحدهما ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالاضافة حتى لو فرض

(قال) ﴿فصل﴾ في الحروف (قوله) ان وضع اللفظ لمعناه الخ، أقول بضح ان يريد به ما يشمل المركبات اذ هو لفظ وقد تعرض المصنف لوضع المركبات هنا كما يأتي

(قوله) فهذه اربعة اقسام ، جعلها اربعة اعتماداً على اثبات الوضع الخاص لموضوع له علم كما سيأتي كوضع رجل ونحوه من اسماء الاجناس كما ذكره الاجري واما السيد المحقق فجعل الاقسام ثلاثة واحال هذا القسم وادخل وضع اسماء الاجناس في الوضع العام والموضوع له عام والكلام مبني على بيان وجه عموم الوضع وخصوصه فالسيد المحقق جعل وجه عموم الوضع هو تصور الوضع للمعنى الموضوع له او تصوره لامر عام ليس هو الموضوع له بل هو وسيلة له الى ملاحظة الموضوع له فالاول كوضع اسماء الاجناس ووضع المشتقات وسيأتي بيان ذلك ، والثاني كما في اسماء الاشارة فان الواضع تصور امراً عاماً وهو المشار اليه ولم يضع اللفظ له بل للخصوصيات فهذان قسمان الوضع فيهما عام والموضوع له اما عام كالاول او خاص كالثاني والقسم الثالث وهو ما كان التصور فيه خاصاً هو الوضع للمعنى الشخصي فالوضع فيه خاص ﴿٢٩٤﴾ والموضوع له خاص قال السيد المحقق واما كون الوضع خاصاً لخصوص التصور

المعتبر فيه والموضوع له عام فلا يتصور لأن الجزئ لا يتوجه به العقل الى الكل في تصور الكل بالجزئ اجمالاً بل الامر بالعكس وهو ان الكليات يدرك بها مشخصاتها اجمالاً وذلك كاف في الوضع للخصيصات واما شارح الرسالة الوضعية فجعل الاقسام اربعة لانه اثبت هذا القسم الذي احاله السيد المحقق وذلك ان شارح الرسالة لم يحمل عموم الوضع وخصوصه لكون التصور عاماً او خاصاً كما ذكره الشريف وذلك لان ما ذكره لا يقتضي عموم نفس الوضع انما يقتضي لمومه شمول نفس الوضع بان يبنى وضع واحد عن اوضاع متعددة لمعان متعددة كما في المشتقات فان نحو ضارب وقائم وعالم قد اغنى عن وضعها لمعانيها وضع واحد وهو وضع صيغة فاعل وكما في وضع اسماء الاشارة واذا كان الوجه في عموم الوضع كونه مغنياً عن الاوضاع

فهي اربعة اقسام «الاول» ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاص (١) وذلك كما اذا تصور اوضاعاً زبداً وعين اقله له لان متعقل الواضع عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان وهو ظاهر «الثاني» ان يكون الوضع عاماً والموضوع له عام وذلك كصيغ المشتقات (٢) فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر (٣) لمن قام به مدلوله علم منه ان ان الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازا لفظاً كان الوضع والموضوع له عاماً وخصوصية ما وضعت البيهات بازاها جزئيات حقيقية ، وثانيهما ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في البيهات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لأن المعبري ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على اعتباره في اللفظ فائدة فان الوضع في المشتقات عام نوعي كما في البيهات وان كان عاماً بعموم المعنى لكنه شخصي لأن تصور اللفظ ليس على وجه عام وليست الشخصيات اه (١) الواو في هذا ونحوه للحال اه (٢) ونحوها مما يدل بالهيئة كما سيأتي اه (٣) يعني ثلاثي الاصول اه

(قوله) فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله ، أقول جعل هذا مثال الوضع العام فدخل فيه كلاً جعلوا وضعه عاماً ولا يخفى ان الوضع ان سلم كونه وقع من الواضع بقضية فتسميتها كلية أو جزئية انما تكون باعتبار كلية موضوعها وجزئيتها ولا خفاء في أن كل قضية يقع بها الوضع فوضعها شخصي ضرورة لان المراد به خصوصية اللفظ مجرداً عن المعنى لانه انما اريد بالوضع ربطه بالمعنى فهو شخصي ألا ترى أن قول الواضع صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وقوله أنا لكل متكلم وهذا لكل مشار اليه قضايا شخصية ضرورة اما في غير اسم الفاعل مثلاً فظاهر وأما في اسم الفاعل ونحوه من ذي الهيئات فانها وان تهيات بهيئة فاعل كلات مختلفة للمادة فتعدد محال الكيفية لا يوجب تعددها لما تقرر من أن التعدد من عوارض الكلم لا الكيف ، والا لوجب أن تكون الاعلام كلية لانها تعدد بتعدد الناطقين بها كتعدد أفراد الانسان على ان التحقيق ان الموضوع هو اللفظ وهو الصوت والهيئات خارجة عن المهيأ كما علم فليست لفظاً ولا جزء لفظ وبه يعلم ان العموم من صفات الموضوع له لا الوضع فانه من صفاتها

المتعددة كان وضع نحو رجل وضعاً خاصاً اذ لا شمول في وضعه اذ لم يغن وضعه عن اوضاع متعددة لمعان متعددة اذ معنى نحو رجل متعدد فهو وضع خاص لموضوع له عام ولا احواله فيه اذ لم يجعل التصور الخاص آلة للتصور العام كما ذكر الشريف والمؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره شارح الرسالة في اثبات وضع خاص لموضوع عام لكن خالفه في توجيه عموم الوضع وخصوصه في القسم الاول والثاني والرابع فاعتمد توجيه السيد المحقق لقوله عليه السلام في الاول لان متعقل الواضع الخ وفي الثاني وتصور هذه المعاني الخ وفي الرابع لان متعقل الواضع الخ وأما الاعتراض بان وضع رجل قد أغنى عن الوضع لافراد متعددة من نحو زيد وعمرو فلا يكون خاصاً فغير وارد لان وضع رجل انما هو للمعنى السكي ووضع نحو زيد للذات المتشخصة فلم يغن وضع رجل عن وضع الاعلام وان صح اطلاقه عليها

(قوله) في القسم الاول والثاني والرابع ، بل خالفه فيها جميعاً فتأمل اه ح ن وقد شكل على قوله فيها جميعاً اه

(قوله) فقد تصور تلك الالفاظ مجملة ، اذ لم يلاحظ لفظاً معيناً على التفصيل بل لاحظها بامر كلي هو صيغة فاعل فانه يندرج تحته كثير من الالفاظ فتصور اللفظ والمعنى كليهما في المشتقات بوجه عام واما المبهمات فعموم التصور في المعنى فقط لافي الالفاظ فانها متصورة تفصيلاً اذ هي معدودة (قوله) بمفهوم ، متعلق بتصور (قوله) وهذه المعاني ، أي وتصور هذه المعاني (قوله) بحيث لا يفاد بها ، أي بالمشتقات (قوله) وليس المراد من خصوص المعنى تشخيصه ، دفع ﴿٢٩٥﴾ لما يقال قد سبق أن الموضوع

له في المشتقات عام فكيف صح قول المؤلف فوضع المشتقات وضع عام لأمر مخصوص اذ يلزم أن لا يكون فرق بين وضع المشتقات ووضع أسماء الاشارة « فاجاب » بانه ليس المراد من خصوص المعنى تشخيصه بل المراد بالامور المخصوصة التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية أي مندرجة تحت امر كلي وكل واحد منها كلي في نفسه جزئياً بالاضافة والمراد بالامور المخصوصة التي وضعت بازائها المبهمات هي الجزئيات الحقيقية وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام فانه قسم آخر سترفه (قوله) اذا تصور الالفاظ بمخصوصة ، كلفظ ضارب ونحوه (قوله) في ضمن امر كلي ، هو صيغة فاعل (قوله) يندرج تحته ، أي تحت الامر الكلي (قوله) فقد عينه ، جواب اذا والجملة الشرطية خبران (قوله) ويسمى هذا الوضع نوعياً ، أي وضعاً عاماً لا يختص بمادة معينة كما سبق تحقيقه في أول الموضوعات اللغوية بخلاف وضع أسماء الاشارة والموصولات فانه يختص بالفاظ محصورة (قوله) بامر كلي ، هو مفهوم من قام به مدلوله (قوله) من الفاظ ، متعلق بانفهام

ضارب بالان قام به الضرب وعالماً لمن قام به العلم الى غير ذلك (١) فقد تصور تلك الالفاظ مجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني (٢) لتلك الالفاظ بمفهوم عام ايضاً هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة بحيث لا يفاد بها الا تلك الامور حتى لا يصلح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما بل مدلول الضرب بمخصوصه وليس المراد من خصوص المعنى (٣) تشخيصه بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم آخر سترفه ان شاء الله تعالى بل المراد اندراجه تحت امر كلي « وتلخيصه » ان الواضع اذا تصور الالفاظ بمخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكماً كلياً بان كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى (٤) هذا الوضع وضعاً نوعياً ويترتب على هذا الوضع ان فهم معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالاً بامر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمشتقات والركبات وبالجملة ما يدل بالهيئة « الثالث » ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له عام وذلك كالانسان والفرس وغيرها فان الواضع قد تصور لفظاً خاصاً ومعنى معيناً كلياً وعين ذلك اللفظ

(١) من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل اه سعد (٢) أي التي وضع لها صيغة فاعل اه (٣) المذكور في قوله لامور مخصوصة حتى يلزم أنه يناقض قوله أولاً والموضوع له عام فتأمل اه من خط الحسين بن القاسم عليه السلام (*) هكذا ذكره أهل حواشي شرح المختصر وأوردوه تأويلاً لعبارة العبد وذلك انه لما قال اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخر كلامه ثم بعد ذلك قال وكذا اذا قال هذا لكل مشار اليه مخصوص الخ فجعل وضع المشتقات ووضع أسماء الاشارة كلها وضعاً عاماً لامور مخصوصة احتاجوا الى الفرق بين الخصوصيين بان الخصوص في الاول كونه مندرجاً تحت امر كلي فيكون جزئياً اضافياً وان كان في نفسه كلياً والخصوص في اسم الاشارة شخصياً يكون الموضوع له جزئياً حقيقياً والمؤلف عليه السلام ذكر هذا في كلامه جواباً عما يقال قد سبق له عليه السلام ان هذا القسم الثاني قد حكم فيه بان الوضع عام والموضوع له عام وههنا ذكر أن وضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة فبين العبارتين تناف فاجاب بثل ما ذكره تأويلاً لعبارة شرح المختصر اه عن خط سيلان (٤) في شرح الرسالة الوضع للمسمى بغير واو اه

(قوله) واستعمالها ، عطف على ان فهم (قوله) حقيقة ، لعدم اقتدارها الى قرينة كما تقدم تحقيق ذلك في أول الموضوعات اللغوية (قوله) تصور لفظاً خاصاً ، أي متعيناً بان لا يكون تصوره بامر عام كما في المشتقات

(قوله) واستعمالها عطف على ان فهم ، ويحتمل الاستيناف وهو أظهر اه ح عن خط شيخه

(قوله) لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى ، في حواشي شرح المختصر وشرح الرسالة ان انساناً ونحوه من اسماء الاجناس موضوع للمعنى السكي المحتمل للمقولية على كثيرين لالما يصدق عليه ذلك المعنى من الافراد وما ذكره هو الموافق لسكون الموضوع له عاماً فينظر فيما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) لما ذكره الابهرى ، وكذا صاحب الجواهر وقد عرفت شرح هذا المقام بما تقدم قريباً (قوله) سواء كان ذلك المعنى كلياً ، كهذا القسم و (قوله) أوجزئياً كالقسم الاول (قوله) فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً أي معيناً معلوماً تفصيلاً لا اجمالاً كلفظ هذا والذي وانا ونحوها من سائر المبهيات والضماير المعدودات بخلاف الالتقاط في المشتقات كما عرفت فان الواضع لم يلاحظها عند الوضع باعتبار خصوصها بل باعتبار اندارجها تحت أمر كلي (قوله) ومعاني خاصة وهي كل مشار اليه بخصوص وكل ﴿٢٩٦﴾ متكام بخصوص وكل موصول معين بمجمله مخصوصة لكن الواضع تصور تلك الجزئيات

لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهرى (١) من أنه اذا وضع لفظ واحد بأزاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى (٢) كلياً أو جزئياً «الرابع أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً ومعاني مخصوصة فيضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاذه الا واحد منها بخصوصه (٣) ووضعه لكل واحد منها باعتبار أمر مشترك بينها (٤) وذلك بان تعقل أمراً مشتركاً (٥) بين مشخصات فيكون آلة لملاحظتها فتصير تلك الاشخاص ملحوظة اجمالاً ثم يعين ذلك اللفظ اسكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك فتعقله آلة للوضع ووسيلة اليه لأنه الموضوع له فالوضع عام لان متعلق الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لا يمتثل التكثر فان هذا مثلاً موضوع ومسماه كل فرد

(١) في شرح الرسالة الوضعية اه (*) وحكم الشريف المحقق بإحاطته لان الكليات تدرك بها مشخصاتها اجمالاً وذلك كاف في الوضع للمشخصات وليست المشخصات بالقياس الى كليتها كذلك كما لا يخفى واستدرك عليه الابهرى اه (٢) قوله سواء كان ذلك المعنى كلياً كاشتقاق وقوله أو جزئياً كالاشخاص وكالاعلام وان كانت من القسم الاول اه من خط السيد صلاح الأخص رحمه الله (٣) فلا يقال هذا المراد واحداً مشار اليه وانا ويراكمم ما هعضد (٤) مثاله أن يضع ذا المشار اليه معين بواسطة أمر مشترك وهو الاشارة فانها مشتركة بين سائر أنواع أسماء الاشارة اه (٥) مثل أن يتعقل مفهوم المشار اليه بخصوصه المشترك بين كل مشار اليه بخصوصه وكذا مفهوم متكام بخصوصه المشترك بين كل متكام بخصوصه وقس عليه سائر هذا النوع اه

المخصوصات باعتبار مفهوم عام لم يوضع اللفظ له بل لتلك الجزئيات المخصوصة المندرجة تحته كما يأتي قريباً (قوله) الا واحداً منها بخصوصه ، فلذلك كانت معارف (قوله) باعتبار أمر مشترك بينها ، أي بين تلك المعاني الخاصة وذلك المشترك هو مفهوم المشار اليه بالخصوص أي مفهوم كل مشار اليه بخصوص ومفهوم كل متكام بخصوص ومفهوم كل معين بخصوص (قوله) فيكون آلة ، ظاهر الجواهر أن الضمير عائد الى الأمر المشترك والموافق لما يأتي قريباً ان يعود الى التعقل (قوله) آلة للملاحظتها أي المشخصات ، أي للملاحظتها اجمالاً قال السيد المحقق والعلم الاجمالي كاف في الوضع لها (قوله) فتعقله آلة ، في الجواهر أن الآلة ذلك الأمر المشترك وما ذكره المؤلف أقرب

(قوله) لا يمتثل ، التكثر و (قوله) بحيث لا يقبل الحركة ، هذا تذكير بما سبق من الفرق بين معنى الخصوص في هذا القسم وبين معناه في القسم الثالث فان خصوص المعاني فيه كلييات كما عرفت (قوله) موضوع ومسماه ، عبارة غير المؤلف عليه السلام موضوعه ولعل الضمير يسقط عن الكتابة

(قوله) هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ، هكذا في السعد والشريف فتأمل اه ح ن لعل المراد بالخصوص كون ذا المشار اليه مفرد مذكر ونحو ذلك فلا وجه لقوله فتأمل اذ الخصوصية من هذه الجهة وهكذا في شرح الرسالة ولفظه فان الواضع تصور معنى قولك كل مشار اليه مفرد مذكر وجعل لفظ هذا بازاء كل واحد بخصوصه من الافراد اه ح

(قوله) وهذا القسم ، أي ما كان الوضع عاماً والموضوع له خاص (قوله) لا يستفاد معناه ، أي الموضوع الخاص وهو الفرد المتشخص الا بقرينة معينة الخ فكل ما كان من هذا القبيل فانه يحتاج الى القرينة المعينة وسواء كان من الاسماء كالمبهمات والضائير أو من الحروف فلا يقدح في بعض الاسماء احتياجها الى القرينة المعينة لمعانيتها المتشخصة لامتياز معناها عن معنى الحروف بان معناها مستقل بالمفهومية ملحوظ قصداً لمعانى سائر الاسماء بخلاف معنى الحروف ويكون معنى قولهم الاسم مادل على معنى في نفسه انه ما يستقبل بالمفهومية وقولهم الحرف مادل على معنى في غيره انه ما لا يستقبل ﴿٢٩٧﴾ بالمفهومية وسيأتى استيفاء

الكلام ان شاء الله تعالى والقرينة المعينة على ما ذكر في الرسالة وشرحها ان كانت هي الخطاب أي الخطابية وهو توجيه الكلام الى

الغير فالمحتاج اليها هو الضمير من متكلم ومخاطب وغائب وان كانت القرينة في غير الخطاب فاما حسية كما في اسماء الاشارة وأما عقلية كما في الموصول فانه لا يتعين الا بالنسبة الممهودة بين المتكلم والمخاطب قال السيد الحق ومن هاهنا يظهر ان المبهمات والمضمرات جزئيات حقيقة قال ولا يقدح في ذلك ان هذا قد يشار به الى أمر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه أيضاً أما الاول فلان هذا يقتضي بحسب أصل الوضع شاراً الى مشاهدات اشارة حسية فلا يكون الا جزئياً حقيقياً واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئى لا يحتمل الشراكة فاطلاقه عليه من هذه الحقيقة ، وأما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكر جزئياً للرجوع اليه إما لفظاً

مشخص من أفراد المشار اليه بحيث لا يقبل الشراكة ، وهذا القسم لا يستفاد معناه (١) الا بقرينة معينة (٢) لاستواء نسبة الوضع الى المسميات والحروف من هذا القسم

(١) أي معنى اللفظ المذكور في هذا القسم اه (٢) كاليد في الاشارة اه

(قوله) وهذا القسم لا يستفاد معناه الا بقرينة معينة ، أقول يريد به الحرف واسم الاشارة والضمير والموصول وقد حقق صاحب الرسالة العضدية القرائن فقال فالقرينة ان كانت في الخطاب يريد مفهومة منه فالضمير نحو أنا وأنت وهو يريد ان دلالة كل واحد منها على مدلوله الذي هو نفسه ، انما فهمت من مقام الخطاب وان كانت يريد القرينة في غيره يريد غير الخطاب ، فاما حسية يريد كد اليد أو العين أو الشفة الى الحاضر فاسم الاشارة ، أو عقلية وهو الموصول يريد ان قرينته عهدية المخاطب بالصلة عينية كانت أو جنسية وقال في الحرف ان مدلوله لما كان في غيره فتعينه بانضمام ذلك التبر اليه (قوله) والحروف من هذا القسم ، أقول أي من القسم الذي الوضع فيه والموضوع له خاص فهي كاسماء الاشارة وضعاً وموضوعاً له وفي هذا جميعه أبحاث « الاول » أنها اذا كانت الحروف من هذا القسم فقد عرفت أن قرائنها الثلاث التي هي الموصون واسماء الاشارة والمضمر دالة على معنى في نفسها وانها معارف فيلزم مشاركة الحروف لها في هاتين الخاصتين والا كان من التفريق بين التثانيات في الوضع (البحث الثاني) ان هذه القرائن التي كملت بها دلالة الاربعة ان كانت جزءاً من الدال لم يكن أحدها هو الموضوع بل جزء الموضوع سواء كان الجزآن ملفوظين كما في الحرف والموصول أو أحدهما لفظياً والآخر عقلياً كما فيما كانت قرينته عقلية أو حسياً كما فيما كانت قرينته حسية وان لم تكن جزءاً من الدال كان الوضع غير مقيد لأن حقيقة الوضع اللفظي تعين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وما قبل من أنه يختار ان القرينة غير جزء من الدال بل هي شرط للدلالة كشرط تقدم العلم بالوضع مردود بانه قد دار ما توقفت عليه الدلالة بين أن يكون شرطاً أو شرطاً ولا دليل على اختصاص أحدهما ثم يلزم ان المجاز حقيقة كالاربعة المذكورة ، وأما قول سعد الدين في حاشية الشرح ان غير المجاز مما هو موضوع بالنوع موضوع للدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الاول فحقيقة وما كان من الثاني فجواز فقد قدمنا لك ان هذه التفرقة بين القرائن تحتاج الى وحي وتنزيل « الثالث » ان القرينة ان أخذت قيداً في الوضع بمعنى ان الواضع عين أسداً للرجل وتعيينه بشرط أن يكون مع قرينة وجب أن يكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا يزيد من الحقيقة الا اللفظ

أومعناً أو حكماً وقد عرفت ان الكلي من حيث انه مذكور ذكر جزئياً جزئى انتهى (قوله) لا يستفاد ظاهره ان الضمير عائد الى هذا القسم ففي اضافة المعنى الى ضميره خفاء اذ المعنى انما يضاف الى اللفظ الموضوع له الدال عليه لا الى هذا القسم لكن اضافته اليه تسامحاً لادنى ملازمة اذ هذا القسم سبب في وضع اللفظ للمعنى الخاص وعبارة الرسالة ما هو من هذا القبيل لا يفيد التشخص الا بقرينة معينة

(قوله) ان كانت هي الخطاب ، عبارة الرسالة وشرحها فالقرينة ان كانت في الخطاب أعنى الخطابية وهو توجيه الكلام نحو الغير فيتناول ضميري المتكلم والمخاطب اه ح عن خط شيخه

(قوله) باعتبار أمر عام الخ ، يعني كون الوضع باعتبار معنى عام أنه جعل معنى ذلك الأمر العام آلة للوضع في ملاحظة الابتدآت الخاصة فمن مثلاً موضوع لها باعتباره (قوله) هو نوع من النسبة ، كالاتهاء والانتها ، فانها نوعان من مطلق النسبة التي تدخل تحتها الامور النسبية (قوله) وهو السير والبصرة ، وكذا انتهاء السير الى الكوفة يتعين بالكوفة (قوله) وتوضيحه ، أي توضيح ما ذكره من كون وضع الحروف باعتبار نوع من النسبة وكون معنى الحروف نسبة فان ذلك يتضح ببيان كون الابتداء من الامور النسبية وانه ان اخذ مطلقاً فهو الأمر العام الذي هو نوع من النسبة فيكون مستقلاً وآلة للملاحظة الخصوصية وان النسبة الخصوصية قد لا تكون معنى الحرف بل ملحوظة قصداً وهذا لم يكن قد أفاده الكلام السابق فلذا قال وتوضيحه الخ وقس باقي معاني الحروف كالاتهاء والاستعلاء ﴿ ٢٩٨ ﴾ ونحو ذلك فانه يجري فيها مثل ما ذكر (قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة هي ،

اذ (هي موضوعاً باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة (١) لكل فرد من أفرادها أي النسبة (بخصوصه) فان من موضوعاً باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالاتهاء لكل ابتداء معين بخصوصه (٢) (و) معلوم انه (لا يتعين خصوص النسبة) كالاتهاء الجزئي الذي بين السير والبصرة في قولك سرت من البصرة (لا يتعين المنسوب اليه) وتميزه هو السير والبصرة ولا يتعلل الا بتعلقها وقس عليه سائر الخروف «وتوضيحه» ان الابتداء (٣) نسبة مخصوصة هي حالة لغيره (٤) او متعلقة به (١) اذ النسب كثيرة كالاتهاء والاضافة اه (٢) كالاتهاء من البصرة الى الكوفة اه (٣) والانتها والاستعلاء ونحوهما اه (٤) أي لغير الابتداء وهو السير اه

المستعمل فيما وضع له سواء كان الوضع بشرط أو بغير شرط وان أخذت قيداً للموضوع يعني أن الواضع عين أسداً يرعى مثلاً للرجل الشجاع وجب أن يكون كوضع المركبات الجمولة بأزاء معنى واحد ولا قائل أنها مجازات ، ثم من المجاز ما قرينته عقلية فيستلزم أن لا يكون موضوعاً بالوضع النوعي لأن ما جزؤه عقلي فهو عقلي لا وضعي بالشخص ولا بالنوع (قوله) اذ هي موضوعاً باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة الخ ، أقول لفظي مثلاً موضوع لظرفية المسجد وظرفية الدار وظرفية الكيس باعتبار أمر عام لها وهو مطلق الظرفية فتكون موضوعاً لنسبة جزئية معينة هي تلك الاضافة المخصوصة لا لمطلق الظرفية فتكون موضوعاً لأمراً عام إلا أنه لا ينبغي أن النسبة ليست من المدلولات الوضعية للمفرد لما قد سلف غير مرة ان النسبة مدلول المركب لا المفرد ولان المتعلق ان كان مأخوذاً في الوضع قيداً للمدلول كالبلق لبياض الخيل فلا وجه لذكره مع الدال وان أخذ قيداً للدال كانت الدلالة للمجموع وكان معنى الحرف هو المطلق كما في سائر المقيدات على ان القول بان الحرف يحتاج في الدلالة على معناه الى ذكر متعلق يحدد فيه ما قرره أئمة النحاة من وجوب تقديم ماله صدر الكلام من ليت ولعل وحر في الاستفهام لتدل على اتصاف ما بعدها بتدلوها قبل ذكره

أي النسبة المخصوصة حالة لغيره أي لغير الابتداء كالسير مثلاً وهذا الابتداء هو معنى الحرف فانه حالة لمتعلقه وليس معنى مستقلاً كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى (قوله) أو متعلقة به ، أي بالغير اشارة الى الابتداء باعتبار الاول وهو الابتداء المطلق «والثاني» وهو الابتداء الخاص بالملاحظ قصداً ، اما الثاني فالمتعلق فيه ظاهر وأما باعتبار الاول وهو المأخوذ مطلقاً فلان الابتداء وان لم يذكر متعلقه لفظاً فهو متعلق بغيره نظراً الى معناه لأنه من الامور النسبية التي لا تتعلل الا بتعلق بالنسبة في هذين القسمين معنى مستقل ملحوظ قصداً ولا يخرجها التعلق بالغير عن الاستقلال لأن التعلق بالسير هو شأن الامور النسبية بخلاف المعنى الثالث فانه حالة الغير غير ملحوظ قصداً ولا

مستقلاً بالمفهرمية فكان معنى جزئياً

(قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة الخ ، يحقق الخوض في هذه الثلاث القولات فان حصل ما ذكره المؤلف عليه السلام في توضيح معنى الابتداء أنه قسمان مطلق ومقيد فالمطلق معناه نسبة مخصوصة من بين سائر النسب هي حالة لغير الابتداء وهذا معنى كل أمر نسبي ، والمقيد نسبة مخصوصة هي حالة لغيره ومتعلقة بتعلق مخصوص كالسير والبصرة في قولك سرت من البصرة . والمقيد له اعتباران كما ذكره المؤلف ، الاول معنى اسمي متعلق به القصد ، والآخر معنى حرفي جعل آلة للملاحظة حال متعلقه ، وعود الضمير في قوله فان اخذ مطلقاً الى الاول صحيح اذ معناه فان اخذ مطلقاً عن متعلق مخصوص وكذا عوده من قوله وان اخذ متعلقاً أي بتعلق مخصوص الى القسم الثاني وهو قوله أو متعلقة به يعني بتعلق مخصوص صحيح أيضاً وهذا كلام في غاية الوضوح فتأمل فهذه الثلاث القولات لا تخلو عن شيء اه ح عن خط شيخه

(قوله) فان اخذ مطلقاً و (قوله) وان اخذ متملقاً بمتعلق مخصوص الخ ، في العبارة تسامح لأن ضمير ان اخذ مطلقاً لا يصح عوده الى الابتداء لأنه مقيد بكونه نسبة مخصوصة هي حالة لغيره فليس بمطلق وكذا ضمير ان اخذ متملقاً الخ لا يصح عوده اليه لأن منه الابتداء بالاعتبار الأول وهو مفهوم مستقل يصلح أن يحكم عليه وبه والمعود اليه ليس كذلك لأنه مقيد بقوله هي حالة لغيره والمؤلف عليه السلام نقل ما ذكره عن حواشي شرح المختصر للسيد المحقق مع تصرف في عبارته لأن الشريف لم يتعرض لقوله وتوضيحه ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره الخ بل قال ما لفظه الابتداء ان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً الخ ويمكن أن يقال ضمير ان اخذ مطلقاً محمول على الاستخدام بان يعود الى الابتداء من غير اعتبار تقييده لكونه نسبة مخصوصة هي حالة لغيره الخ والله أعلم (قوله) فله اعتبار ان الخ ، قال السيد المحقق فالعقل في الأول يتوجه الى ﴿٢٩٩﴾ مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه

اجالاً لكونه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه الى مطلق المفهوم أيضاً لكن يضيفه الى متعلق مخصوص وهو البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق ثم أنه في تعريف حاله يلاحظ الابتداء المتعلق به (قوله) ويعبر عنه بابتداء سير البصرة ، فيصلح لأن يجعل محكوماً عليه فيقال ابتداء سير البصرة يوم الجمعة (قوله) ويجعله ، أي العقل آلة لتعرف حاله أي حال المتعلق وحاله هو ارتباط السير بالبصرة مثلاً فانه عرف من معنى الحرف أن السير منها فالابتداء في هذه الحال كالمراة اذا كان المقصود بالنظر فيها ملاحظة الصورة المرتسمة فيها بحيث لا يلتفت حينئذ الى المراة فهي في هذه الحالة لا يمكن أن يحكم عليها بشيء من صفاتها كالصفالة والنفاسة والابتداء بالنظر الى الاعتبار الأول والثاني كالمراة اذا

كالسير والبصرة مثلاً فان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً ملحوظاً للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان اخذ متملقاً بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوم مستقلاً ايضاً يصلح (١) ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتداء سير البصرة «وثانيهما» ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه قصداً ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفومية ولا يصلح ان يحكم عليه وبه (٢) فمعنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا الخصوص المأخوذ بالاعتبار الأول (٣) والاصلح ان يقع محكوماً عليه وبه قطعاً لكننا لانشكل في ان المفهوم المستفاد منه (٤) في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منها فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني (٥) وهو معنى لا يتحصل ذهنياً ولا خارجاً الا بما جعل آلة للملاحظة (٦) ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة

(١) حكى في الصحاح التحريك فيه بالضم والفتح اه من خط سيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من اه شريف (٣) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث أنه مفهوم من المفومات ويتوجه اليه بالقصد اه (٤) أي من لفظ من اه (٥) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله الخ اه (٦) وهو السير والبصرة مثلاً اه فالابتداء الجزئي حالة بين السير والبصرة غير مستقل بنفسه ولا يدرك الا بادراك متعلقه ولفظ من مثلاً آلة رابطة لادراكه بادراك متعلقة لادالة عليه والا كانت اسماء لاحروفاً اه من شرح الجلال على التهذيب

كانت ملحوظة قصداً ليعرف حالها من الصفالة والنفاسة فيتمكن في هذه الحال أن يحكم عليها وتكون ملاحظة الصورة المنطبعة فيها تبعاً هكذا ذكروا وتوسيع الكلام في ذلك موضع آخر (قوله) الا بما جعل آلة للملاحظة ، أي بالشيء الذي جعل الابتداء آلة للملاحظة ، عبارة الشريف الا بمتعلقه وهي أظهر فان الذي جعل آلة للملاحظة هو حال المتعلق لا المتعلق نفسه والذي توقف عليه الحرف هو المتعلق ولعل المضاف في عبارة المؤلف مقدر أي للملاحظة حاله

(قوله) ثم أنه ، أي العقل اه

(قوله) بلا اشتراك ، وذلك لأن وضعه وضع واحد والمشارك اللفظي لابد فيه من تعدد (قوله) فهو موضوع لذلك ، أي لسكل ابتداء خاص وضعاً عاماً لأن الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئياته فعين لفظة من بأزائها (قوله) ولذلك ، أي لما ذكرنا من أن الحرف لا يتعين معناه الابتعين المنسوب اليه ولما كان مقتضى هذا أن الاحتياج إلى المنسوب اليه في الحرف لتعيين معناه لا تحصيله في الذهن فبرد عليه أن التعيين إنما يكون بعد الحصول في الذهن وليس معناه الحاصل في الذهن إلا من المنسوب اليه أصرب عنه المؤلف فقال بل تحصله ذهنياً وخارجاً وذلك لما عرفت من أن معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية فلا يحصل ذهنياً ولا خارجاً إلا بالمنسوب اليه وهذا هو الموافق لقوله فيما سبق وهو معنى لا يتحصل ذهنياً ولا خارجاً الخ وحينئذ فيكون معنى ماسبق في المتن أعني قوله لا يتعين الخ أي لا يحصل فلا يتعين . وأما قوله فيما سبق في القسم الرابع وهذا القسم لا يستفاد معناه إلا بقريضة معينة وكذا قوله فيما يأتي وفي أنها لا تتعين إلا بالقريضة حيث اقتصر على كون القريضة معينة ولم يتعرض لكونها محصلة ذهنياً وخارجاً « فوجبه » أنه لما ذكر في ﴿ ٣٠٠ ﴾ هذين الموضعين الاسم مع الحرف أورد هذه العبارة واقتصر عليها على جهة

بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً (ولذلك) أي لما ذكرناه من توقف تعيين معناه بل تحصله ذهنياً وخارجاً على تعيين المنسوب اليه (قيل الحرف لا يستقل بالمفهومية) أي لا يكون معناه حاصلًا متعينًا إلا بانضمام غيره اليه، ويتميز الحرف عن الضمير واسم الإشارة والموصول وإن كانت تشترك في أنها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص وفي أنها لا تتعين إلا بالقريضة بأن الثلاثة مشتركة (١) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصدًا وبالذات صالحة للحكم عليها وبها

(١) قال السيد في حاشيته ومحصل الحل أن ذكر المتعلق في الحروف لتحصيل الفائدة وفي هذه الأسماء لتتيمم الفائدة فإن قيل إذا سمع لفظ من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا يكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر المتعلق « أجيب » بأن فهمه هاهنا ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً بل لكونه مفهوماً عند التركيب فيسبق الذهن منه إليه دونها

(قوله) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية الخ ، أقول لا يخفى أن النسبة في أنفسها متفاوتة فإن الموصول كلي وأسماء الإشارة والضمائر جزئيات ولذا قال في المضدية الإشارة العقلية يريد التي هي قرينة الموصول لا بقيد الشخص لأن تقييد الكلي بالكلي لا تقيد الجزئية يريد أن الصلة التي قيد بها الموصول من فعل أو شبهة كلي والموصول قبل ذكر صلته كلي أيضاً ولذا قال تقييد الكلي بالكلي على أنه لا يتم به ذلك فإن الصلة قد تكون معهودة وإن كانت كذلك فالإشارة بها إلى شخص من الفعل وتقييد الكلي بالشخص يشخصه فلا يتم دعواه كلية أن الإشارة العقلية لا تقيد الشخص ثم قال بخلاف قرينة الخطاب والحس كما في الضمير والإشارة فإنها تقييد الشخص فلذلك كانا جزئيين حقيقيين

التغليب لمعنى الاسم وذلك أن ذكر المتعلق في الاسم إنما هو لتعيين فقط لاستقلاله بالمفهومية وقد صرح المؤلف فيما يأتي بما هو المقصود من كون قريضة الحرف لتحصيل معناه حيث قال بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه الخ هذا ما ينبغي أن تحمل عليه عبارة المؤلف عليه السلام في هذه المواضع وعبارة السعد في سياق الحرف ما لفظه ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة لافي الذهن ولا في الخارج الابتعين المنسوب اليه وعبارة الشريف ولا يتحصل معنى الحرف ذهنياً ولا خارجاً إلا بتمتلك وإما شارح المختصر فجمع في الحرف بين العبارتين حيث قال لا يتعين إلا بالمنسوب

إليه الخ ثم قال فالمدلول الذي هو مدلول الحرف لافي العقل ولا في الخارج وإنما يتحصل بالمنسوب إليه فيتعقل بتفعله انتهى « قلت » ولعل عبارته الأخرى إشارة إلى ما هو المراد بالعبارة الأولى والله أعلم « فائدة » ظاهر عبارة النحاة أن الحرف دال على معناه لكن لا بنفسه ومقتضى ما ذكر في هذا المقام أن الحرف لا دلالة له على معناه وهو كما في شرح التهذيب لبعض المحققين حيث قال الابتداء الذي هو حالة بين السير والبصرة لا يدرك إلا بأدراكه متعلقه ولفظ من مثلاً آلة رابطة لا أدراكه بأدراكه متعلقه لا دلالة عليه وإلا لكانت اسماً لا حرفاً (قوله) وفي أنها لا تتعين إلا بالقريضة ، قد عرفت أن هذه العبارة مبنية على التغليب فلا ينافي قوله فيما يأتي بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه

(قوله) ومقتضى ما ذكر في هذا المقام الخ ، ينظر أن مقتضى ما ذكر هنا مثل كلام النحاة وكلام بعض المحققين يخالف لكلام النحاة والمناطقه وغيرهم فتأمل في كلام القاضي اهـ عن خط شيخه (قوله) لا دلالة له على معناه ، مستقلاً وبهذا يظهر التناقض في كلام القاضي اهـ عن خط شيخه

(قوله) وعن الموصول أيضاً ، عطف على قوله عن الضمير أي ويتنازع الحرف عن الموصول بفرق آخر لا يوجد في اسم الإشارة والضمير بخلاف الفرق المتقدم فإنه شامل لها وهو أن الحرف يحتاج إلى الغير لتحصيل معناه في الذهن لما سبق من أنه غير مستقل بالمفهومية وغير ملحوظ قصداً وأن الموصول يحتاج إلى الغير لتعيين معناه لا لتحصيله في الذهن لأن معناه مستقل ملحوظ قصداً فهو حاصل ذهناً ولا ينبغي أن هذا ليس بفرق آخر لأن قوله سابقاً بخلاف الحرف معناه أن الحرف ليس بمستقل بالمفهومية وإذا كان كذلك فاحتياجه إلى الغير لتحصيل معناه وأن قوله هنا والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه وقوله والا فهو مستقل الخ قد شملها قوله سابقاً وفي أنها لاتعين إلا بالقرينة وقوله بأن الثلاثة مشتركة في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية وقوله وأن اشتركا أي الحرف والموصول في احتياجهما إلى الغير يجري في اسم الإشارة والضمير كما عرفت فلا يختص بالموصول وأما صاحب الرسالة وشارحها فانهما لم يجعلوا الفرق المختص بالموصول ما ذكره المؤلف عليه السلام بل أوردوا فرقا آخر يختص بالموصول حاصله أن الحرف يتحصل معناه بشيء آخر يكون ذلك المعنى صفة لذلك الشيء ومعنى فيه والموصول عكسه فانه ﴿٣٠١﴾ يتعين بشيء وهو الصلة لكون

ذلك الشيء صفة للموصول ومعنى فيه وهذا يقتضي أن يكون الموصول مستقلاً بالملاحظة ومفهوماً الصلة بالتبع فيكون الموصول كالصورة والصلة كالمرآة والحرف على عكس هذا وإنما بسطنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه والله أعلم (قوله) ونحوهما ، عن وعلى والكاف إذا كانت اسماً (قوله) وأن كانت مشتركة ، يعني هذه الأسماء المذكورة والحرف (قوله) في التزام ذكر المتعلق ، فهي محتاجة إلى الغير كما وصلوات ونحوها فلا يتوهم أن الاحتياج مختص بما ذكره هنا (قوله) بأن مفهومها كلي أي بأنها تختص بفرق آخر وهو أن مفهومها كلي لأن ذو وفوق موضوعان لذات ما باعتبار نسبة

بخلاف الحرف وعن الموصول أيضاً وأن اشتركا في احتياجهما إلى الغير بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه والا فهو في نفسه مستقل وإنما هو مبهم عند السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوهما وأن كانت مشتركة في التزام ذكر المتعلق بأن مفهومها كلي لأن ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو والكاف الاسمية بمعنى مثل ولا تستعمل إلا في مفهومها الكلي (قوله) وعن الموصول وأن اشتركا في احتياجهما إلى الغير ، أقول في الوضعية مالفظة الموصول عكس الحرف فإن الحرف يدل على معنى في غيره وتحصله بما هو فيه والموصول مبهم معين بمعنى حاصل فيه ومراده أن الموصول مبهم معين بمعنى وهو الصلة في ذلك المبهم ومعنى حصوله فيه نسبتته إليه فظهرت معاكسته فأن معنى غير الموصول في الموصول ومعنى الحرف في غير الحرف ، ثم قال فيها لأنه بمعنى صاحب وعلو أقول هكذا في الوضعية العضدية وقد يقال يمكن أن يقال في على الحرفية أن معناها علو مضاف كفوق بل كاختها الاسمية ومعنى في طرفية مضافة ونحو ذلك وقد اعترف القاضل الرضى بعدم الفرق بينهما حرفية واسمية ونحوهما عن (قوله) وأن اشتركا في احتياجهما إلى الغير ، أقول الاحتياج إلى الغير شامل للاربعة وقد حصل الفرق بما سبق بين الثلاثة والحرف «نعم» الموصول اشترك هو والحرف في الاحتياج إلى اللفظ فلو قال أن اشتركا في الاحتياج إلى اللفظ لكان أولى (قوله) بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه ، أقول لاخفاء أن هذا الفرق هو الأول فإن معنى الثلاثة معان مستقلة بالمفهومية وإنما اختلفت العبارة

مطلقة كالصحية والفوقية كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه للسيد المحقق فعنى فوق ذات مالها الفوقية ومعنى ذو ذات مالها الصحية وكذا عن وعلى والكاف إذا كانت اسماً معناها العلو والتجاوز والشبه مطلقاً وهي معان مستقلة بالمفهومية وإذا كانت حروفاً فعناها العلو والتجاوز والشبه الخصوصية على قياس من فتكون غير مستقلة (قوله) ولا تستعمل إلا في مفهومها الكلي ظاهره أنها مع الإضافة مستعملة في المفهوم الكلي فعنى ذو مال ذات لها الصحية للمال وفوق ذات لها الفوقية المقيدة بالذات إذ لو كانت مستعملة في الخصوص لكان المعنى ذات لها صحية خاصة مقيدة بالمال وليس المعنى كذلك إذ المقيد هو المفهوم الكلي المستقل بالمفهومية كلابتداء المطلق فانه ملحوظ قصداً وملاحظة متعلقة اجمالاً وإن كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات كما عرفت من المنقول عن الشريف سابقاً فكذا الفوقية ملاحظة المتعلق فيها وإن كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات

(قوله) والخصوص ، أي خصوص الفوقية بكونها فوقية الدار مثلاً إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي ولو قال المضاف إليه لكان أظهر إذ هيئة المركب مشتملة على المضاف والمضاف إليه وقد عرفت أن المضاف مستعمل في مفهومه السكلي كما في حيوان ناطق وعبارة الشريف والتزام الإضافة لا يقتضي عدم الاستقلال (قوله) كما أن الحيوان الخ ، فإن معناه ذات لها الحس والحركة بالإرادة لها النطق فهو مستعمل في معناه السكلي ﴿٣٠٢﴾ لافي المعنى الخاص أعني الإنسان إذ لو كان مستعملاً فيه لكان المعنى الحيوان

والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي كما أن الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفي بخلاف الحرف فإن معناه جزئي كما حققناه آنفاً ﴿مسئلة﴾ اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال الجمهور (الواو للجمع (١)) بين امرين فصاعداً إما في ثبوت نحو ضرب زيد

(١) أي للدلالة على اجتماع حكين في الخصوص نحو جاء زيد وذهب عمرو أو موصوفين في صفة معنوية نحو جاء زيد وعمرو أو صفتين في موصوف نحو قام وقعد زيداه من شرح المختصر

(قوله) والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي ، أقول الأولى من المضاف إليه أذهيت المركب الإضافي تشتمل على المضاف والمضاف إليه وقد تقرر أن المضاف مستعمل في معناه السكلي كما يفهم قوله كما أن الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه أي في الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة له النطق فهو مستعمل في معناه السكلي لافي معناه الخاص أعني الإنسان إذ لو كان مستعملاً فيه لكان معناه الحيوان الخاص مقيد بالنطق وبه يعلم أن كل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف إليه «وأعلم» أن ظاهر العبارة أن نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص كانت غير مستقلة وقد عرفت أن مجرد الخصوص لا يقتضي عدم الاستقلال وإنما المقتضي لعدم الاستقلال أن يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته أشار إلى هذا الحشى وهو حسن وقال عبارة الشريف والتزام الإضافة لا يقتضي عدم الاستقلال (قوله) من هيئة المركب الوصفي ، أقول عرفت ما فيه قريباً وإن الموصوف باق على معناه فالأولى أن يقول من الوصف بالناطق (قوله) فإن معناه جزئي كما حققنا آنفاً ، أقول لا يخفى أن كون معناه جزئياً لا يقتضي عدم الاستقلال فإن العلم بمعناه جزئي وهو مستقل وكذلك غيره فلو قال بخلاف الحرف فانه لا يستقل بالمفهومية ﴿مسئلة﴾ الواو للجمع ، أقول أعلم أنها جرت عادة أكثر المؤلفين في هذا الفن بأنهم يذكرون بعد بحث الحقيقة والمجاز بعضاً من حروف المعاني لبيان معناها الحقيقي من المجازي فمنهم من يقتصر على الواو كما هنا تبعاً لابن الحاجب ومنهم من يتوسع فيبعد منها ما يقارب العشرين مثل صاحب الفصول وجمع الجوامع ولا أدري ما الباعث على ذلك بخصوصه فإن الحقيقة والمجاز في الحروف كغيرها من الالفاظ تعرف بالعلامات التي سلفت ثم انه لاوجه للاقتصار على بعض الحروف دون بعض فحروف المعاني كلها تدخل في الاستدلال وتدخاها الحقيقة والمجاز وقال بعض شراح الجمع إنما تعرض يريد ابن السبكي لما يكثر الاحتياج إليه من الحروف في الاستدلال وتعقب بأن ذكره الاحتياج لا يقتضي تخصيصها إذ مجرد الاحتياج كاف في وجه الذكر

الخاص مقيد بالنطق وإذا تحققت فكل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف إليه (قوله) والتقييد بالناطق ، لو قال والخصوص يفهم الخ لكان أظهر وأوفق بما سبق (قوله) يفهم من هيئة المركب الخ ، الهيئة جامعة للموصوف والصفة وقد عرفت أن الموصوف باق على معناه فالأولى أن يقال من الوصف بالناطق (قوله) بخلاف الحرف فإن معناه جزئي ، المراد أن معناه غير مستقل بالمفهومية ولو قال كذلك لكان أولى لأن الجزئية لا تقتضي عدم الاستقلال إذ الجزئي قد يكون مستقلاً بالمفهومية كما سبق في الابتداء الخاص بالمعنى الأول من الاعتبارين «وأعلم» أن ظاهر العبارة أن نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة وقد عرفت أن مجرد الخصوص لا يقتضي عدم الاستقلال وإنما المقتضي لعدم الاستقلال أن يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته فينظر في جعل مدار الفرق هو الاستعمال في المعنى السكلي وعبارة السيد الحق والتمام الإضافة لا تقتضي عدم الاستقلال

ولعله يقال وجه التعرض لاستعمالها في مفهومها السكلي مع الإضافة أن المعنى عليه كما عرفت لا لأنها لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة (قوله) بخلاف الحرف فإن معناه غير مستقل ، يقال هذا قد فهم مما سبق فلو كان مراد المؤلف بقوله بخلاف الحرف الخ أن معناه غير مستقل بالمفهومية لما كان لافراد قوله وعن ذو وفوق ونحوها فائدة بل كأن قال يقول بأن ذو وفوق ونحوها ما مزيد شبه بالحرف فهل فارق غير ما ذكر في الأول فاجاب بالفرق المذكور ولا يلزم من قوله بخلاف الحرف فإن معناه جزئي أن كل جزئي غير مستقل بالمفهومية وهذا يكفي في الفرق فتأمل اهـ عن خط شيخه

واكرم عمرو فانها تقيد ثبوت مضمون الجملةين بخلاف ما اذا طرحت (١) فانه يحتمل الاضراب عن الاولى (٢) نص على ذلك الشيخ عبد الزاهر ، او في حكم كما في عطف المفردات ومافي حكمها من الجمل (٣) والمراد بالجمع (المطلق) (٤) عن التقييد بترتب او معية

(١) وفي نسخة ادراجت بتشديد الطاء اهـ (٢) ويحتمل ان المتكلم قصد أحدهما نص عليه الرضى اهـ من خط سيلان (*) أقول وايضا بالمعطف يتحقق الربط بين أجزاء الكلام وترتين اللفظ وقد يحصل به الوزن وقد يتوصل به الى انواع البديع اهـ ميرزا جازوالله أعلم (٣) التي لها محل من الاعراب فهي لا فائدة الجمع في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية والمسندية أو غير ذلك اهـ سعد (٤) في السراج المنير شرح الجامع الصغير ما لفظه وانما قال المطلق للجمع ولم يقل كان الحاجب للجمع المطلق لما قال في المعنى كغيره أنه غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق أي فلا يصدق على الجمع بقيد الترتيب أو بقيد عدمه كما في قولك جاءني زيد وعمرو بعده وجاء زيد وعمرو قبله يوضحه ما قاله الاسنوي في التهيد لا يصح التعبير بالجمع المطلق لان المطلق وهو الذي لم يقيد بشيء يدخل فيه صورة واحدة وهو قولنا مثلاً قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه التقييد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الاطلاق واما مطلق الجمع فمعناه أي جمع كان وحينئذ يدخل فيه الاربعة المذكورة انتهى وقد «اجيب» عن ذلك بان ذكر المطلق ليس للتقييد فكمن قيد هو بيان للاطلاق بحسب المعنى من غير ان يحمل اطلاقه قيداً فيه ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هي والانسان من حيث هو والموجود من حيث هو موجود ولا يريدون بذلك التقييد بل بيان الاطلاق فالجمع المطلق على هذا هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه وبقيد المعية ضرورة وجود الاعم في الأخص اذ الجمع لا يقيد أهم منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثاني الى آخر كلامه فضذه اهـ (*) وفي حاشية ابن أبي شريف ما حاصله ، انه لا فرق بين العبارتين فراجه اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد بتصرف يسير

(قوله) للجمع المطلق ، أقول هذه عبارة ابن الحاجب في مختصر الاصول والسكافية وعدل عنها ابن السبكي في الجمع فقال لمطلق الجمع قال المحلى عدل عن قول ابن الحاجب وغيره لانه قال في شرح المختصر ولو قال مطلق الجمع كان أسدلاً في الجمع المطلق من اهام تقييد الجمع بالاطلاق والعرض في التقييد وفرق واضح بين مطلق الحقيقة والحقيقة المطلقة والحقيقة بقيد والحقيقة بلا قيد انتهى معنى كلام ابن السبكي في شرحه على المختصر لابن الحاجب قال ابن أبي شريف وانما عزاه الشارح يريد المحلى الى المصنف كالمشهور من عهده تنبها على ما فيه من بحث فان كلام أخي المصنف الشيخ بهاء الدين في شرح مختصر ابن الحاجب ينازع فيه لانه قال الظاهر ان العبارتين يعنى الجمع المطلق ومطلق الجمع صحيحتان وان مرادها واحداً لان المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرح به غير واحد من علماء الاصول وغيرهم فالجمع المطلق حينئذ هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه ولا بقيد ، ضرورة وجود الاعم في الأخص والجمع لا يقيد أهم منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثاني ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع فان كان الجمع المطلق يقتضى تقييد الجمع بقولنا مطلق الجمع كذلك فان التقييد بالصفة والاضافة سواء فكيف يتعقل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق وانما جاء الالتباس من توهم ان الشيء المطلق هو الحقيقة بقيد لا ، وليس كذلك بل هو الحقيقة لا بقيد انتهى (قوله) المطلق عن التقييد بترتب أو معية ، أقول أي ولا عدمها فيكون الواو متواطياً بين الترتيب والمعية وغيرهما الا انه يشكل فان من معانيها المعية فهي مشتركة فلا يصح الحكم بانها ليست المعية

(قوله) فانه يحتمل الاضراب عن الاولى ، أي عن الجملة الاولى الى الثانية وبهذا يندفع ما أورده السيد المحقق من أن الاجتماع مفهوم من ثبوتها في الواقع المقوم منهما فلا حاجة الى الواو «وأجاب» باجوبة ثلاثة أحدها ما ذكره المؤلف عليه السلام عن عبد القاهر «ثانيها» انما ذكرتم انما هو بالدلالة العقلية وقد لا يكتفي بها في تأدية المعاني بالالفاظ كما في قولك أكل زيد الخبز فان الدلالة العقلية على فاعلية زيد ومفعولية الخبز لا يكتفي بها بل يجري الاعراب عليهما «ثالثها» أنه ربما لم تكن الدلالة العقلية مقصودة بخلاف ما اذا ذكر المعطف فيتعين ان الاجتماع في الثبوت مقصود (قوله) ومافي حكمها ، يعنى من الجمل وهي التي لها محل من الاعراب

(قوله) أي عدم الاجتماع في زمان ، بل يكونان في زمانين مع تأخر مادلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب هنا اذ عكسه لم يقل به أحد ولا يذهب اليه الوهم أيضاً ﴿ ٣٠٤ ﴾ كما ذكره الشريف (قوله) ومطلق الترتيب ، انما قال مطلق الترتيب

(فلا يجب الاجتماع في زمان) وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز (ولا) يجب (عدمه) أي عدم الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منها ، وروى عن أبي طالب والشافعي والفراء وعلب وابي عبيدة انها للترتيب (١) فتدل على تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز (٢) ، وقال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو في الشرع توجب الترتيب (٣) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية ، احتج الجمهور ، لا بقوله (لاجتماع أئمة العربية) قال ابو علي الفارسي (٤) انه مجمع عليه وذكره سييويه (٥) قيل في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعاً (و) ثانياً بقوله (لا امتناع الترتيب في تقابل (٦)

(١) وحكاها في شرح ألفية ابن مالك وحاشيته عن قطرب والربيعي والكسائي وابن درستويه اه وفي شرح القاضى زيد انها للترتيب لغة وشرعا واحتج لذلك بوجود ذكرها في الوضوء اه (٢) كما نقل عن مالك ونسب الي أبي يوسف ومحمد اه تاريخ (٣) قال الشيخ عبد الرؤف المناوى من نسب الى الشافعي انه يقول بافادة الواو للترتيب فقد وهم اه من شرح منظومة محمد بن علان (٤) وعبارة الاضحيان في شرح المنهاج للبيضاوى قال أبو علي الفارسي أجمع نخاة البصرة والكوفة على ان الواو العاطفة للجمع المطلق وذكر سييويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه أنها للجمع المطلق اه (٥) أي كونها للجمع المطلق لا الاجتماع اه (٦) بالباء التحنانية اه فصول بدايع وفي بعض النسخ بهما أي بالتاء والباء اه

(قوله) وروى عن أبي طالب والشافعي ، أقول هكذا نسبه الى الشافعي ابن الخباز النحوى وقال في شرح الحلى للمختصر ان الترتيب معناها عند الشافعي مطلقاً وأنكر ابن السمعاني نسبة ذلك الى الشافعي وأنكره ابو منصور وقال لم يثبت عنه من وجه من الوجوه فقد اصاب المصنف بتعريض النسبة اليه وان كان قد جزم بها في الفصول وكان الاولى ان يجزم بنسبة ذلك هنا الى المؤيد لما نقله عنه من تصريحه به لنفسه في شرح التجريد (قوله) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر ، أقول الذي في كتب الشافعية الاستدلال لتقديم الصلوة على الاضحية بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان اول ما يبدأ به في يومنا هذا ان نصلي ثم نرجع فنحرق فن فعل ذلك فقد اصاب سنتنا ومن ذبح قبل ذلك فأتانا هو لحم قدمه لاهله فهذا دليلهم على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية (قوله) لاجتماع أئمة العربية ، أقول في الفصول أنه يقول الفراء وعلب وأبو عبيدة أنها للترتيب وهؤلاء من أئمة اللغة فإين الاجتماع وبه يعلم المجازفة في قول أبي علي اتفق الاثنيون البصريون والكوفيون على أنها للجمع المطلق من غير ترتيب هكذا نقل حكاية الاتفاق عنه الحلى في شرح مختصر ابن الحاجب

(قوله) أي عدم الاجتماع في زمان ، بل يكونان في زمانين مع تأخر مادلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب هنا اذ عكسه لم يقل به أحد ولا يذهب اليه الوهم أيضاً (قوله) ومطلق الترتيب ، انما قال مطلق الترتيب (فلا يجب الاجتماع في زمان) وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز (ولا) يجب (عدمه) أي عدم الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منها ، وروى عن أبي طالب والشافعي والفراء وعلب وابي عبيدة انها للترتيب (١) فتدل على تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز (٢) ، وقال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو في الشرع توجب الترتيب (٣) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية ، احتج الجمهور ، لا بقوله (لاجتماع أئمة العربية) قال ابو علي الفارسي (٤) انه مجمع عليه وذكره سييويه (٥) قيل في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعاً (و) ثانياً بقوله (لا امتناع الترتيب في تقابل (٦)

الترتيب فأورد هذه العبارة ليشمل هذا القسم أيضاً (قوله) من غير تعرض في الذكر الخ ، ولا يلزم من عدم التعرض في الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلاً عن التعرض لأحد قسميه ولا العكس لأن عدم التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه (قوله) ولا امتناع الترتيب الخ وقوله وجاء زيد وعمره قبله الخ ، هذا مما ذكره ابن الحاجب للمذهب المختار وزيفه بما ذكره المؤلف

(قوله) اذ عكسه لم يقل به أحد ، ينظر في هذا فان الشريف قال به في التولية الثانية فتأمل اه ح (قوله) انما قال مطلق الترتيب ، عبارة الشريف في حاشية على الحاشية وانما قال مطلق الترتيب لأن ضمير بينهما لو كان راجعاً الى مادخلت الخ ماها هنا اه ح

المعية والترتيب المذكورين كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن يدل الواو على تقدم

(قوله) في مفهومه الاضافة ،
لكونه من النسب المتكررة أي
من الامور التي لاتعقل الا بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس
الى الاولى (قوله) غايته ان يقال ،
يعني لو ادعي ان الواو في تقابل زيد
وعمره وفي جاءني زيد وعمره قبله
ليست للترتيب مجازاً فغاية ما يقال
من قبل الجمهور المجاز خلاف
الأصل لكن نقول في جوابه
يجب المصير اليه الخ فهذا الجواب
من قبل القائل بالترتيب فقول
المؤلف بعده وما سيذكره من
الأدلة يدل على الترتيب غير مطابق
للمراد ولذا وجدنا هنا بخط المؤلف
عليه السلام يعاد النظر فلو قال
المؤلف كما في شرح المختصر
وما سيذكره من الأدلة للترتيب
فدل على أنه مجاز في غير الترتيب
لثلا يلزم الاشتراك لظهور المقصود
وظابق السياق (قوله) من الأدلة ،
يعني الدالة على الترتيب (قوله)
واجب ، هذا الجواب ذكره في
شرح المختصر دفعاً لتزييف ابن
الحاجب لأدلة المذهب المختار
(قوله) بان هذه ، أي ما سيذكره
من الأدلة للمخالف معارضة
للدليلين المذكورين وما امتناع
الترتيب في تقابل زيد وعمره
زيد وعمره قبله الخ والمعارضة
لا تقتضي بطلان الدليل المذكور
بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه

زيد وعمره) مع صحته بالاتفاق (١) وذلك لانه لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في
مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقابل زيد ثم عمرو (٢) اتفاقاً (و) ثالثاً
بامتناع الترتيب ايضاً في (جاء زيد وعمره قبله) مع الاتفاق على صحته (٣) وذلك
لان الواو تدل على مجيء عمرو بعد زيد ، وقيله على مجيئه قبله فيتناقض « واعترض »
الدليلان (٤) بان غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها
حقيقة فيه غايته ان يقال ان المجاز خلاف الاصل (٥) فنقول لكن يجب المصير اليه اذا
دل الدليل عليه (٦) وما سيذكره (٧) من الأدلة يدل على الترتيب « واجب » بان
هذه معارضة (٨) وهي لاتنفي صحة الدليل « نعم » لو تم دليلهم (٩) توقف دليلنا
للتعارض فوجب الترجيح بينهما وانه لا يتم كما ستري فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز
لأجله (و) « احتج » القائلون بان الواو تفيد الترتيب اما اولاً فبأنه وقع (فهم الترتيب
من قوله تعالى اركعوا واسجدوا) فكان السجود بعد الركوع ولولاه (١٠) لجاز الامر ان
« قلنا » فهمه بما ذكرتم (منوع) ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه الصلوة

(١) وايضاً لو كانت للترتيب لم محظورات منها أن يتناقض قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً
وقولوا حطة » مع الآية الاخرى وهي قوله تعالى « وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً »
والقصة واحدة والتناقض في قوله تعالى محال اه شيخ لطف الله رحمه الله (*) أي صحة
هذا التركيب وقوله المقتضية للمعية أي التي هي غير الترتيب اه (٢) اذ لا ترتيب في تقابلها اه
(٣) قال صاحب فصول البدايع ولذا امتنع فعمره وان يكون وعمره بعده تكريراً وقيله
تناقضاً للمعية معه تكريراً وكلاهما تناقضاً اه (٤) في حاشية ما لفظه وهما الاول والاخران
وجعلهما دليلاً لكونهما من واحد اه (٥) أي كونها في غير ترتيب مجاز اه
(٦) وهو في الاول لزوم الاشتراك في الثاني والثالث القرائن اذ يتنوع حمله معها على الحقيقة
فيلزم المجاز وهذا على فرض صحة دليل الترتيب اه (٧) يعاد النظر ان شاء الله اه من خط
المؤلف رحمه الله (٨) وهي لاتصح كما ستعرف فلا يصح دعوى المجاز نعم لو صحت المعارضة
بالادلة المذكورة لكان دعوى المجاز معارضة اخرى اه شرح مختصر للجلال (٩) يعني الآتي
توقف دليلنا أي المار وقوله فلا يرتكب المجاز لأجله يعني على فرض تمامه اه (١٠) أي فهم
الترتيب اه

(قوله) مع صحته بالاتفاق ، أقول ولا يخفى ان التراجع في معناها الوضعي والاستعمال لغير
الترتيب لا يدل على الوضع لانه مجاز (قوله) فيتناقض ، هذا أيضاً كالاول ، اذ قولنا قبله دل
على أنه لو لم يقيد بالقبلية لزم سبق الاول والتبادر علامة الحقيقة فهو في هذه الصورة
مجاز أيضاً

فلا تبطل به أدلتنا المذكورة (قوله) نعم لو تم دليلهم ، يعني الآتي توقف دليلنا يعني السابق

والسلام صلوا كما رأيتموني أصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يظن دليلاً كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم دلالة عليه عدم الدليل عليه مطلقاً لجواز ان يكون هناك أدلة كثيرة فلا يصح قولكم لولاه جاز الأمران (و) اما ثانياً فبأنه (فهم) الترتيب (في) قوله تعالى (ان الصفا والروة من شعائر الله) من الواو وذلك لانها لما نزلت الآية الكريمة قال ﷺ ابدؤا بما بدأ الله به اخرجته الدار قطنى في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك «والجواب» انه لنا لعلينا (١) فان الترتيب مستفاد (من) قوله عليه السلام ابدؤا (٢) بما بدأ الله به ولو كانت للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدؤا فلما سألوا علمنا انها ليست للترتيب

(١) وذلك لان الحكم في الآية هو كونها من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدها على الآخر في ذلك «فان قلت» من أين ثبت أصل وجوب السعي «قلت» من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين يعبدونهما اه تلويح (٢) في شرح المختصر للسبكي مالم يظهركذا وجد بخط المصنف بضمير الجمع للمخاطب وهو لفظ رواية النسائي ولفظ مسلم رواية ابدؤا بضمير المتكلم اه

(قوله) لجواز استفادته من غيره، أقول لا يحق أن الدعوى في الواو وانها للجمع المطلق وانه لا يجب الاجتماع في زمان ولا يجب عدمه ويستفاد منه أنه يجوز وقوعها للترتيب في الجملة، قال الزركشي في شرح الجمع ان الواو لمطلق الجمع أى لا تدل على ترتيب ولا معية ألا ترى أنك اذا قلت قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان قيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام أولاً وكون التأخر قام أولاً انتهى فاذا الآية مستعملة في أحد الاحتمالات فلا وجه لقوله ممنوع بل يقال نعم أفادت هنا الترتيب الذي هو أحد المحتملات ولا يلزم أن لا يكون الا له (قوله) فلم يشكوا فيه فلم يسألوا، أقول لم نجد في الروايات ان الصحابة شكوا في البداية بالصفاء أو المروة ولا سألوا بل الذي في رواية جابر المطولة في صفة حجه صلى الله عليه وآله وسلم التي أخرجها مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما دنا من الصفا والمروة قرأ «ان الصفا والمروة من شعائر الله» ابدؤا بما بدأ الله به فرقى الصفا الحديث، بل قوله بما بدأ الله به دليل على أنه لا يبدأ ذكر الآيات بما يبدأ به فعلاً وانه الاصل في البداية وقد قال سيبويه ان العرب تقدم ما هم به أهم وبشأنه أغنى فالأصل في المقدم ذكر آية أنه مقدم وقوعاً ولا يخرج عن هذا الأصل الا لنكتة يستدعيها المقام وعلى هذا جرى أئمة التفسير في استخراج النكتات بين المتعاقبات بالواو فالأصل هذا لا يخرج عنه الا بدليل والدليل هو الدال على أنه مجاز فيما عدى ذلك الأصل وهذا معروف من المحاورات فانه اذا قال السيد لعبد هات طعاماً وشرباً فقدم العبد الشراب بعد غير ممتثل

(قوله) من موافقة الحكم، وهو الترتيب (قوله) لما يظن دليلاً كالآية، يعنى يزعم المخالف زاد المؤلف هذا ليندفع ما ذكره اورده الشريف على عبارة شرح المختصر لانه لما قال اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالة عليه عدم الدليل مطلقاً اورده الشريف عليه ما حاصله انه لا مدخل للأمر الاول في هذا المقام الا أن يحمل على التشبيه أي كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لا يلزم من عدم دلالة الخ أو يراد من موافقة الحكم للدليل على زعمكم قال وهذا بعيد انتهى (قوله) كونه، أي الحكم (قوله) استفادته، أي الحكم و (قوله) عليه، أي على الحكم

(قوله) وهذا بعيد، عبارة سيد المحققين في الحاشية ولو اريد أنه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلاً للدليل كالآية الكريمة على زعمكم كونه دليلاً لم يكن بعيداً فينظر في نقل المحشي وفي بعض النسخ لكان بعيداً فينظر اه عن خط شيخه وغيره

(و) اما ثالثاً فيما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله ﷺ فقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال ﷺ بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقالوا (انكاره ﷺ) لقول الاعرابي (ومن عصاهما ملقماً (١)) له بقوله قل (ومن عصى الله) ورسوله (٢) يدل على ان الواو للترتيب واللام يكن بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى « والجواب » لانسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن مثله فرد عليه (ترك التعظيم) الذي كان يحصل بالافراد (بالقرآن) ويدل عليه ان معصيتهما (٣) لا ترتيب فيها

البحث الثالث

(في الاحكام) وهو اربعة فصول « الاول » فيما يتعلق بمباحث الحاكم « والثاني » فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب وحظر وغيرها « والثالث » فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف « والرابع » فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني المكلف

(قوله) بالقرآن ، بكسر القاف
وفتح الراء متعلق بترك لا بالتعظيم
(قوله) لا ترتيب فيها ، اذ معصية
أحدهما معصية الآخر لان كلا أمر
بطاعة الآخر فمعصيته معصية لها

(١) فدل نهيهم عن الجمع بلفظ التثنية وأمره بالعطف ان غرضه الترتيب وان العاطف دال عليه اه جلال (*) في شرح السبكي كذا بخط المصنف ولفظ الحديث ومن يعصها اه (٢) كذا بخط المصنف واللفظ يعص الله ورسوله رواه مسلم اه شرح مختصر للسبكي (٣) ثم لا يخفى ان المصنف وقع فيما أنكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم على القائل بقوله معصيتهما اه من شرح الجلال وفي شرح السبكي « فان قلت » كيف قال المصنف معصيتهما عقب سماعه اللوم على الجمع بين الله ورسوله في ضمير واحد « قلت » لوم الخطيب انما كان لأن مقامه وهو العظة والخطابة يقتضي التوسيع في الكلام فكان تناسب فيه الافراد تعظيماً ولا كذلك اما كن الاختصار فمختصر ابن الحاجب وفي القرآن ان الله وملائكته يصلون وفي الحديث ثلاث من كن فيه وجد خلوة الايمان من كان الله ورسوله أحب اليه مما سواهما اه

(قوله) ان معصيتهما لا ترتيب فيها ، أقول وقع الشارح فيما وقع فيه الاعرابي من العبارة المنهي عنها « نعم » وقعت هذه العبارة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فجمع بين ضميره وضمير ربه وكنت أجبت عن سؤال أنه كيف ذمه صلى الله عليه وآله وسلم بهذه العبارة وجاء صلى الله عليه وآله وسلم بها وحاصل الجواب ان النهي عما كان في نحو الخطبة اذ مقامها يقتضي ايضاح العبارات وعدم الالتاز فيها ، وبأنه أوم جمع ضمير تعالى مع ضمير غيره اساءة الأدب في حقه تعالى والتسوية بين ذي الضميرين فذم صلى الله عليه وآله وسلم فاعله والذي وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم يحتمل أنه في غير الخطبة وانه إجازة لم يرقه بجلال مقام ربه فجمع ضميره مع ضمير ربه لانه أعرف العارفين بجلال ربه فلا توهم عبارته ذلك وبانه يحتمل أن النهي للتنزيه فأتى صلى الله عليه وآله وسلم بعبارته لبيان الجواز

(قوله) أو تنزيهاً، مقتضى عبارة المؤلف عليه السلام ادراج المكروه في القبيح عند الاشاعة واتفاقهم على ذلك وهو كما في شرح المواقف فان المؤلف اعتمده في هذه المسئلة في تحرير محل النزاع وفي نقل أدلة الفريقين لتعرف صحة مذهب اليه العدلية اذ باطل ما حرره المحققون من المخالفين تظهر قوة مقالة أهل الحق وقد اطلق القبيح على المكروه البضاوي وصاحب الجمع واختره شارحه حيث قال في اطلاق القبيح على المكروه نظر « قال » ولم أره لغيره وغايته أنه أخذه من اطلاقهم النهي عليه ثم حكى عن الامام الجويني أن المكروه ليس قبيحاً ولا حسناً قال لأن القبيح ما يندم عليه والحسن ما يسوغ الثناء عليه . قال السبكي ولم أر أحداً خالف امام الحرمين فيما قال وما ذكره الجويني هو موافق لما سيأتى في تحرير محل النزاع فإن المكروه واسطة على المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح الآتية وهو تعاق المذح والثواب والذم والعقاب وغير داخل في المعنيين الأولين أعنى صحة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرة وقولهم فيما يأتى وما لم يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما إشارة الى ذلك « فان قيل » قد ذكروا هاهنا أن مناهي عنه فهو القبيح الشامل للمكروه وان ما لم يندم عليه هو الحسن الشامل للمباح وسيأتى ان الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة لا يشمل شيء منها المكروه والمباح فيكون الشامل لما أعنى مناهي عنه وما لم يندم عليه معنى رابعاً شاملاً للحسن والقبح وقد أشار الشريف الى هذا الاراد ﴿ ٣٠٨ ﴾ لكنه « أجاب » بأن مناهي عنه وما لم يندم عليه داخلان في قول ابن الحاجب

﴿ فصل ﴾ (الحاكم الشرع اتفاقاً) بين المعتزلة والاشعرية ، قالت

الاشاعة فانها نهى عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً فهو قبيح وما لم يندم عليه الشرع فهو حسن كالواجب والندوب والمباح عند أكثرهم وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بالحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي يختلف فيه

(قوله) الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والاشعرية ، أقول يأتى له ان الشرع عند المعتزلة كاشف قسميته كما فيها تسامح على أنه قد اورد عليه ان ما لم يندم عليه ضرورة قبحه أو حسنه فانه لا يكشف فيها لاستقلال العقل بادراكه (قوله) وما لم يندم عليه الشرع فهو حسن ، أقول ومثل معناه في الحاشية نقلاً عن شرح الجمع حيث قال بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم يندم عليه لكن لم نجده في شرح الزركشى ولا المحلى وعبارة ابن الحاجب قاضية بانهم يقولون انما يحسن الفعل للامر به والتدب اليه وانما يقبح بالنهي عنه قال ابن الحاجب « ثانياً » ما أمرنا بالثناء عليه فالعلة، الامر بالثناء عليه وباعتباره لا حرج فيه وعلى كلام المصنف العلة كونه لا نهى له تعالى عن الفعل (قوله) وأما فعل البهائم الخ ، أقول أن كان

مالاً حرج فيه ومافيه حرج وهو مبنى على ان المكروه من الحسن اذ الحرج استحقاق الدم فلا يجزى جوابه هاهنا لعدم صدق شيء من المعاني الثلاثة الآتية على ما يشمل المكروه والمباح بمعنى مناهي عنه وما لم يندم عليه فينظر في الجواب « واعلم » ان ادخال المكروه في الحسن موافق لما ذكره أصحابنا فان المكروه عندهم من الحسن بالمعنى الأعم كما ذلك معروف والله أعلم

(قوله) وما لم يندم عليه ، هذا صادق على ما لم يأمر به الشارع ولم يأذن فيه فيأثم الاشاعة ان يكون حسنه بالعقل (قوله) عند أكثرهم ، قيل للمباح فقط كما هو صريح عبارة شرح المواقف (قوله) وأما فعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق ، وأشار بهذه العبارة الى ضعف هذا القول وذلك لأن من عرف الحسن بما لم يندم عليه كان فعل البهائم عنده من الحسن بل صرح في شرح الجمع بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم يندم عليه وسواء كان غير المكلف صبياً أو بهيمة ساهياً أو نائماً فلم يفصل بين فعل البهائم وفعل الصبي على هذا التعريف كما فعل المؤلف حيث فرق بين فعل الصبي وفعل البهيمة فجعل فعل الصبي مختلفاً فيه ولعله يقال أن المؤلف لم يجعل الاختلاف مبنياً على هذا التعريف فقط بل بناء على الاختلاف في تعريف الحسن فن عرفه بما لم يندم عليه جملة من الحسن ومن عرفه بما أمرنا بالثناء عليه لم يجعله منه والله أعلم

(قوله) وملائمة الغرض ومنافرة ، ونعني بالغرض مالا لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار اه من شرح البديع للاصفهاني اه ح (قوله) وما لم يتعلق به شيء منهما ، عبارة الهداية وما لا يتعلق بشيء منهما والمذكورة هنا عبارة التجريد وهو أي كون المذكور غير عبارة الهداية ظاهر قول المحشي وقولهم اه ح (قوله) كما ذلك معروف ، في شرح النجري لاقتلاذ ما نلفظ مسئلة في الحسن وله معنيان خاص وهو ما فعله أولى من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام وهو ما ليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وهذا المعنى الأخير هو المراد حيث اطلق في هذا المتن اه

(قوله) واقتصروا على هذا ، أي على أن الحاكم هو الشرع ولذا عطف عليه قوله وقالوا الخ كالتفسير له (قوله) طائفة إلى أمر حقيقي أي وصف للذات متحقق من غير جعل الشارع بل الحسن والقبح عندهم يجعل الشارع فما أمر به كن حسناً وما نهى عنه كان قبيحاً ولذا قال المؤلف عليه السلام حاصل في العقل الخ تفسيراً لذلك (قوله) يكشف عنه الشرع هكذا عبارة أكثرهم في تفسيرهم لكلام المعتزلة لكن الكشف لا يناسب ما يدرك حسنه أو قبحه ضرورة أو نظراً فانه لا كشف فيهما لاستقلال العقل بأدراكهما كما لا ينبغي فلو قيل يوافق الشرع أو يكشف عنه لكان أولى (قوله) كما في النسخ ، يعني على مذهب العدلية لكن هذا انما يلزم من قال منهم بأن الحسن والقبح عائدان إلى الذات أو وصف ملازم للذات اذ ما كان ٣٠٩ كذلك لا يمكن تغييره بالنظر إلى الاوقات

والاحوال والاشخاص فيلزم على القول بذلك عدم قبوله للنسخ وأما على مذهب الجبائية القائلين بأن الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه يصح فيهما التغير والاختلاف باختلاف الاوقات والاحوال والاشخاص فيصح فيهما النسخ على مذهبهم وقد صرح بما ذكرنا في الجواهر ويحتمل أن يريد كما في النسخ عند الاشاعة بناء على جواز النسخ عندهم قبل إمكان الفعل فيكون القبيح حسناً والحسن قبيحاً وعلى هذا فيكون قول المؤلف عليه السلام كما في النسخ ليس استدلالاً بما يثبته العدلية بل مجرد توضيح لمقاة الأشعرية والله أعلم

(قوله) أي وصف للذات ، لعله يريد مثلاً والا فالأمر أعم من ذلك كما ستعرف أرح عن خط شيخه (قوله) فلو قيل يوافق الشرع ، كالذي يدرك ضرورة أو نظراً وقوله أو يكشف عنه كالذي

واقتصروا على هذا وقالوا الحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائد إلى أمر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المنبئ له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية نجس ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ (١) قال القاضي اسحق في الاحتراس عن نار التبراس متعباً لذلك قلنا ماذا أردت به هل تريد جواز النسخ لما استقلت العقول بأدراكه من القضايا الصرفة كوجوب معرفة الله تعالى وشكر المزمع فذلك مما لا يجوز نسخه عندنا أصلاً لأن الشرع لا يبيح بخلاف ما يقتضيه العقل الصرف والا لعاد على موضوعه بالنقض ولمثل هذا منع المعتزلة وسائر العدلية نسخ جميع التكليف وتبعضهم على ذلك الامام الغزالي وقد اعترف جمهور من الاشاعرة بأنه يمتنع نسخ الخبر قال الاسيوطي في الاتقان واذا عرفت ذلك عرفت فساد وضع من ادخل في كتب النسخ تقريراً على الرسم الذي ذكره كما هو الظاهر كان فعل البهائم وفعل الصبي سواء في عدم الانصاف بالقبح اذ لا نهى وفي الانصاف بالحسن لعدم النهي اذ مالم ينه عنه فهو حسن ولكن هنا بحث وهو أن هذا الرسم الذي ذكره الاشعرية هو محل الخلاف ويأتي له قريباً أن محل التراجع بينهم وبين المعتزلة ان الحسن مالم ينهى به المدح والثواب والقبيح مالم يعلق به الذم والعقاب فهم يقولون الحسن والقبيح بهذا المعنى شرعي والمعتزلة يقولون هو عقلي ، هذا الذي يأتي له ، واذا عرفت هذا فلا يصح قوله هنا ان الاشعرية تقول منتهى عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً قبيحاً لأن النهي عنه تنزيهاً لا يتعلق به الذم والعقاب وقد جعله معنى المتنازع فيه ولا يصح أيضاً قوله هنا ان الحسن مالم ينه عنه الشرع لصدقه على المباح وعدم صدق الحسن بالمعنى المتنازع فيه عليه اذ لا يتعلق به المدح والثواب ثم لا ينبغي أن فعل البهائم والصبي لا يدخل في حد الحسن بذلك المعنى ولا في حد القبيح اذ المراد بالحسن والقبيح حق المكلف اذ هو الذي يستحق الانابة والمدح أو الذم والعقاب ولا يقال أنه أراد الشارع هنا رسم الحسن والقبيح للأعم من محل التراجع هو ما يطلقان عليه من المعاني الثلاثة الآتية لأننا نقول لا يصح لأن صفة الكمال والتقصان وملائمة الغرض ومخالفته لا يلاحظ فيها نهى الشارع ولا عدم نهيه فما اراد به الا محل التراجع ولذا يأتي له ان العدلية يخالفونهم في ذلك كله فكلامه لا يخلوا عن النظر

لا يدرك لضرورة ولا نظراً كما سيأتي في صوم آخر يوم من رمضان أرح وفي حاشية على هذا البحث يكون الكشف في الاولين كالتنبيه واضهار الدفين اه سيدي عبد الله الوزير (قوله) اذ ما كان كذلك لا يمكن تغييره الخ ، وفي الاحتراس مانعه ولنورد ما اورده ابن القيم في دفع هذا الذي قد يتوهم انه اشكال فالتدجال رحمة الله وصاله ، وفعل فعل النصال ، حيث قال كما قلناه عنه بعض أهل الافضال ، بأن هذا الاستدلال من أفسد المسالك لوجوه « أحدها » ان كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة من صفاته لم نعلم بذلك انه يقوم بحقيقته لا ينفك عنها بحال مثل كونه عرضاً وكونه مفتقراً إلى محل يقوم به وكون الحرة والسودا ولونا ومن ههنا غلط علينا المنازعون لنا في هذه المسئلة والزمونا ما لا يلزمنا وانما نعلم بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة ، انه في نفسه منشأ المصلحة او المفسدة ، وترتيبها عليه كترتب الري على الشرب والشيح على الاكل وترتب منافع الاغذية والادوية ومضارها ،

كثيراً من آيات الاخبار والوعد والوعيد انتهى ولا يخفك ان النسخ من نسخ الخبر من قبيل النسخ من نسخ وجوب الفكر للنعم وهو من قبيل النسخ جميع التكليف أى ان مرجع السكل من نسخ ما استقل العقل بادراكه من القضايا البتوتة وقد أشار القاضي الماوردي صاحب الحاوي الى هذا وصرح به في أدب الدنيا والدين وقال الامام الرازي في المطالب العالية في الحكمة في نسخ الشرايع ما يكفي في ابطال ما ذكره المعترض الا ان يقول أنه ميل من الرازي الى الاعتزال حيث قال الشرايع منها ما يعلم نفعه بالعقل معاشاً ومعاداً فهذا يتنوع طرو النسخ عليه كعرفة الله وطاعته أبداً ويجماع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله تعالى، ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها الا من السمع وهذا يمكن طرو نسخة وتبديله، وحكمة نسخة ان الاعمال البدنية اذا واضب عليها الخلق عن السلف صارت كالعادة وظن أنها مطلوبة لذاتها فيمتنع الوصول لما هو المقصود من الاعمال الراجعة الى معرفة الله وتعجيد بخلاف ما اذا تفرقت تلك الطرائق وعلم أن المقصود من الاعمال إنما هو رعاية احوال القلب والروح في المعرفة والمحبة فان الاوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر الى تطهير السرائر انتهى باللفظ الذي نقله ابن حجر في شرح الهزمية، فثالثك أيها المعترض غير مطابق للحال او تريد النسخ لما لا يكون من القضايا الصرفة كما هو الواقع فذلك جائز ولا ينافي الحسن والقبح عقلاً ألا ترى ان الامام الرازي ابدى بعض الحكمة فيه كما مر وانما قلنا انه لا ينافي الحسن والقبح عقلاً لاننا لا نزيد أن مطلق الفعل يوصف بالحسن والقبح عقلاً بل لابد من اعتبار القيود التي معها يحكم العقل بالحسن والقبح وهذا معنى ما يقال لافرق بين مذهبي البصرية والبغدادية من اصحابنا لأن البغدادية نظروا الى ذات المجموع من القيد والمقيد فقالوا ذاتي والبصرية نظروا الى القيود على حدة فقالوا لوجوه صيرته حسناً أو قبيحاً فالنسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة جائز في الحكمة غير مناف لشئ من المذهبين لجواز انعدام ما يتامه صار الفعل حسناً أو قبيحاً من القيود المعتبرة التي لا تتم الملة التامة للحسن والقبح الا بها فاحفظ، فانه قد غلط فيه حتى المؤلف رحمه الله يرمي الامام القاسم عليه السلام كما ستقف عليه في كتاب العدل ومنشأ غلطهم عدم تيقظهم لمعنى الدائي في كلام البغدادية وسيأتى له مزيد توضيح، وقد قال الامام الرازي في حدة النسخ بانه اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحكم الأول، قال العضد ومعه ان الحكم الأول كان دائماً في علم الله ومشروطاً بشرط لا يعلم الا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فيقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذاك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولاً دالاً عليه فذلك هو النسخ انتهى كما في شرح المختصر الحاجي بلفظه، وقد سبق ان المعتزلة لا يدعون ادراك عقولهم لاكثر الاحكام فضلاً عن وجوها واعتباراتها واعترف سعد الدين وغيره بذلك فالمثال المذكور منحرف عن نقطة المنازعة، على أن بيان انتهاء الحكم العقلي ليس بنسخ بالاتفاق فتسميته بنسخ خطأ فلا تستقيم ارادة الحكم العقلي بل نقول ان النسخ والتحصيل من باب واحد ولهذا لم يفرق بينهما بعض العلماء وستعرف ان شاء الله تعالى امتناع التخصيص في الاحكام العقلية باعتراف الدواني وذلك مما لا يتصور

فحسن الفعل وقبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً أو قبيحاً ضاراً وكذلك الغذاء واللباس والمسكن والجماع والاستفرغ والنوم والريضة وغيرها فان ترتب آثارها عليها ترتب المعلومات والمسببات على عللها واسبابها ومع ذلك فانها تختلف باختلاف الازمان والاحوال والاماكن والمحل والقابل ووجود المعارض فتختلف الشبع والري عن اللحم والخبز والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا يخرجها عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال لو كان ذلك لذاته لا يتخلف لان ما كان لذاته لا يتخلف وكذا تختلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر والبرد في وقت تزايد العلة لا يخرجها عن كونه نافعاً في ذاته وكذا تختلف الانتفاع باللباس في زمن الحر لا يدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً فهذه قوى الاغذية والدوية واللباس ومنافع الجماع والنوم تتخلف عنها آثارها زماناً ومكاناً وحالاً وبحسب القبول والاستعداد فتكون نافعة حسنة في زمان دون زمان ومكان دون مكان وحال دون حال وفي حق طائفة وشخص دون غيرهم ولم يخرجها ذلك عن كونها مقتضية

لآثارها بشرها وصفاتها، وهكذا وأمر الرب تبارك وتعالى وشراعه سواء، كما يكون الامر منشأ لمصلحة ونافعاً للمأمور في وقت دون وقت فيأمر به تعالى في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون تناوله مفسدة، بل أحكم الحاكمين الذي بهت العيون حكمته أولى براءة مصالح عباده ومفاسدهم في الاوقات والاحوال والاماكن والاشخاص وهل وضعت الشرائع الاعلى هذا وان خفي وجه المصلحة والمفسدة على أكثر الناس انتهى المراد نقله من الاحتراس للقاضي اسحق رحمه الله ح

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (و) العدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون (العقل) حاكم بهما ايضاً وهما عائدان الى امر حقيق اما بالذات (١) اوصف ملازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرح كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الزمان او الاشخاص او لاحوال كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه، ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع «فتقول وبالله التوفيق» الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة فيه خلاف كما سنحقة في موضع يليق به ان شاء الله وايضاً قد تقرر مراعاة المصالح في الاحكام الشرعية وجوباً في الحكمة عند اصحابنا وتفضلاً عند غيرهم أي لاتفاق انه تفضل من الله لأنهم يريدون ان الله تعالى جعل ذلك للتفضل اذ لا غرض له في أفعاله تعالى ولا في أحكامه كما سبقت الإشارة اليه في صدر الكتاب انما هي كالاتفاقية بل اتفاقية وكلامه في غاية الاشكال والمراد هنا ليس الا بيان انه لو ثبت النسخ عندنا وعند من يثبت الحكمة منهم لم يثبت الابد وجوبه في الحكمة واذا وجب فيها لم يجوز من الحكم المختار تركه فضلاً عن أن يكون منافياً للحكمة كما حوله المعترض فان الحكم المنسوخ الذي كان حسناً مثلاً ليس في الحقيقة هو الحكم الثابت بعد النسخ فلم يتوارد الحسن والقبح على محل واحد حتى يلزم انتفاء الحسن أو القبح العقليين وهذا ليس مغموراً فانه قد جرى ذكره حتى في الاشعار قال البوصيري، ولحكم من الزمان انتهاء، ولحكم من الزمان ابتداء، وستقف على تحقيقه في مسألة القرآن اه المراد نقله منه ثم ذكر القاضي في أواخر هذا البحث بحثاً يتضمن الاراد على صحة النسخ في مذهب المجرة الثافين للحسن والقبح عقلاً اه (١) عندنا وألهم وقوله أو وصف ملازم هو قول بعض الأوائل وقوله أو وجوه واعتبارات هو قول الجبائية اه

(قوله) والعدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم، أقول اقتصاره على العدلية أوهم أنه لا يقول هذا غيرهم قال ابن تيمية في منهاج السنة أنه قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ثم قال أنه قال أبو الخطاب أنه قول أكثر أهل العلم وهو قول أبي علي بن أبي هريرة والقفال وغيرهما من أصحاب الشافعي وطوائف من أئمة الحديث وعدوا القول الأول من أقوال أهل البدع كما ذكر أبو نصر الشجري في رسالته المعروفة في السنة وذكره صاحبه أبو القاسم اسعد بن علي الزنجاني في شرح قصيدته المعروفة في السنة «وأعلم» أنه سيأتي عن الفخر الرازي القول بالوجوب العقلي وانه لاتم حجية الرسل الا باتباعه وهو قول بالتحسين عقلاً ويأتي لفظه في آخر البحث ان شاء الله تعالى (قوله) ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع، أقول انما كان لابد منه لئلا ترد الأدلة عليه نفيًا وإثباتاً (قوله) الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة، أقول هكذا ذكره ابن الحاجب وذكره الرازي في المحصول نقله عنه في العواصم واقره وكذا الزركشي في جمع الجوامع وكل هؤلاء أشعرية وتبعهم المصنف لكن تتبع كتب المحققين من المعتزلة كالجنتي للشيخ ختار والماتق لقاضي القضاة وشرح الاصول الخمسة والمنهاج للقرشي وغيرها فلم أجد حرفاً واحداً يفيد هذه الدعوى على هذه الاطلاقات الثلاثة ولم يذكرها المعنيين الأولين أصلاً وذكرها الثالث بالامني الذي سنحقة بمعنى ما ذكره المصنف هنا فما كان يحسن للمصنف تقليد ابن الحاجب في النقل عن خصومه ونسبة الأقوال اليهم وقد حذرنا في كتاب الايقاض عن نقل كلام الخصوم من كتب خصومهم فكراً بنا من حيف وتحريف وقع بسبب ذلك وهذا هنا

(قوله) وهما عائدان الى امر حقيقي بالذات الخ، لا يقال ان القسم الثالث وهو الوجوه والاعتبارات لا يستقيم جعله قسماً من الامر الحقيقي لأننا نقول أرادوا بالامر الحقيقي ما كان بسبب الذات أو بسبب صفة مستندة الى الذات لا بسبب امر مبين وهو جعل الشارع للفعل حسناً أو قبيحاً وسواء كانت الصفة المستندة الى الذات الموجبة للحسن والقبح حقيقية لازمة كإذهب اليه بعض الأوائل أو غير حقيقية لازمة بل هي وجوه واعتبارات تختلف كما ذهب اليه الجبائية فلا اشكال حينئذ والحاصل ان الامر المتحقق المتفق عليه بين المعتزلة العائد اليه الحسن والقبح عندهم جميعاً هو ما لم يكن يجعل الشارع فيتناول المذاهب الثلاثة الآنية، هذا خلاصة ما ذكره المحققون في هذا المقام (قوله) الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح الخ، ظاهره جرى هذا على المذاهب الثلاثة ومقتضاه جواز النسخ على المذاهب جميعها، وهو خلاف ما صرح به في الجواهر كما عرفت من جري النسخ على المذهب الثالث لاعلى المذهبين الأولين

«الاول» صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم حسن اى كمال لمن اتصف به وارتفع ، والجهل قبيح اى نقصان لمن اتصف به وانضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للمصفات في انفسها يدركه العقل «الثاني» ملائمة الغرض ومنافرة فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايها وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون ايها وهذا ايضا يدركه العقل اتفاقا ويختلف بالاعتبار «الثالث» تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا

منه ومن عدم الانصاف نقل دليل الخصم من غير كتابة وتحويله الى عبارة غير عبارته ومن عنوان الحيف ان يعنون دليل خصمه بقوله وشبهته (قوله) ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للمصفات في انفسها يدركه العقل ، أقول معنى ادراك العقل لذلك أن يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالعلم والعدل ونحوهما والوضع من شأن من اتصف بالظلم والجهل ونحوهما وهذا لا يخفى أنه المدح والذم الذي أراده المعتزلة وغايته أن الأشعرية عبروا عن الحسن بصفة الكمال وعبروا عن القبيح بصفة النقص وأثبتوا ادراك العقل لمدح من اتصف بالاول وذمه لمن اتصف بالثاني وهذا وافق منهم للمعتزلة بغير نية وسيأتي أن الشريف لم يظهر له فرق صفة بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيقال له عدم ظهور الفرق دليل الاتحاد كما أنه لا فرق بين صفة الكمال وبين الحسن العقلي وما يأتي من أنه اعتراض على أصحابه لا تقرير لمرادهم تحقيق لزوم عدم الفرق بين الصفة التي هي الكلام النعمى والكلام اللغظي الذي هو عبارة عنه وقال الرازي انما يتمتع الكذب على الله لأنه صفة نقص لا يجوز على الله تعالى قال السيد محمد في الاثار بعد نقله وهذا كلام صحيح لكن كونه صفة نقص اعتراف بالتصنيف والتقبيح وثبوت الحكمة عقلا انتهى وهو على ما قررناه (قوله) ملائمة الغرض ومنافرة، أقول مثله يحسن الخلو وقبح المر وظاهر كلام ابن الحاجب وشرح كلامه ان المراد غرض الفاعل ولهذا قالوا انها لا توصف أفعاله تعالى بالحسن بهذا المعنى لأنه لا غرض له اذ الغرض عبارة عن لذة الفاعل بدنية أو عقلية والله تعالى يتعالى عن ذلك «واعترض» بأننا لانسلم أن الغرض عبارة عن اللذة بل هو في حق الله تعالى قصد فائدة تحصل لعباده إما رحمة لهم كالغيث أو وسيلة الى رحمة كالآلام المستلزمة لاعراض تربو على ضرر الألم ثم بأننا نصف هلاك عدو الاسلام بأنه حسن لأنه وافق غرضنا فالغرض أعم من أن يكون للفاعل أو غيره (قوله) وهذا ايضا يدركه العقل ، أقول معنى ادراكه ما عرفته قريباً من أنه يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالاول والوضع من شأن من اتصف بالثاني وهذا بعينه من أقسام الحسن والقبح العقليين وسيعلم أنهم فرقوا الأقسام وهي شئ واحد وذلك بسبب التخليط في محل النزاع كما يأتي قريباً (قوله) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا الخ ، اعلم ان المصنف اعتمد على ابن الحاجب وشرح كلامه في هذه النقول ، والذي رأينا في كتب المعتزلة التي ذكرناها وغيرها في تقرير محل النزاع أن العقل يقضى بدم فاعل القبيح ومدح فاعل الحسن ومثل كلام ابن الحاجب كلام غيره من الاشاعرة كالرازي وغيره وقد أشرنا اليه قريباً ولم يذكرنا نواباً ولا عقاباً ولا عاجلاً ولا آجلاً ولم يذكرنا غير هذا المعنى للحسن والقبح أصلاً ولننقل لك الفاظ بعض كتبهم لترداد يقيناً ، قال القرشي في المنهاج القبيح ما ذافعله القادر استحق

(قوله) الاول صفة الكمال الخ ، هكذا في شرح الجواهر والمواقف وجمع الجوامع ولم يذكر ابن الحاجب صفة الكمال لأنه عدل عنه الى قسم آخر هو ما لا حرج فيه واعتذر الشريف لعدوله عنه بأن كلامه في الأفعال وصفة الكمال والنقص في الصفات والاول ما ذكره المؤلف هنا لأنهم قد ذكروا ما يتعلق بالصفات وهو حسن الكذب كما سيأتي للمؤلف الالتزام به وكذا ذكره ابن الحاجب ولهذا قال المؤلف فيما يأتي كون الصفة صفة كمال فجعل الحسن متعلقاً بالصفة فالاولى ذكر هذا القسم (قوله) الاول صفة الكمال، أي كون الصفة صفة كمال كما في الجواهر لأن حسن الصفة التي هي العلم هو كونها صفة كمال ومقتضى عبارة المؤلف ان الحسن نفس صفة الكمال التي هي العلم وقد رجع المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال (قوله) أي كمال ، انما لم يقل أي صفة كمال تنبيهاً على أن اضافة الصفة الى الكمال بيانية (قوله) ملائمة الغرض، كحسن الخلو وقبح المر (قوله) وقد يعبر عنها ، أي عن الملائمة والمنافرة (قوله) ويختلف بالاعتبار ، فان قتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم

(قوله) ماتعلق به المدح الخ ،
أشار بعض العارفين الى ان تعلق

المدح وتعلق الدم ليس بشرط بل
المعتبر استحقاق المدح والدم كما
ذلك عبارة غير المؤلف كالسعد
والشريف وقد رجع المؤلفان ذلك
حيث قال فيما يأتي جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحاً و ثواباً أو
مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً
وعقاباً ، ويرد في هذا المقام سؤال
وهو أنه ان قيد الاستحقاق
بالعقلي لم يتصور النزاع في أنه هل
هو شرعي أو عقلي اذ هو عقلي
قطعاً «والجواب» أنه ذكر بعض
الحقّيقين من أهل الحواشي ان هنا
ثلاث حالات ، الاولى ان لا يقيد
الاستحقاق بالعقل والشرع
فيكون النزاع فيه في اتصاف
الأفعال بحسب الشرع أو العقل
بمعنى هل تتصف الأفعال باستحقاق
المدح والدم أولاً ، والحالة الثانية
أن يقيد بالعقل فيكون النزاع فيه
في اطلاق لفظ القبيح والحسن
عليه وفي اتصاف الأفعال بذلك
بمعنى أنه هل يقال لما يستحق عليه
المدح عقلاً أنه حسن ولما يستحق
عليه الذم عقلاً أنه قبيح فالاشعري
لا يثبت له عدم تحققه عنده والمعتزلة
يثبتونه وليس النزاع في أنه شرعي

(قوله) الى ان تعلق المدح وتعلق
الدم الخ ، اذا حمل التعلق على ماهو
أعم مما هو بالفعل أو بالقوة كان
مؤداه مؤدى الاستحقاق فانظره
اه سيدي محمد زيد ح

وآجال والذم والعقاب كذلك فالحسن ماتعلق به المدح والثواب ، والقبيح ماتعلق به الذم

الذم على بعض الوجوه الا في حالة عارضة انتهى «وقال» في المحيط لقاضي القضاة عبد الجبار بن
احمد أن القبيح ما يستحق عليه الذم والحسن ما يستحق المدح وفي الاصول الخمسة للسيد ما نكديم
الرسم الحقيقي للقبيح ما ليس لفاعله أن يفعله والحد الرسمي ما يستحق فاعله الذم وذكر البرماوى في
شرح منظومته بعد ذكره لما ذكره غيره من أصحابه الأشعرية في محل النزاع من ذكر
العاجل والآجل والثواب والعقاب أن المعتزلة مذهباً آخر هو ان العقل يدرك المدح والذم في
الحال ولا يدرك الثواب والعقاب في الآجل «قال» واقتصر عليه كثير منهم من النقلة
وأقره بعضهم انتهى «قلت» هذا الذي ذكره أخيراً هو الذي في كتب المعتزلة لاغير
«نعم» بعض متأخري المعتزلة ينقل مذاهب أصحابه من كتب الأشعرية كالصنف فيقع له
من التخليط ما وقع لمن نقل عنه جهلاً لا اصولاً أصحابه ، اذا عرفت هذا علمت ان ذكر العاجل
والآجل والاثابة والعقاب تخليط لا يليق بصنف أن يضمه الى محل النزاع فيما يدرك العقل
فان معرفة العاجل شرعي محض قطعاً جاءت الرسل بتعريفه ومعرفة تفاصيله وجملة وقد علم
يقيناً أن العرب عقلاء ولذا بعث اليهم الرسل اذ لو لم يكونوا كذلك لم يكفوا ولم يبعث اليهم
رسول ولا ضربت أعناقهم وسببت أهلهم وابتعث أموالهم ، ومعلوم أنهم منكرون للبعث
قالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم أنكم إذا من قمم كل عمق» الى قوله تعالى «افترى على الله كذباً
وقالوا أنمذا ضللتنا في الأرض انا لى خلق جديد» وقالوا «ما هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحى
وما نحن ببعوثين» والقرآن مملوء بحكاية ذلك عنهم فالعجب كله كيف يروج لقام ان يدعي
أنه يعرف بالعقل الثواب والعقاب الآجل قبل ورود الشرع ويجعله محل النزاع ويلطخ به
المعتزلة افتراء وتتابع على هذا الناظرون والمؤلفون المحققون والمصنف يأتى مقررراً لكلام ابن
الحاجب في النقل عن خصومه ، وقد عرف من آداب البحث أنه يطلب من الناقل الصحة
فكيف يقلد المصنف ابن الحاجب في مثل هذه المسئلة التي هي من امهات الدين بل هي قطبه
التي لا تدور الا عليه كما سنحققه «وأعلم» أنهم أجمروا العبارة وحذفوا فاعل الذم والمدح
والعقاب والثواب وهو البشر أو الرب وما كان يحسن الاهمال للفاعل ويأتى في الدليل ما يدل
على أن الفاعل هو البشر لكن العقل يقضى بتدخّلنا لمن أحسن وذمنا لمن أساء على هذا
تطابقت عقلاء الجاهلية فمدحوا حاتمًا لكرمهم وذموا مادراً لبخله ومدحوا السموعل لوفائه
وذموا درقوباً لحلقه الوعد واستقبحوا المطل للدين وفعلوا حلف الفضول كل ذلك انما هو
لما أدركوه بالعقول وأما اثابتنا فاعل الحسن فان أرادوا اثابته بالمدح وانه اثابة فنعم يقضى
العقل بمدح من فعل الحسن ممن فعل اليه ومن غيره وان اريد بالاثابة منا غير المدح وهي
الكفاة فنعم العقل يقضى بمكافاة من أسدى إحساناً الى غيره ويذم من لم يكافه ويجرى هذا في
الذم والعقاب الا أنه في الاساءة يقضى العقل بحسن العفو عن المسيء فان ذم أحد من أساء
اليه وطاقبه عنده العقل حسناً وان عفى عنه كان أحسن عند العقل ، اذا عرفت أن ادخال
الثواب والعقاب والعاجل والآجل في محل النزاع باطل وقد علمت ان صفة الكمال هي الحسن
وان صفة النقص هي القبيح عرفت أنه قد اتفق المعتزلي وخصمه على ادراك العقل لهما بذلك
المعنى وليس معنى ادراكه لهما الا أنه يحسن عنده الرفع من شأن المتصف بصفة الكمال
بالمدح والوضع من شأن المتصف بصفة النقص بالذم وان الظلم ونحوه صفة نقص والعدل ونحوه
صفة كمال فمفكر النعم صفة كمال وكفراته صفة نقص وعلمت ان الفريقين قد اتفقوا في محل الاختلاف
وتلاقوا في المعنى فيما جعلوه عين التنافي ولكن محبة الخلاف ومتابعة الأسلاف أفضت الى

والعقاب وما لا يتعلق بشيء منها (١) فهو خارج عنها هذا في افعال العباد، وإن اراد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم وهذا هو محل النزاع، فعند الاشاعرة هو شرعي (٢) لأن الافعال كلها عندهم ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند العدلية عقلي لأن للفعل في نفسه من غير نظر إلى الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمماً وعقاباً إلا أن تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة (٣)

(١) عبارة شرح التجريد وما لا يتعلق به شيء منها اهـ (٢) ومعنى كون الشيء متعلق بالمدح أو الذم والثواب أو العقاب شرعاً نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العقول إذا قالوا كونه متعلق بالعقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه اهـ تلويح (*) في التلويح ما لفظه وعند الأشعرى لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع وهذا مبنى على أمرين يعني أن العمدية في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل أنه حسن أو قبيح بناءً على تحقق ما به الحسن أو القبح، وثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعرى مبنى على هذين الأمرين بمعنى أنه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كلا الأمرين مستقلان بأدلة مطلوبة بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين اهـ (٣) شكل على قوله بالضرورة، ووجه التشكيل أنه قال المؤلف الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً وليس المدرك له العقل بالضرورة غير العاجل لا الآجل فانه مدرك بالنظر فلو قال قد يدرك العقل بعضها بالضرورة لكان صواباً اهـ وفي سيلان كلام يظهر به وجه التشكيل اهـ

تخليط الكلام وتفزع عنه كل شروملات المقابلة بالإنافرة الوهاد واليفاع، والناظر بعين التحقيق والانصاف يعلم اتفاق الفريقين، إلا أن العصبية والاهوية صيرت بينهما بعد الخافقين، ومن هنا يعلم أن ما في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة أنهم فصلوا وقالوا أما كونه متعلقاً بالمدح أو الذم عاجلاً فعقلي وأما كونه متعلقاً بالثواب والعقاب آجلاً فشرعي واختاره الزركشي، وقال السيد محمد بن إبراهيم وقول الزركشي صحيح انتهى هو بعينه كلام المعتزلة الناطقة به كتبهم كما سمعت لكن كل ناظر من بعد ابن الحاجب من معتزلي وأشعري تابع ابن الحاجب على نقله وتحرير محل النزاع. فصل ما عرفت من الخلط والغلط وليس العجب إلا أن الإمام الكبير محمد بن إبراهيم الوزير فانه مشى في عواصمه وإثارة على هذا التخليط وذكر أن هذا القول الذي قرره للمعتزلة كلام أسعد الزنجاني، والتحقيق أنه قول المعتزلة وأنه لا يصح غيره كما سيظهر من أدلة المعتزلة التي ساقها المصنف (قوله) وانما صارت كذلك بسبب الشرع فقط، أقول نعم أما بزيادة الثواب والعقاب آجلاً فصار كذلك إلا بالشرع عند الجميع كما عرفت (قوله) ونهيه عنها، أقول يزداد وأمره بها (قوله) جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً، أقول يجب الاقتصار على هذا لأنه الذي قالت المعتزلة وهذه الجهة المحسنة هي التي سماها الأشعرية صفة كمال (قوله) أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمماً، أقول يجب الاقتصار على هذا كما عرفت وهذه الجهة هي بعينها صفة النقص عند الأشعرى (قوله) إلا أن تلك الجهة قد يدركها العقل الخ، أقول لاشك في تساوت مدركات العقل وانقسامها إلى بديهي فطري أولى ونظري

أو عقلي كما في الأول إذ لا مجال هنا لتوهم كونه شرعياً بمعنى أنه يثبت بمجرد اعتبار الشرع لتقييده بقوله عند العقل « الحالة الثالثة » أن يقيد بالشرع بأن يقال ما يستحق فاعله المدح أو الذم من قبل الشرع بمعنى أنه لا تمسك ولا تقبيح إلا من جهة فلا يكون النزاع أيضاً في أنه عقلي أو شرعي إذ لا مجال لذلك انتهى ثم اختار هذا المحشي الحالة الأولى قال وكلام المحقق الشريف مبنى عليه كما يعرف من كلامه وحينئذ يندفع السؤال فتأمل (قوله) بالضرورة، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

(قوله) بالنظر، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع اذ لا يتسدى العقل بضروره الى حسن الاول لأن فيه ضرراً والضرر غير مستحسن في العقول ولا الى قبح الثاني لأن فيه نفعاً وهو مستحسن في العقول لكنه يدرك ذلك بالنظر لأن الصدق حسن لذاته والكذب قبيح لذاته فلا يغيرهما عما هما عليه مصاحبة الضرر في الاول والنفع في الثاني « واعلم » ان الامام المهدي عليه السلام صرح في الغايات بان الكذب مما لا يقضي العقل فيه بشيء لا بضرورة ولا بدلالة وإنما يعلم قبحه بالسمع كعموم وكونوا مع الصادقين ونحوها فيصح تخصيص ذلك بتفسير سويد بن غفلة ما رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الكذب الا في ثلاث، الرجل يحدث أهله والرجل يقول في الجهاد والرجل يصلح بين اثنين، وكخبر نعيم والحجاج بن علاط ومحمد بن مسلمة في قتل كعب بن الاشرف كما ذلك مستوفى في موضعه، وهذا في الكذب، واما في الصدق فكأن نعيم على صدقه في قوله ان الناس قد جمعوا لكم وقوله واذا ﴿ ٣١٥ ﴾ جاءهم أمر من الأمن أو الخوف

أذاعوا به فانه نهي عن ذلك وان كان صدقاً وكما في التيممة وان كانت صدقاً ذكره في شرح الفصول (قوله) وقد لا يدركها الخ، فعلى هذا يراد بالعقل ما كان في نفسه عقلياً مع قطع النظر عن أمر الشرع ونهيه اذ لو اريد بالعقل ما يدركه العقل لامن قبل الشرع لخرج هذا القسم عن العقلي ذكر معناه في الجواهر، قال بعض المحققين من أهل الحواشي مالم يخصه الظاهر أن تحقق ما يدرك بالضرورة وما يدرك بالنظر مبنى على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح لأن الحكم باننا نعلم بالضرورة أو بالنظر ان الصدق النافع أو الكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقلي بعيد لأن العقل لا يستقل في

وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها بامر ونهي واما كشفه عنها في القسمين الاولين (١) فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضروره او بنظره، ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن (١) هما الضروري والنظري اه

(قوله) وقد لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر، أقول لا ريب أن العقل لا يدرك في افطار ما ذكر وصوم ما ذكر جهة حسن ولا قبح بل ينقاد لما أمر به الشارع مدعياً له علماً أنه لحكمة لم يطلعنا الرب عليها كما يدعى فيما لا يعرف فيه وجه الحكمة أصلاً (قوله) ثم أنهم اختلفوا، أقول أي ان المعتزلة بعد اثباتهم للحسن والقبح العقلي اختلفوا لماذا حسنت الافعال وقبحت الى آخر كلامه، قال بعض المحققين تحقيق كلام مذهب المعتزلة أنه لا خلاف بينهم وإنما يذكر أن البغدادية تقول الحسن والقبح لذات الفعل والبصرية لوجوه واعتبارات ووجه التوفيق ان مطلق الفعل لا يحكم عليه بحسن ولا بقبح اتفاقاً ومقيد به وجه ملغى كذلك، ووجه يحكم العقل عنده بالحسن أو القبح عليه كذلك، فنظرت البغدادية الى الفعل مع قيده فقالوا أنه لذاته أي لذات المجموع كالظلم لا يكون الفعل ظالماً الا مع قيد كونه ضرراً عارياً عن نفع ودفع واستحقاق فقالوا الظلم قبيح لذاته وقالت البصرية يقبح الفعل أي مطلقه لوجوه صيرته ظالماً مثلاً، هذا تحقيق مذهبهم فاتبه له لترد الحجج له وعليه « قلت » وفي شرح الاصول الخمسة تفسير قولهم لذاته بانه لا يقع ظالماً الا وهو كذلك فيقبح وكذا سائر القبايح لا تقبح الا وقد حصل فيها وجه القبح لا بمجرد الذات ويعوده مذهبهم الى مذهب البصرية انتهى

أمر الآخرة انتهى وظاهر كلامه ان المدح والذم يدركها العقل فيوافق ما رواه في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة فانهم فصلوا وقالوا اما كونه متعلقاً بالمدح أو الذم عاجلاً فعقلي واما كونه متعلقاً بالثواب آجلاً فشرعي واختاره الزركشي قال السيد محمد بن ابراهيم وقول الزركشي صحيح (قوله) وأما كشفه عنها في الاولين الخ، قد تقدم ما في هذه العبارة فالاولى واما موافقة الشرع في الاولين الخ

(قوله) صرح في الغايات الخ، كلام الامام في الغايات قاض بالتفصيل لا على ما نقله الخشبي وهو ان ما وقع منه في نفع او دفع ضرر لا يعلم قبحه الا بالسمع، وما عداه عقلي اه سيدي محمد زيد (قوله) لا بضرورة ولا بدلالة، ومن قال انه يدرك قبح الكذب وحسن الصدق بضرورة العقل اودلالته لم يجوز الكذب مهما وجدت المعارض اه ح

(قوله) بل يكفيه الخ، هذا الفرق إشارة الى ما ذكره السعد من أن الاصل في العقل هو الحسن وعدم الجرح والتم مالم يطرأ ما يوجب (قوله) لأن الناس طرأ الخ، استدلل المؤلف عليه السلام بالاتفاق على الجزم بالقبح كما في شرح المواقف والمعتزلة استدلوا بان القبح يدرك بالضرورة ووجه التوفيق أن الاتفاق على القبح أثر كونه ضرورياً فاكتمى المؤلف عليه السلام بذكر الاتفاق عن ذكر الضرورة فكانه قال لأن قبح ذلك ﴿٣١٦﴾ بديهية ولذلك اتفق الناس الخ ولذا قال في شرح المختصر بعد أن حكم بأن ذلك

الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة، وذهب ابو علي وعليه المتأخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس لعيانها ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم ظلماً وتأديباً، وبعد تحرير محل النزاع نقول المختار ان العقل حاكم بحسن الاشياء وقبحها لوجوه «أولها» ما أفاده بقوله (لأن الناس طرأ يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار ويذمون عليه) اي على ما يجزمون بقبحه (وليس ذلك بالشرع اذ يقول به المتشرع وغيره) من منكرى الشرائع ويعترف به قطعاً (ولا العرف لاختلافه) اي العرف (باختلاف الاسم وهذا لا يختلف) بل الاسم قاطبة متفقون عليه واختلاف الابدان والاديان والاخلاق والاقطار والازمان يمنع تجويز عرف عام

(قوله) ويذمون عليه، أقول قد عرفت أن القبح بالمعنى المتنازع فيه قد اخذ في مفهومه التمس عليه فلا حاجة الى قوله يذمون عليه وكأنه أراد زيادة البيان «واعلم» أنه أفادنا تصريحه بذكر الناس انهم فاعل الذم المطوى في محل النزاع كما قررناه كما أفادنا اقتضاره على ذم الناس أنه لا دخل للنواب والعقاب ولا للعاجل والآجل فهذا الدليل حقق لك ما قررناه من الغلط في محل النزاع، ويزيد تعجبك من غفلة الناظرين قرناً بعد قرن عن تطبيق الدليل على محل النزاع فان ذلك دليل اختلال محل النزاع أو بطلان الدليل وقد وجدنا الدليل صحيحاً فالاختلال في محل النزاع، ثم كان ينبغي أن يزيد في الدليل ويجزمون بحسن العدل لشمع الدليل طرفي الدعوى وينطبق عليها وسيأتي له في الشرح (قوله) وغيره من منكرى الشرائع يعترف به قطعاً، أقول كيف يعترف منكر الشرائع بأدراكه الثواب والعقاب الآجلين المتأخذين في محل النزاع ولا يقر بهما الا من عرف الشرائع وآمن بها فهذا مما يقرر لك الخلط في محل النزاع فان الذي يعترف به منكر الشرائع ليس الا الذم والمدح وهو الذي ذكره في الدليل وان اقتصر فيه على الاول كما نهى عليه ولا يعزب عنك بعد هذا انه لا يجري الحسن والقبح في أفعال الله تعالى على المعنى الذي حرره المصنف وغيره في محل النزاع اذ لا يتصور في حقه تعالى استحسان الثواب والعقاب ولا يتصف بهما على الوجه الذي قرر عند الأشعرية وهو الامر والنهي اذ لا أمر ولا ناه فليكن هذا على ذكر منك لتعرف ما يأتي في غضون الابحاث

بالضرورة ما لفظه ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم الخ والمؤلف عليه السلام قد رجع في آخر الكلام الى الاستدلال بالضرورة حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهية (قوله) ويذمون عليه، قد عرفت ان القبح بالمعنى المتنازع فيه تعلق الذم والعقاب فقد دخل الذم في معنى القبح وكان المؤلف عليه السلام أحاده اعتناءً بأحد جزئي معنى القبح لظهور الاستدلال به ولهذا قال بقبح الشيء بمعنى الذم عليه من لم يقل بقبحه بمعنى تعلق العقاب به كما عرفت (قوله) أي على ما لا يجزمون بقبحه، هذا إشارة الى وجه أفراد الضمير مع تقدم الظلم والكذب يعني أنه حائذ اليها بتأويل المجزوم بقبحه (قوله) واختلاف الابدان الخ، هذا دفع إيراد على قوله ولا العرف لاختلافه باختلاف الاسم الخ لأنه في معنى لو كان ذلك للعرف اختلف لكانه غير مختلف فورد منع الملازمة أي منع استلزام العرف للاختلاف بتجويز عرف عام لا يختلف «فاجاب» بأن

العادة تمنع هذا التجويز لاختلاف الاسم في الابدان اذ قوة الابدان وضعفها واعتدال طبيعتها وعدمه أثر في اختلاف الاعراف وكذا الاديان قديني على بعضها من العرف ما لا يبنى على الآخر وكذا الاخلاق وما بعده (قوله) يمنع تجويز عرف الخ، إشارة الى دفع ما أورده الشريف في شرح المواقف حيث قال على أنه يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك

(قوله) كما عرفت، مما رواه في الفصول من الخلاف اه ح عن خط شيخه

(قوله) والصدق النافع، قد عرفت ما ذكره الامام المهدي عليه السلام وهذا يدفع دعوى البديهة فيه (قوله) والمنع مكابرة، أطلق المؤلف المنع لأن الأشاعرة ذكروا هاهنا جوابين «الأول» منع كون الحسن أو القبح بمعنى استحقاق المدح أو التم معلومين بضرورة العقل بل ما معلومان بالشرع أو العرف وهذا المنع قد سبق جوابه حيث قال المؤلف وليس ذلك بالشرع الخ فلم يقصده المؤلف لسبق الكلام عليه «الجواب الثاني» منع كون الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب أو التم والعقاب هو المعلوم ضرورة بل المعلوم ضرورة هو الحسن أو القبح بمعنى آخر وهو ملائمة الغرض ومناظرته وهذا هو الذي قصده المؤلف بقوله والمنع مكابرة فلذا رتب عليه قوله فلا يرد ما قيل الخ وقد رد السعد المنع الثاني بقرينة ما ذكره المؤلف حيث قال والمنع الثاني تكلف محض (قوله) فانه حقيقي، لأن فيه هدم دعوى الخالف (قوله) اذ لا يتميز صدقه اشارة الى قوله لحسن منه

الكذب

(قوله) قد عرفت ما ذكره الامام المهدي عليه السلام الخ، ينظر في كون كلام الامام المهدي عليه السلام يدفع دعوى البسادة فتأمل اهـ عن خط شيخه وفي حاشية الذي ذكره في الكذب الضار اهـ

يكون مبدأ لذلك الجزم المشترك عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طراً يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كل ذلك يدركه العقل بديهية والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم العقلاء بالحسن والتبجح في الامور المذكورة بمعنى الملازمة والمناصرة أو صفة السكمال والنقص «وثانيها» وهو طريق الزامى (١) بخلاف الاول فانه حقيقي قوله (وايضاً لو لم يكن عقلياً) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب) وفي ذلك ابطال الشرايع (٢) وبعثة الرسل بالكيفية اذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه

(١) الجواب الازامى هو الذي لم تنحل به الغممة ولم يتيقن فسادها فضلاً والجواب التحقيقي بخلافه ذكره السيد الحق في مبادئ اللغة في بحث قوله والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في الاسناد اهـ (٢) قال في الاحتراس ولهذا قال الامام النزالي في شرح الاسماء الحسنى أن الأشعرية قدسوا في الحسنة باسمها فكان مذهب اليه المعتزلة أهون انتهى كما نقله عنه صاحب الايثار وغيره وقال ابن القيم ونعم ما قال وحسبك بذهب فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزات على يد كاذب واستلزامه جواز نسبة الكذب الى أصدق الصادقين وأنه لا يقبح منه تعالى واستلزامه جواز التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل وأنه قبل ورود النبوة لا يقبح التثليث ولا عبادة الاصنام ولا تشبيه المعبود ولا شيء من أنواع الكفر ولا السعي في الأرض بالفساد ولا يقبح شيء من أنواع اتقيائهم أصلاً وقد التزم النفاة ذلك وقالوا ان هذه الأشياء لم تقبح حقلاً وانما جبهة قبحها السمع وأنه لا فرق قبل السمع بين ذكر الله والثناء عليه وحده وبين ضد ذلك ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد وبين ضده ولا بين الصدق والكذب والعفة والفجور والاحسان الى العالم والاساءة اليه بوجه ما وان التفرقة بالشرع بين متماثلين من كل وجه وقد كان تصور هذا المذهب على حقيقته كافياً في العلم بطلانه وأنه لا يكتف رده ولهذا رغب عنه فحول النظر من الطوائف كلهم فاطبق أصحاب أبي حنيفة على خلافه وحكوه عن أبي حنيفة أيضاً واختاره من اصحاب احمد أبو الخطاب وابن عقيل وأبو يعلى الصغير ولم يقل أحد من متقدميهم بخلافه ولا يمكن أن ينقل عنه حرف واحد يوافق النفاة واختاره من أئمة الشافعية الامام أبو بكر محمد بن اسمعيل القفال الكبير وبالغ في اثباته وبني كتابه بحسن الشريعة عليه وكذا الامام اسعد بن علي الزنجاني بالغ في

(قوله) والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف، أقول الانصاف أنه لا مكابرة ولا خلاف بين الفريقين كما قررناه لك لكن لما خاطوا محل النزاع راح فريق مشرقاً وفريق مغرباً

راح مشرقاً ورحل مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

ولو حذفوا الثواب والعقاب الأجابين لتيقنوا جميعاً ان الحسن صفة السكمال والتبجح صفة النقص وأنه لا مكابرة ولا جدال ولا قيل ولا قال وهذا سقط قوله فلا يرد ما قيل بل يقال يرد وهو المراد (قوله) لحسن منه، أقول أي من الرب تعالى يدل له وخلق المعجزة والا فلم يتقدم له ذكر من أول البحث واذا رجعت الى ما حققناه علمت عدم ورود هذا فان هذا قبيح عند الفريقين، أو لك لكونه قبيحاً عقلياً، وخصوصهم لكونه صفة نقص وهي هو، وقد قرره كلام الشريف المنقول في الشرح تقريراً شافياً

(قوله) ولا النبي عن المتنبي ، اشارة الى قوله وخلق المعجز الخ (قوله) واجب بانه نقص الخ ، هذا الكلام الى قوله ولا يتحقق ما في هذا الكلام من التعسف نقله المؤلف عليه السلام من المواقف وشرحه ما خلا قوله وهو ساقط فانه من المؤلف عليه السلام ردًا لهذا الجواب فيكون قوله قال في المواقف وشرحه بيانًا لسقوطه وذلك مبني على ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه من الاشاعة بان جوابهم بالنقص فيه تسليم المدعى وهو القبح العقلي وانما قلنا ان كلام المؤلف مبني على ذلك ليم كون قوله قال في المواقف الخ بيانًا لقوله عليه السلام وهو ساقط ، لكن يقال ان صاحب المواقف لم يقصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى بل قصد الاعتراض بغير ذلك ﴿ ٣١٨ ﴾ وهو أن النقص الذي هو محال عليه تعالى عندهم هو النقص في صفاته

ولا النبي عن المتنبي « واجب » بانه نقص والنقص على الله محال وهو ساقط انكاره على أبي الحسن الاشعري القول بنفي التحسين والتقصيص وانه لم يسبقه اليه أحد وكذا أبو القسم الراغب وكذا أبو عبد الله الحلي وخلائق لا يحصون وكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يمكنه ذلك الا بتقرير الحسن والقبح العقليين اذ لو كان حسنه وقبحه بمجرد الأمر والنهي لم يتعرض في اثبات ذلك لغير الأمر والنهي فقط ولا ينتج الكلام في القياس وتعلق الأحكام بالأوصاف المناسبة مقتضية لها دون الأوصاف الطردية التي لا مناسبة فيها فيجعل الأول ضابطاً للحكم دون الثاني الأعلى اثبات هذا الأصل فلو تساوت لأسند باب القياس والناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف التي لا أثر لها انتهى ومنه يعلم مجازفة ابن حجر المكي في فتاويه الصغرى حيث ضلل العلامة ابن تيمية في ذهابه الى قاعدة الحسن والقبح عقلاً وأوهم أنه انفراد بذلك عن جماعته وأهل نحلته والترم كل ما يلزم على هذه القاعدة بناء أنها لوازم فاسدة وما علم ان ما يلزمها لافساد فيه وما فيه فساد لا يلزمها وانها لو بطلت لبطل القياس وانهار الأساس كما أشار اليه ابن القيم في هذا الكلام الذي بلغ أعلى درجات النصيحة ولقد صدق رحمه الله تعالى فان العبد وناهيك به لما بلغ الى القياس في شرح اصول ابن الحاجب اضطرب وبعد وقرب حتى وقع في مناقضة المذهب ، وكذا من هو أكبر منه في فن الكلام كالبيضاوي في المنهاج وكفى به وكذا من هو دونهما كان السبكي في جمع الجوامع والحلي في شرحه والقاضي زكريا في لبه وشرحه فمن شاء ان يراجعها فليراجع وانما يقولون بفواهم ما ليس في قلوبهم حتى ان ابن عبد السلام وهو كما قالوا سلطان علمائهم قال ان مرجع الشرائع الى اعتبار المصالح ودرء المفاسد وتبعه ابن السبكي قال ان درء المفاسد من جهة المصالح فراجع الشرائع الى اعتبار المصالح فقط كذا نقله عنهما الاسيوطي في أوائل الاشباه والنظائر الفقهية وكم لهم من جنس هذا الصنيع وليست هذه المناقضة باغرب من التصميم على مناقضة القرآن العظيم فان قولهم لو عكس الشارع القضية كما قال المعارض فقبیح ما حسنه وحسن ما قبحه لا قلب الأمر مناد بخلاف قوله تعالى « أفجعل المسلمين كالمجرمين مالم يكن كيف تحكمون » فكانهم في هذا الخطاب وأمثاله هم المعنيون فانا لله وانا اليه راجعون ، وفي لفظ تحكمون من هذه الآية الكريمة اشارة جليلة جليلة الى ان الأحكام العقلية يفهمها كل من سلمت فطرته عن تغيير الجبرية انتهى المراد نقله

وهو الكلام النقصي الذي جعلوه من صفاته الازلية عندهم ، وأما خلق الكلام اللفظي الكاذب في جسم وخلق المعجز فانه عندهم ليس من صفاته الازلية بل هو عندهم فعل من أفعاله وهو ممكن وليس بقبيح كسائر أفعاله اذ لا حكم للعقل عندهم « وتوضيح » المقام أنهم لما استدلوا على امتناع الكذب عليه تعالى بوجوه أحدها أنه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعاً قال السيد في شرح المواقف هذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفته قائمة بذاته يكون صادقاً والألزم النقصان في صفته ولا يدل على صدقه في

(قوله) لم يقصد الاعتراض على أصحابه ، الظاهر من كلام صاحب المواقف أنه قصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى لعدم الفرق بين النقص العقلي والقبح العقلي كما افاده المؤلف عليه السلام لا كما قرره المحشي تبعاً للشريف

وعنوان البحث بقوله واعلم اشعار بالاعتراض على التقرير الذي ذكره المؤلف عليه السلام وهذا هو الذي افاده السعد في شرح المقاصد ونقل كلام العبد قال فيه بعد ايراد ان الكذب نقص باتفاق العقلاء مالم يقطعه ، واما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي ، وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولاً لا يحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لم يضر الدور ، وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو بعينه انتهى المراد نقله من المقاصد وهو ظاهر في أنه اريد الاعتراض بان النقص في العقل هو بعينه القول بالقبح العقلي وهذا ما أراده المؤلف عليه السلام اهـ

الحروف والكلمات التي يلحقها في جسم دالة على معان مقصودة، ثم قال ولما كان لقائل أن يقول خلق الكذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور أشار إلى دفعه بقوله «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي يلزمون النقص في أفعاله تعالى انتهى «فظهر» أن قوله «واعلم الخ» (٣١٩) أورده في المواقف اعتراضاً على الإشارة بأن الكلام اللفظي الكاذب عندهم ليس من النقص في صفاته الذي هو محال عندهم لأن المحال هو النفسي ولذا عدل إلى الاستدلال على امتناع الكذب عليه تعالى بوجه آخر حيث قال الوجه الثالث من الأوجه الدالة على امتناع الكذب عليه تعالى قال وعليه الاعتماد، قال في شرح المواقف لدلائله على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً وقد أشار المؤلف بقوله «واجب» بأن امتناع الكذب الخ، وبما قلناه يظهر وجه تخصيص الكلام اللفظي بالذكر فإنه لا يظهر ما أراد المؤلف من نقل كلام المواقف وعلى ما ذكرنا كان الأولى أن يقول المؤلف عليه السلام وهو ساقط إذ المحال عندهم هو الكلام النفسي لا الكذب اللفظي فخلق المعجز على يد الكاذب ليس بمحال إذ هو فعل من أفعاله وهو عندهم ممكن فاذا منعوا ذلك لأجل النقص لزم منه تسليم المدعى وهو التقيح العقلي ثم يقول المؤلف عليه السلام ولذا قال في المواقف واعلم الخ ثم يقول ولأجل هذا الاعتراض عدلوا إلى استدلال آخر على امتناع

قال في المواقف وشرحه «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق (١) بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي يلزمون النقص (٢) في أفعاله تعالى

(١) الأشعرية يقولون لا حسن ولا قبح للأفعال أي لا تنصف بإيهما قبل ورود الشرع إلا من جهتين فتحسن الأفعال وتقبح أي تنصف بإيهما، الأول كون الفعل ملائماً للطبع أو منافراً له فيوصف من هذه الجهة بحسن وقبح، والثانية كونه صفة كمال أو صفة نقص كالعلم والجهل فيوصف بكونه حسناً أو قبيحاً من هذه الجهة ولا يدرك العقل استقلال الأشياء ولا يوصف أي هذين بكونه حسناً عقلياً أو قبيحاً عقلياً إذ هم نافون للقبح العقلي كما ذكره عضد الدين في المواقف تصريحاً ولهذا قال «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق الخ فظاهر أن الاتفاق بين العدلية والأشعرية إنما هو في كون بعض الأفعال قد توصف بحسن وقبح بأي الجهتين لا بكونه قبيحاً عقلياً أي أن العقل يدركه فتأمل اه من خط سيني الصفي أحمد بن محمد بن إسحق رحمه الله (٢) في الاحتراز ما لفظه وأما ما يقال من أن مرجع الكذب في اللفظي إلى المعنى وهم مصرحون بأن النفس مدلول اللفظي ومعناه فيلزم من الكذب في اللفظي نقص في النفس لأنه معناه، فما لا يلتفت إليه طاب الحقائق وذلك لأنهم مصرحون بأن كلامه تعالى في الأزل لا يتصف بفضى ولا حال ولا استقبال ولا غير ذلك مما يتنوع ويستحيل في الأزلي القديم وإنما يتصف بها فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات فكيف يمكن أن يكون معنى ومدلول اللفظي الموصوف بهذه الأوصاف وهم إنما احتاجوا إلى نفي أوصاف الزمان ونحوها عن النفس فرأوا ما أورده أصحابنا من لزوم الكذب في الكلام النفسي حيث وقع الأخبار فيه بطريق المضى نحو، أنا أرسلنا نوحاً، وعبس وتولى أن جاءه الأعمى، فإن ذلك يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يكون الأزلي مسبوqاً بغيره سبقاً زمانياً فأجابوا بهذا الدفع ووقعوا بمثل هذا الجواب فيما فروا عنه مع ارتكاب المكابرة وقد اعترف المعارض فيما سيأتى بأن نحو قوله تعالى أنا أرسلنا نوحاً متصرف بالدلالة على المضى نظراً منه إلى تقدم اللفظي والتجأ إلى جعل مضى الإرسال بالنسبة إلى زمن الأزال وهو كما يأتي باطل بل محال، ثم لا يخفى أن اللفظي إذا كان عبارة عن النفس الذي لا اختيار فيه قطعاً كان قوله تعالى بالحق مما لا اختيار فيه أيضاً والاختلفت العبارة والمعبر عنه فيكون صيرورته حقاً ترجيح بلا مرجح وهذا معنى ما قاله العضد أن ترجيح الكلام لذاته وعلى هذا فلا مدح في مثل والله يقول الحق بل ليس بصحيح على مذهب المعارض كما عرفت آنفاً اه

الكذب عليه تعالى وقالوا إنما امتنع الكذب بخبر النبي الخ وبهذه العبارة ينتظم المعنى ويظهر المراد وقد عرفت بما ذكرناه أن الذي أورده المؤلف جواباً ثانياً لم يجعلوه جواباً لقوله واعلم بل جعلوه دليلاً ثانياً على امتناع الكذب منه تعالى فتأمل

(قوله) وعلى ما ذكرنا كان الأولى الخ، المتعين هو ما قرره المؤلف فقيه الزام الخصم بالقبح العقلي حيث أقر بأن النقص العقلي هو بعينه القبح العقلي وأما حمل كلام العضد على ما قرره الخشي فغاية ما يفيد ضعف الدليل المذكور وعدم مطابقته لما عليه المنكرون

«واجيب (١)» بان امتناع الكذب عليه انما هو لخبر النبي ﷺ وذلك يعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد (٢) ثم قال «فان قيل» صدق النبي ﷺ انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق (٣) النبي اذا امتنع عليه الكذب فيلزم السور (٤) «قلنا» التصديق بالمعجزة (٥) وهي تصديق فعلي لا قول (٦) ثم قال وكيفية دلالتها عندنا اجراء الله تعالى عاذته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها (٧)

(١) في حاشية ليس هذا الجواب عن هذا الايراد وانما جعله في المواقف وجهاً مستقلاً لامتناع الكذب عندهم اهـ (٢) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي مما اهـ شرح مواقف (٣) عبارة شرح المواقف للشريف مع عبارة المواقف فان قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق أي صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب أن يكون كلامه صادقاً فصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه واهـ (٤) اذا ثبت صدقه بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اهـ (٥) اذ قيل من أين يعلم أنها لاجله فانا لانؤمن أن تكون لأجل غيره أولاً لسبب وهو لا يقبح عندهم كمنها لا لسبب فينظر اهـ (٦) ودلالتها على التصديق دلالة عادة لا تنطرق اليها شبهة كما ستقف عليه اهـ شرح مواقف للشريف (٧) بالنظر لا بخلق العلم اهـ

(قوله) قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ، أقول ان كان الاعتماد على هذا دل على نفي ما أثبتوه من ادراك العقل صفة النقص لأنه لم يلجهم الى هذا الجواب الا عدم التفرقة بين القبيح العقلي وصفة النقص وهذا خلاف ما قرروه من الاتفاق على ادراك العقل صفة النقص «والتحقيق» ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه بانهم انما يثبتون صفة النقص ويعدونها محالة في حقه تعالى في النقص في صفاته وهو الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته الازلية واما خلق الكلام اللفظي في جسم حادث وخلق المعجزة فانه ليس من صفاته الازلية عندهم بل هو فعل من أفعاله تعالى وليس بقبيح كسائر أفعاله كذا قرره سيلان في حاشيته وحقق أنه وهم المصنف في محل نقل كلام المواقف ، اذا عرفت هذا فعني كلام الشريف فاصحابنا كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى معناه ان الكلام اللفظي من أفعاله وأفعاله تعالى لا توصف بانها صفة نقص انما يقال ذلك في صفاته وليس الكلام اللفظي منها فقولهم يعني اصحابه ان الكذب صفة نقص اقرار بالقبح العقلي لان صفة النقص لا تجرى في أفعاله بل قياس رأيهم ان يقولوا انه يفعل تعالى الكذب ولا يقبح منه الا أنه ورد الشرع بتثريه تعالى عنه وعلم من الدين ضرورة وهو الجواب الذي قال عليه الاعتماد «قلت ولا يخفى انا قد نقلنا نص الفخر الرازي بان الكذب صفة نقص لا تصدر منه تعالى وهب ان تحقيق مذهبهم هو ما قاله الشريف فانه لا يخفى بطلان هذا على أصلهم لان الكلام اللفظي هو الكتب المتساوية مثلاً وان كان من أفعاله فانه اخبار عن الكلام النفسي وعبارة عنه قطعاً اذ الالفاظ قوالب المعاني ، واذا كانت اخباراً عنه وهو صفة ذاته فانها لا تكون الا أخباراً صادقة يستحيل فيها الكذب والا لما كانت اخباراً عن الصفة وهي اخبار عنها هذا خلف وحينئذ يتم القول بان الكذب في الكلام اللفظي صفة نقص يتعالى عنها لانه عبارة عن النفس فكما لا يجوز في النفس أن يكون كذباً لانه يلزم منه صفة النقص فاللفظي عبارة عنه فلا يجوز ان يصح كذب العبارة ويمتنع كذب العبر عنه

(قوله) انما هو لخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يعني خبره بالصدق لا لكونه قصاً وقوله وذلك أي خبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بامتناع الكذب على الله تعالى (قوله) وهذا عليه الاعتماد ، قد عرفت وجهه مما سبق (قوله) وهي تصديق فعلي ، يعني فلا يتوقف صدقها على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم المتوقف على صدقه تعالى بل اذا كانت تصديقاً فعلياً فصدقها باجراء الله تعالى العادة كما سيأتي فلذا قال المؤلف عليه السلام ثم قال وكيفية دلالتها الخ أي دلالة المعجزة على الصدق

للتصديق والتبجح فان الكذب هو من صفات الافعال وهو غير قبيح عندهم ويجوز على الله سبحانه ولعل هذا هو وجه حمل الشريف لكلام المضد عليه وهو حمل متعسف وخروج عن ظاهر ما يفيد كلامه وقد سبق نقل كلام السعد في المقاصد وابراده لكلام المضد على الوجه الذي أراده المؤلف عليه السلام من أن تسليم النقص في الافعال هو بعينه القول بالتبجح العقلي والله سبحانه أعلم ح

(قوله) ولا ينبغي مافي هذا الكلام من التعسف ، بحمل التصديق على خلاف حقيقته لتفسير قرينة ولأن كيفية الدلالة اذا كانت باجراء الله المادة والمادة يجوز تخلفها فدلالتها على امتناع الكذب مع هذا التجويز تعسف « قلت » ويؤيد ذلك ما ذكره في بيان كون دلالتها عادية حيث قالوا دلالة المعجزة على الصدق ليست عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل اذ لو كانت عقلية لم تتخلف وليس كذلك دلالة المعجزة فان الخوارق الحاصلة عند قيام الساعة كأنفطار السماء قد تخلفت دلالتها على صدق مدعي الرسالة اذ لا ارسال في ذلك الوقت وكما في اظهارها على يد الكاذب فانه ممكن امكاناً عقلياً لشمول قدرة الله للسكنات بأسرها لكنه ممنوع عادة بل دلالة المعجزة على الصدق عادية لاجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها وبينوا ذلك بمثالين ذكرهما في شرح المواقف ثم ان القاضي الباقلاني اعترضهم بان ذلك ان كان باجراء الله تعالى العادات فاذا جوزنا انخرق العادات عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز (قوله) لعدم النظر منه ، ان اريد بالنظر الفكر فيما يؤدي الى ﴿٣٢١﴾ العلم بصدقها فقد عرفت ان العلم

بصدقها عندهم عادي حاصل بخلق الله ولعله أراد بالنظر مشاهدة المعجز والشعور بها ليستقيم العلم العادي ولا يخلو الكلام عن خفاء (قوله) مقدور لله ، أي لا محال كما ذكره الكندي قد عرفت ان الاشعرية يقولون أيضاً بأنه ممكن مقدور لكنهم يقولون بامتناعه عادة لاعتقالات العدلية يقولون بأنه مقدور أيضاً لكن امتناعه لكونه قبيحاً عقلاً فيمتنع وقوعه عقلاً في حق الله تعالى اذ هو اضلال فيكون العمدة في الجواب هو بيان وجه امتناعه عند العدلية فهم يقولون امتنع عقلاً والاشعرية يقولون امتنع عادة ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك فتأمل

ولا ينبغي مافي هذا الكلام من التعسف مع اننا قطع بأنه قد لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر منه في المعجزة فلم يخلق فيه فلم تقم عليه الحجة وبطلانه معلوم ، والحق ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممنوع وقوعه في حكمته لان فيه ايها صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى (و) نالها وهو الراي ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعاً فقط (لجاز التعاكس) فيهما فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة «واجيب (١)» بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بأحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب في اثناء الدليل الاول (٢) وقد استدلل على اثباتهما بالعقل بأدلة

(١) هو صاحب شرح التجريد اه (٢) حيث قال فلا يرد ما قيل اه وفي حاشية حيث قال والمنع مكابرة الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) لا بالمعنى المتنازع فيه ، أقول قد عرفت ان المعنى غير المتنازع فيه هو أحد المعنيين فتذكر

(قوله) ما قبحه العقل ، لم يذكر لفظ العقل في بعض النسخ كما هو عبارة شرح التجريد وهو الاولى (قوله) في اثناء الدليل الاول ، حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهية الى قوله فلا يرد ما قيل الخ

(قوله) بل دلالة المعجزة على الصدق عادية ، ويمكن أن يقال اذا كانت دلالة المعجزة على الصدق باجراء العادة فكيف بالمعجزة الظاهرة على يد أول نبي اظهرت على يده المعجزات فتأمل اه سيدي اسمعيل بن محمد قال ووافق كلامه كلام القبلي في الارواح اه ح (قوله) ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك ، ويحتمل ان المؤلف أراد بقوله مقدور لله الجواب عن ظاهر مقاتلهم التي نقلها المؤلف سابقاً حيث قال والنقص على الله تعالى محال اذ قد عرفت تضعيف صاحب المواقف لتلك المقالة كما نقلناه عنه اه منه ح (قوله) وهو الاول ، بل هو المتعين كما لا ينبغي اه ح عن خط شيخه

حقيقية والزامية غير مذكورناه تركناها اختصاراً (قالوا) اولاً محتجين على مذهبوا اليه من نفى حكم العقل بهما (العبد مجبور (١) في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً، بيانه (٢)

(١) هذه عبارة المواقف في المقصد الخامس من الموقف الخامس فسرنا بعد ذلك بان مرادهم بالمجبور غير المستقل بالفعل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) أى بيان كونه مجبوراً اه شرح مواقف

(قال) قالوا العبد مجبور الخ، أقول « اعلم » ان هذا الدليل ذكره ابن الحاجب وزيفه بقوله وهو ضعيف ثم ذكر ما ذكره المصنف في وجه الضعف فما كان يحسن من المصنف ان يذكره لانه اذا ضعف الخصم دليل مدعاه فقد كفانا مؤنة الكلام عليه والسعيد من كفى ومثله هذا تضيق للاوراق والاقوات وكأنه لما رأى الحق المضد قد رد على ابن الحاجب بما سيذكره المصنف قريباً رجح عنده عدم ضعف الدليل فذكره وقوله مجبور في أفعاله، يقال لو كان كذلك بطل ما اتفقوا عليه من اثبات ادراك العقل للقيح والحسن لصفة النقص والكمال وملائمة الغرض ومنافرة أيضاً « واعلم » أنه قد اجيب عن هذا الانزام بالمعارضة بان العقل حاكم عندكم كالشرع فيمتنع اثبات صفاته تعالى بحكمه حتى يعلم ان خالقه عدل لم يخلقه ليعلم بالكذب، ولا تعلم كون خالقه عدلاً الا بحكمه فيصور وما هو جوابكم فهو جوابنا وبالحل لجواز كذبه تعالى فان النزاع في صفة الفعل وخبره تعالى الذي جوزتم كذبه صفة ذات لانه نوع من الكلام الذي هو نوع من العلم كما تقرر في علم الكلام ويتمتع بخلق العلم بغير الحقيقة لازوم الجهل المستلزم للعجز الذاتي للربوبية فيرجع النزاع الى ان كلامه تعالى صفة ذات كما تقول أو صفة فعل كما تقولون ومحل الكلام ويتمتع بخلق المعجزة للكاذب مسنداً بخلق الخوارق للدجال ونحوه من السحرة وخلق المضار المصيبة لمن لا ذنب له والتمكين من المعاصي ونحو ذلك مما يقبح منافع مثله عقلاً وشرعاً فما هو جواب هاتين فوجوابك، ولا يقال ان كذب مثل الدجال وحسن المضار معلوم باخبار الانبياء عليهم السلام فان ما من نبي الا واذن قومه مثل الدجال وعرفهم مصلحة خلق المضار من الاعواض والاعتبار لانا نقول ان استقلت المعجزة بالدلالة على الصدق به بدون توقف على العلم بعدل الله تعالى بالعقل فهو مانع من كون الاحكام كلها بالشرع وان توقفت على العلم بالعدل بالعقل كان ذلك نقضاً لدلائل العقلية فانها تبطل بالنقض لجواز كونها كخوارق الدجال واما الاعتبار فنفع الغير بخبرة غيره قبيح، والاعواض لا يعلم وقوعها الا بعد العلم بالعدل لكن العدل لا يعلم الا بوقوعها وهو دور توقف، لا يقال قد قام دليل العدل بغيرها أعني علم الله بقبح القبيح وغناه عنه لانا نقول هذا موجود في الحسن وهو عالم بحسنه وغني عنه وقد فعله فالحق ان تجوز الحكمة في فصل الامرين كاف في حسن الجمع، والقول بلزوم افحام الرسل حيث يقول الكافر لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر بالشرع لكن لا وجوب لشرع الا بالشرع فيدور ساقط لانه مع كونه لازماً على تقدير الوجوب بالعقل أيضاً معاندة اذ قوله لا أنظر حتى يجب علي ظاهر في المناد فان المناظرة والافحام لا يكونان الا بحجة لا بعناد فان المناظرة ليست على الوجوب بل على الانصاف والانصاف اذا حصل ملزوم للنظر وقد استوفينا أدلة استقلال

(قوله) قالوا العبد مجبور الخ، هذا من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب لانه ضعفها بما ذكره المؤلف عليه السلام من قولهم ورد ما تسكوا به الخ وقد أورد المؤلف عليه السلام في تحرير هذا الاستدلال وجوابه حاصل ما في شرح المواقف (قوله) بهذه الصفات، الاشارة الى الحسن والقيح في الأفعال فلذا جمعتهما في قوله هذه الصفات نظراً الى تكررها في الأفعال وان كان المتقدم وصفين فقط وهما الحسن والقيح

(قوله) وان كان المتقدم وصفين، أو باعتبار ان أقل الجمع اثنان اه منه ح

ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر لان الفعل منه واجب والترك ممتنع (والا) يكن كذلك بل يتمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل على الترك اولا (فان لم يتوقف على مرجح) بل صدر عنه قارة ولم

المعجزة بافادة الصدق والعدل في شرح شرح القلائد انتهى الا أنه يقال على قوله حتى يعلم أن خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب بماذا يعلم وقد ابطلت العقل والشرع وطويت بساط التكليف وهذه سقسطة لا تسمع ولا يلتفت اليها وهذه المعارضة قد أوردها السيد في مؤلفاته كلها الاصولية وهي التي حكى المحقق المقلبي أوائل العلم الشامخ أنه وقف عليها في شرح الشهيد على الفصول عنده فأورد عليه ثلاثة ايرادات « الاول » ان كلام الناس مبني على صحة العقول « الثاني » هل بالعقل عرفت هذا « الثالث » اذا بطل العقل والشرع فلا حجة للرسول ، وحكي أجوبة للسيد عليه غير قوية والحق في المسئلة مع المقلبي ، واما الحل الذي ذكره فانه صحيح سواء قالوا الكلام من صفة الذات أو من صفة الفعل فانه ان كان من صفة الذات فالكذب صفة تقص لا تجوز عليه وان كان الكلام من صفة الافعال فانه عبارة عن الكلام التفسيري الذي هو صفة الذات والكلام التفسيري يتنوع الكذب فيه لما ذكر فيمتمنع أيضا في الكلام اللفظي لكونه عبارة عنه كما ذكرناه قريبا ، وأما قوله وقد استوفينا استقلال المعجزة بافادة العلم بالصدق والعدل في شرح شرح القلائد ، فنقول أنه قال فيه بعد كلام ولا نسلم ان العلم بكون المعجزة دالة على الصدق يتوقف على العلم بكون فاعلها لا يخلقها الا للصادق وسند المنع هو ان دلالة المعجزة لذاتها أعني لكونها معجزة ولهذا منتمن أن تخلق للكاذب لدلائلها على تصديقه بمجرد كونها معجزة للبشر لا للنظر الى كونها من فعل الله ويدل عليه قوله تعالى « فأت به ان كنت من الصادقين » فأتنا بما تصدنا ان كنت من الصادقين » فجعل الصدق لازما للانيان بالمعجزة ، وأيضاً لو فرضنا أن الانبياء عليهم السلام يدعون وحاشا ان الله تعالى يفعل القبيح أو يبيحه تعالى عن ذلك ثم يجيئون على ذلك بمعجزة على شروطها هل كانت تدل على صدقهم فيجب اتباعهم فيما ادعوه أو لا تدل ان قلتم تدل كان ذلك نقضاً واضحاً لما اشرتم في دلائلها من كون فاعلها لا يفعل القبيح وان قلتم بانها لا تدل كان للبراهمة أن يقولوا ذلك لما ادعوه من قبس ما جاءت به الانبياء عليهم السلام من جواز ذبح البهائم ونحوه فلا تكون المعجزة دليلاً عليهم ولا حجة لله ولا لرسوله والاجماع منقاد على أنها حجة بالغة على المؤمن والكافر ، واما قولكم في دفعه ان الشارع لما أباح ذبحها علمنا أنه قد ضمن لها عوضاً يقابله فيرتفع حقيقة الظلم عنه فانما هو مجرد تصديق للشارع في تحسين الذبح وهو غير مستند الا الى بحجته بالمعجزة الموجبة لتصديقه وهو وان كان كافياً كما هو الحق لكنه محل نزاع البراهمة ان محصله الاستدلال بفعل القبيح العقلي على كونه حسناً وهو محل نزاعهم ان يلزم أن يحسن من الشارع فعل كل قبيح عقلي لحكمة معينة ولا وجه لاستحسان قبيح دون قبيح وذلك يوجب أن لا يكون للعقل حكم مبتوت وأنتم تمنون ذلك حين لا تلقون مقابله الاحكام كلها لله ، وأيضاً لو منع تجوير كون فاعل المعجزة يفعل القبيح عن دلائلها على الصدق لمنح تجوير كون العالم ليس من فعل الله كما تقولوه المفوضة والباطنية والنجمية والطبائعية عن دلالة على وجوده ، يقال فان قلتم قد بطلت هذه التجويات بالدليل قلنا وكوزه يفعل القبيح قد بطل بالدليل وفي القاميين لا يلزم تقديم ابطال

(قوله) فان لم يتوقف على مرجح،
أصلاً لا ارادة ولا غيرها

يصدر عنه أخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه (فاتفاق) أي فالفعل اتفاق صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختيارياً (١) لأن الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه (٢) والا (٣) يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد او لا ان لم يكن من العبد فالفعل مثله وان كان من العبد (عادالتقسيم) بان ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (٣)

(١) فلا يتصف بحسن ولا قبح اه (٢) يعني ترجح الوجود على الترك لا أنها نصيره راجحاً اذ قد يريد المرجوح وهو ما تركه أولى من فعله اه (٣) أي عن العبد اه (*) قال العضد ان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطرارى والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل، وعبارة الحل في طرحه على مختصر المنتهى المسمى غاية الوصول فمع ذلك المرجح اما أن يكون الفعل واجباً أو جائزاً ويعود التقسيم الى أن ينتهي الى الوجوب وهو قول بالجبر اه

(قوله) فاتفافي ، فهو كفعل السامي والنائم (قوله) فالفعل مثله ، أي في أنه ليس من العبد كما هو ظاهر العبارة، وفي شرح المواقف أن العمل يكون مع ذلك المرجح واجب الصدور والا لم يكن ذلك المرجح مرجحاً تماماً واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه كان اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال

خلاف المطلوب على الجزم بالمطلوب لدليله وذلك ان الموصل الى المطلوب انما هو دليله لا ابطال ما عده وان كان قد يستلزمه اذا كانا في طرفي تقيض، وتحقق التامين أيضا ان تصور خلاف المطلوب في نفسه كثيراً ما يتأخر عن الجزم بالمطلوب وان ابطاله يتوقف على تصوره فكيف يتصور الجزم بالمطلوب لدليله على ابطال شيء لم يتصور، اذا لوجب ان لا يجوز بمطلوب عند وجود دليله فالتجوز معارض لم يتصور أو قد تصور لكن لا يعلم تمام معارضته وكل ذلك وجوع الى مذهب السوفسطائية من قبول انكشاف العلوم كلها ولنعقد الدليل على المطلوب بتصحيجه بأمرين « أحدهما » كون دلالة المعجزة على الصدق لا يتوقف على غير العلم بكونها معجزة كما حققناه « وأما الثاني » فن العلوم ان ايمان من آمن بالانبياء عليهم السلام من الكفار الخالص النافقين للصانع لم يتوقف الا على العلم بالمعجزة من دون نظر الى كونها من فعل الله أو فعل غيره فضلا عن عدل لا يفعل القبيح من ارسال الكذابين وخلق المعجزة لتصديقهم وهذا المعنى مما علم ضرورة بين أهل الاسلام ومن ادعى أنهم لم يؤمنوا الا بعد تصحيح النظر في الحكم أولا بعدل الله يوجه اليه سهام التكذيب بألسن موارد الكتاب والسنة فان ايمان السحرة عقيب القاء العصى بعد اعتقادهم ربوبية فرعون العقيدة الجازمة وكذلك ايمان فرعون أيضا حال انطباق الآية عليه وايمان قوم موسى لما رأوا العذاب وغير ذلك مما يطول تعداده ويسمح ايراده كل ذلك مما يدل على أن الايمان بمجرد روية المعجزة لتقدم المهلة المتسعة للنظر في أنه يجوز من الله خلق المعجزة على يد الكذاب أو لا يجوز، وأيضا لو سلم بقاء تجويز الكذب عند رؤية المعجزة على بعده فهو تجويز مرجوح فان الخوف معه والامن مع تجويز خلافه وهو الصدق كما يشير اليه قول مؤمن آل فرعون « ان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصيبكم بعض الذي يعدكم » واذا كان الكذب تجويزاً مرجوحاً كانت المعجزة دالة على الصدق دلالة راجحة والدلالة الراجحة هنا توجب الظناً ثبوت الايمان ولا يزيد من الدليل غير ما يوجب الاعتقاد المطابق الثابت بالظناً ثبوتها واذا ثبتت دلالتها على صدق من جاء بها ثبت الاستدلال بانجاء به في علمي أو عملي من غير فرق وهذا هو المطلوب من صحة الاستدلال بالسمع على الاهليات

(قوله) ويعلم بالضرورة أن الأولى تستند إلى قدرته الخ، هذا زيادة من المؤلف لم يذكرها ابن الحاجب ولا شرح كلامه في تضعيف الاستدلال لأن استناد الحركة الأولى إلى قدرته إذا كان معلوماً ﴿٣٢٥﴾ بالضرورة وأنه لولاها لم تصدر عنه

تلك الحركة لم يتوجه قوله عليه السلام فيما يأتي وإيجاب عن الأول بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها لأن استناد الفعل إلى القدرة وتوقف صدورهما عليها هو معنى تأثيرها فكيف يتوجه منعه فيما يأتي مع الحكم هاهنا بكونه معلوماً بالضرورة فتأمل (قوله) ولا قائل به، أي لا قائل بأن التكليف كالحال تكليف بالإطلاق وإن جوزوا ذلك أو قالوا بأن البعض من ذلك فلا يتوجه الاعتراض على المؤلف بأن بعضهم جوزوا فلا وفاق

(قوله) هذا زيادة من المؤلف إلى آخر القول، هذه الزيادة من المؤلف هي حاصل ما في المتن وقد نقلوه عن المعتزلة فقول المحقق أنه لو كان ضرورياً لما منعه في قوله وإيجاب عن الأول، فيه نظر لأنه لا يختص بزيادة المؤلف ولأنه قد صرح بأن انكار الضرورة مكابرة ولأنه قد أجاب عن منعه الضرورة في التأثير ودعواهم أن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها أن وجود القدرة إنما طريقه التأثير ففي كلامهم مغالطة وعدم انصاف الخ والله أعلم اه عن خط سيدنا إبراهيم خاله رحمه الله ح (قوله) فكيف يتوجه منعه الخ، ينظر في كلام

فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطراً لا اختيار له في أفعاله على جميع التقادير وكان مجبوراً فيها فلا يتصف بشيء منها بالقبح والحسن العتيلين بالاجماع المركب اما عندنا فاذا لامدخل للعقل فيها واما عندكم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية (١) (ورد) ما تمسكوا به أولاً (بمقابلته للضرورة) فلا يسمع دليل نصب في مقابلتها لأنه سفسطة باطلة ومكبرة ظاهرة «بيان» أن كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كعركتي الضعيف والسقوط ويعلم بالضرورة أن الأولى تستند إلى قدرته واختياره وأنه لولاها لم يصدر عنه شيء منها (و) ثانياً بلزوم (جزيه) أي الدليل (في أفعاله) (الله تعالى) بأن يقال إن لم يتمكن من الترك فهو الجبر والافان لم يتوقف على مرجح فانفاقي إلى آخر ما مر (٣) فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى وثالثاً بلزوم (نفي الحسن والقبح الشرعيين) (٤) لأنهما في الشرع من صفات الأفعال الاختيارية أيضاً فإن حركته للترش والنائم والمغنى عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم أيضاً كون التكليف بأسرها تكليفاً بما لا يطلق ولا قائل به «ورابعاً» بأننا نختار ما نلزمنا إليه بقولنا (ثم المرجح) (٥) لفعل العبد على تركه هو (الارادة) لفعل التي شأنها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد

(١) يريد وقد بطل كونها اختيارية لأنه مجبور اه (٢) في نسخة في أفعاله اه (*) مع انصافها بالحسن فلم يلزم الحكم وهو عدم انصافها بحسن ولا قبح اه (٣) قلت لكن ينبغي هنا أن يقال فاما بأن يكون ذلك المرجح من الله تعالى بدل قوله فيما سبق اما أن يكون المرجح من العبد الخ أولاً اه من خط سيلان (٤) لأن التكليف لغير المختار وإن كان جائزاً لكنه غير واقع اه تلويح (٥) لفظ المضد نختار أنه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به أولاً اه إذ لا معنى للاختياري إلا ما يرجح بالاختيار اه

(قوله) ويعلم بالضرورة أن الأولى تستند إلى قدرته واختياره، أقول أي والثانية لا اختيار له فيها «قيل» لا يخفى أن الخصم يمنع ضرورة الاختيار في حركته الصاعدة لأن الاستدلال أراد أن الاختيار فيها بديهي فمنوع مستدل بأن بدهية الاضطراب في حركته الصاعدة لا تستلزم بدهية الاختيار في حركته الصاعدة وإن أراد أن ضرورة الاختيار في حركته الصاعدة استدلالية كفي ذلك في الفرق المدعى ولم يستلزم ضرورة الاختيار وإنما يستلزمها دليل عليها آخر لكنه ان وجد ما مضى بدليل الاضطراب المذكور فهو مسموع لكونه ليس استدلالاً في مقابلة بديهي وإنما هو استدلال مقابل استدلال اه (قال) المرجح الارادة، أقول وقال ابن الحاجب والتحقيق أنه يرجح بالاختيار ولا أدري ما وجه عدول المصنف عنه إلى الارادة إلا أن يريد أن ارادة الفعل هي اختيارية تلاقى الكلامان إلا أن في نجاح الطالب أن القوم يريد الاشمعية معطون بمعنى الاختيار في

القاضي فكلام المؤلف قيم لأن الذي يحصل من كلامه الأول اثبات الضرورة لتأثير الوجود القدرة والذي وقع به الجواب من جانب الاشاعة أن الضروري وجودها لا تأثيرها فلا تدفع في كلام المؤلف إلا لو كان من جانب قائل واحد فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) أي لا قائل الخ، ينظر كيف توجيه هذه القول فلم يظهر لها معنى اه ح عن خط شيخه

مجبوراً في أفعاله وهذا هو الحال، (١) وما قبله أما نقض أوفى حكمه «واجيب» عن الاول

(١) قال العضد وهو التحقيق والبواقي الزامية اهـ

(قوله) وما قبله اما نقض، كالثاني والثالث أو في حكمه أي في حكم النقض، ومعنى النقض كما ذكره في الآداب تخلف الحكم عن الدليل كأن يقال وجد الدليل بعينه في هذه الصورة ولم يوجد الحكم فيها كما في الثاني والثالث ومعنى كونه في حكم النقض أن يستلزم الدليل فساداً آخر كما في الاول فانه استلزم نسب الدليل في مقابلة الضرورة وذكر شارح الآداب أن «النقض لا يمتنع بالتخلف وجعل القسمين نقضاً وجعل النقض عبارة عن منع بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح اما لتخلف الحكم المذكور عنه أو لاستلزامه فساداً آخر على أي وجه (قوله) واجيب عن الاول الخ، هذه الاجوبة ذكرها في شرح المختصر وتبعه شارح المواقف رداً لتضعيف ابن الحاجب

(قوله) كما ذكره في الآداب، آداب البحث العضدي اهـ

البارى تعالى وفي الخلق اما في البارى تعالى فلان المرجح قديم كما ذكره العضد هنا وذكره غيره مع قولهم يجب الفعل عند حصول المرجح دفعا للتسلسل فصار مضطراً أي ليس له ان لا يفعل فلا يكون مختاراً وأما في حق العبد فلان الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد عند خلقه مضطراً اذ يوجد الله فيه الفعل وليس له دفعه فقد عاد الوجود كله الى الايجاب والاضطرار وهو الفاسفة المحضة وهم تارة يفسرون الكسب بالاختيار ويصرحون بانه مخلوق لله تعالى واخرى بانه قيام الفعل بالعبد ويفسرون القيام بمحاولة فيه كونه كما مضى من تصريح العضد والمواقف والجواهر وكما قال هنا وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وصرح به السعد وغيره انتهى «قلت» وقد قدمنا تصريح ابن أبي شريف برادهم بالتبعية وتفسيره له بالامزيد فيه بل قال ابن تيمية في كتابه منهاج السنة ما لفظه ان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بترجح تام يستلزم وجود ذلك الممكن لان ذلك المرجح التام لو لم يستلزم وجود الممكن كان وجوده مع المرجح التام جائزاً لا واجباً ولا ممتنعاً وحينئذ فيكون ممكننا فيتوقف على مرجح لان الممكن لا يحصل الا بترجح فدل ذلك على أن الممكن اذا لم يحصل بترجح يستلزم وجوده امتنع وجوده وما دام وجوده جائزاً غير لازم لا يوجد وهذا هو الذي يقوله أئمة أهل السنة المنتهون للتدبر مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم وهذا مما احتجوا به على أن الله خالق أفعال العباد انتهى بلفظه فقد أبان لك ايجاب المرجح لوجود الممكن وانه كذلك في حق الله تعالى ويضم الى قول العضد المرجح قديم فيلزم قدم العالم اضطراراً لا اختياراً وقوله ان هذا مما احتجوا به على أن الله تعالى خالق أفعال العباد لانهم يقولون أن الله تعالى خالق المرجح للعبد وبعد خلقه يجب الافعال اضطراراً وهذا نفي للاختيار بالكلية «واعلم» أن التحقيق انما يختار أن الفعل مقتدر الى مرجح غير موجب وينبغي التقسيم وتسلسله لان تسلسله ينقطع لا بالاختيار للفعل عند وجود ذلك المرجح، وأما قول أبي هاشم انه اذا وجد الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل، وصولة الرازي بهذا على المعتزلة والزام أبي هاشم الجبر فالتحقيق ان الداعي الى الفعل لا ينفك عن الصارف عنه الذي هو داعي الترك فانه مامن فعل الا وهو مشتمل على مصلحة وممنوعة فالداعي والصارف متباenan على الفعل والترك ولا يترجح أحدهما الا باختيار العبد وقال الخليلي في شرح المختصر «فان قلت» التقسيم وارد لانه مع الاختيار ان وجب الفعل لم الجبر والا لم الاتفاق «قلت» عنه جوابان «أحدهما» وهو الحق أن الفعل مع الاختيار يكون واجباً ولا يلزم من وجوبه الجبر اذ هو وجوب لاحق حصل بعد فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي ولا يلزم من حصول هذا الوجوب حصول الواجب السابق والموجب للجبر انما هو الوجوب بالمعنى الثاني لا الاول انتهى وقد طال البحث لما فيه من الاشكال فأردنا ايضاحه فبحول الرجال (قوله) واجيب عن الاول، أقول هذه الاجوبة للعضد في شرحه لكلام ابن الحاجب

(قوله) وجود القدرة لآثارها، أي لا وقوع الفعل بتأثير قدرة العبد واختياره والاستدلال أنما هو على فهي الثاني وهو التأثير لا الأول وهو وجودها فلا يكون مصادماً للضرورة (قوله) بأن مرجح فاعليته تعالى قديم الخ، هذا الجواب ذكرته الأشعرية على تقدير تسليم أن الفعل الواقع والمرجح اتفاقاً لأن استدلالهم به فيما سبق أنما هو الزام للمعتزلة على أصلهم من أن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح يسمونه الداعي كما ذكره في شرح المواقف وهم لا يقولون بذلك كما في الهارب من سبع إذا عرض له طريقان فإنه يعدل إلى أحدهما من غير مرجح ثم قالوا وعلى تقدير صحة ذلك نختار ﴿٣٢٧﴾ أن فعله تعالى متوقف على مرجح

لكن مرجح فاعليته قديم الخ (قوله) هو إرادته القديمة، أي تعلق إرادته كما ذكره الشريف قال لأن الإرادة القديمة لا تنكفي في وجود الحادث بل لابد من تعلق لها به وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتباري بالقدم أو

بأن الضروري وجود القدرة لآثارها (١) وعن الثاني بأن مرجح فاعليته تعالى قديم هو إرادته القديمة فلا يحتاج إلى مرجح آخر (٢) بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادث فيحتاج إلى مؤثر فإن صدر عن العبد تسلسل (٣) والا كان مجبوراً في فعله « وعن الثالث » بأنه لا يجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي (٤) بل يجب أن يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي (٥) « وعن الرابع » بأن الاختيار والإرادة من فعل الله تعالى لأن اختيار العبد ليس باختياره والزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله « والجواب » عن الأول بأن جعل الضروري وجود القدرة

(١) أي المعلوم بالضرورة هو أن للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط. وأما أن قدرته مؤثرة فيه ليكون اختيارياً فلا اه سعد (٢) أي متجدد إذ علة الاختيار إلى المرجح عندنا هو الحدوث دون الامكان اه تلويح (٣) في حاشية بعد كلام ما لفظه على أن الشريف في أثناء هذا المقصد يعني السادس قال إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته لشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة بل تحصل له تلك الإرادة سواء أرادها أم لم يردّها اه قبطل قوله تسلسل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله بزيادة مفيدة (٤) في العبد وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف في الشرعي يعني لا يحتاج إلى استقلال العبد بالإيجاد والتأثير وعندكم لولا استقلال العبد بالإيجاد والتأثير اه (٥) أجل المؤلف ما قصدوا في هذا الجواب، والحاصل أنهم قصدوا أنه يكفي في الشرع المقارنة الجمالية عندهم بخلاف العقلي فلا يكفي عند المعتزلة وأما الأشاعرة فلا يقولون بالعقلي فلو ذلوا به لكن أيضاً المقارنة الجمالية والمؤلف لم يقيد الشرعي بكونه عند الأشاعرة والعقلي بكونه عند المعتزلة والكلام مصرح به في شرح المختصر اه من خط سيلان

(قوله) وعن الثاني بأن مرجح فاعلية العبد الخ، أقول لفظ العضد وعن الثاني بأن تعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد انتهى وكأنه نقله المشرح بالمعنى وبسطه ايضاً لمراهم ولا يخفى أنهم قد التزموا أن العبد مجبور وأنما فروا عن كونه تعالى مجبوراً ولكنهم كروا إلى ما عتقوا كما قرره (قوله) وعن الثالث الخ، أقول عبارة العضد وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف في الشرعي قال السعد أي لا يحتاج إلى استقلال العبد بالإيجاد والتأثير

عن الأول، يعني من أجوبة شارح المختصر

(قوله) كما في الهارب من سبع الخ، تمثيل لما أرادته الأشاعرة اه ح عن خط شيخه (قوله) بل لابد من تعلق لها به، أي بالحادث اه وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتبار بالقدم أو الحدوث محال اه منه ح وقد تقدم نقله في بحث اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى اه ح

(قوله) مغالطة ، بمجمل مجرد وجود القدرة هو الضروري وهو تأثيرها على ماهو الحق ولهذا قال وعدول عن الانصاف وذلك لانهم عدلوا في الجواب عن التأثير الى مجرد الوجود هذا ما ينبغي في توجيه كون ما ذكره مغالطة فان الظاهر ان ما ذكره منع لامغالطة (قوله) فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا ، « اعلم » ان المؤلف عليه السلام قد ذكر العلم بوجود القدرة طريقين الاول ما ذكره هاهنا والثاني ماسيئاً من قوله ولولا تعلقها بالفعل الخ ، وقد ذكر المؤلف ما يفيد الحصر في الاول والثاني فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين وفي وجه ذكرها جميعاً مع ان الثاني مغن عن الاول ومغن عنها ذكره بينهما . ولعله يجب بان الاول طريق الى العلم بوجودها في الفاعل قبل ايجاد الفعل والثاني طريق الى وجودها فيه حال الفعل لانها هي المؤثرة فيه « وبيان » ذلك ان معنى اختيارنا في أفعالنا عدم توقعها على شيء سوى الارادة منا ومعنى هذا التوقف ان اردنا الفعل أو وجدناه وان لم نرده لم نوجده وهذا هو معنى الاختيار فلذا عطف عدم التوقف على قوله باختيارنا كالتفسير له وهذا طريق الى العلم بوجود

لا تأثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا في أفعالنا وعدم توقعها على شيء سوى ارادتنا ثم اذا وجدنا مختاراً يتمكن من فعل دون آخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولولا تعلقها بأفعالنا وتأثيرها فيها لم نعلم وجودها أصلاً على أن نفي تأثيرها يرفع فائدة خلقها اذ وجودها ولا أثر لها كعدمها ، وعن الثاني بانه لا يفيدكم ما ذكرتموه لان ارادته تعالى قديمة عنكم وفعله تعالى مستند اليها وجوباً عندكم وهي مستندة الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرق اليه الايجاب (١)

(١) لكن في المقصد السادس من الموقف الخامس من كتاب المواقف ما حاصله أن الأصل عند الاشعرية أن الفعل لا يحتاج الى الداعي وان الترجيح للفعل أو الترك يقع بلا مرجح فلا يلزمهم ما ذكره هنا من تطرق الايجاب الى فعل الله . وانما يلزمهم لما اعترفوا بلزوم المرجح ليم لهم الزام المعتزلة بالجبر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) مغالطة الخ ، أقول ولانه لا يبرهان على وجودها الا أثرها فان الأثر يبرهان أنى على الله والى الله علم الله فانا لا نعلم بعض الاخلاط الا بالحي (قوله) بطريق الايجاب ، أقول أى فلا يكون تعالى مختاراً في أفعاله بل مجبوراً كما حققناه قريباً على أنه لا يصلح الجواب عن المعتزلة على الاشعرية بقدم الارادة

السابق فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ لكان أولى وقوله ولولا تعلقها أي القدرة وقوله لم نعلم وجودها أي حال الفعل « اذا عرفت » هذا الكلام اندفع قول الاشاعرة ان الضروري هو العلم بوجودها لا تأثيرها (قوله) وعن الثاني بانه لا يفيدكم الخ ، هذا الجواب قوي لازم ولهذا لم يتخلص منه السيد المحقق في شرح المواقف والحمد لله فانه قال لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة بطريق الايجاب فاذا وجب الفعل الى آخر ما ذكره المؤلف وجعله بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر قادحاً عليهم حيث قال لكن الحق ان القول بتحقيق

شوب من الايجاب في حقه تعالى مما لا يجري عليه المؤمن بل لا يبعد أن يقال أنه كفر انتهى وصاحب الجواهر أيضاً ضعف الثاني من أجوبة المضد بقريب مما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) بطريق الايجاب ، اذ لو كان صدور الارادة القديمة بطريق الاختيار لزم أن لا يكون القديم قديماً فثبت أن استنادها بطريق الايجاب (قوله) تطرق اليه الايجاب ، فلا يكون بطريق الاختيار

(قوله) فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين الخ ، ينظر فان في الكلام تنافضاً فقوله أولاً فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين ينقضه قوله مع ان الثاني مغن عن الاول لانه هو ويحتاج الى التصحيح لو اختلف الطريقتان وهذا انما هو اختلاف عبارة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ ، هو كذلك في النسخة المقررة على المؤلف اه من خط سيدي احمد رحمه الله ح (قوله) اندفع قول الاشاعرة الخ ، لكن هذا اذا سلم دعوى الضرورة على اختيارنا اه منه عن خطه وغيره

(قوله) لا يدفع الجبر ، أي علم استقلال العبد كما هو مرادهم في هذا المقام حيث يقولون فعل العبد واسطة بين الجبر والاختيار فأشار المؤلف عليه السلام إلى أن لافرق عند التحقيق (قوله) بالضرورة ، متعلق بالمنافي (قوله) بعض الأفعال الواجبة ، أي الذي يجب وجودها عند تحقق الإرادة والمراد البعض هو الفعل الشرعي أي ما حسنه الشرع أو قبحه كما عرفت (قوله) اختياريًا ، قد عرفت أنهم لا يقولون بأن بعض الأفعال اختياري بل أن وجود القدرة والاختيار في الجملة كاف في بعض الأفعال عندهم وغير كاف في بعضها وهو العقلي عند المعتزلة لا عندهم لكن المؤلف بنى هذا الجواب على ما سبق له من إطلاق الشرعي والعقلي وقد عرفت أنه لا بد فيهما من التقييد كما سبق (قوله) تكذبها الحقيقة ، لما عرفت من أنه لافرق بين وجود القدرة من غير تأثير وهو المسمى عندهم بعدم الاستقلال وبين الجبر المحض (قوله) لأنسلم أن الإرادة من فعل الله ، لم يذكر المؤلف سند هذا وهو محقق في موضعه من علم الكلام (قوله) لأن المحتاج إليها ، أي الإرادة (قوله) هو المتوجه ، ﴿ ٣٢٩ ﴾ على لفظ اسم المفعول وهو المراد

(قوله) لا الحاصل ، وهو الإرادة (قوله) بتبعية القصد إلى غيره ، أي إلى غير الحاصل وهو المراد ولو قال بتبعية غيره لكان أولى لأن القصد هو الإرادة فيكون المعنى حصلت الإرادة بتبعية إرادة الغير فيعود الأشكال وهو التسلسل (قوله) قالوا ثانيًا الخ ، هذا أيضًا من أدلتهم المؤلفة عند ابن الحاجب (قوله) ثم أنه موجود ، أي موجود زائد ولا بد من زيادة قيد وهو أنه غير قائم بنفسه كما ذكره السعد وإذا كان موجودًا زائدًا غير قائم بنفسه فهو معنى العرض القائم بغيره (قوله) لأنه ، أي القبح الدال عليه لفظ القبح فيما سبق. وهذا إلى آخره بيان للملازمة (قوله) القائم بالمعدوم ، لا يحتاج في بيان الملازمة إلى ذكر القيام بالمعدوم فلذا لم يذكره بل يكفي

« وعن الثالث » بأن ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض الأفعال الواجبة اختياريًا مجرد تسمية تكذبها الحقيقة « وعن الرابع » بأننا لأنسلم أن الإرادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد ولا يلزم التسلسل لأن المحتاج إليها هو المتوجه إليه قصدًا لا الحاصل بتبعية القصد إلى غيره (قالوا) ثانيًا (لو كان قبيحًا (١)) عقلاً (لقام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى (٢)) الذي هو الفعل (لأنه) أي القبح وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل ولا جزءًا منها بل هو امر (زائد) على الذات (لتعقل الذات دونه (٣)) ثم أنه (موجود لأنه تقيض اللاقبح القائم بالمعدوم) والقائم بالمعدوم معدوم فالقبح موجود والا لزم ارتفاع التقيضين والتالي باطل لأن قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعًا لتحيز الموصوف ولا يتصور إلا في التحيز بالذات لأن التحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعًا لثالث إذ ليس كونه متبوعًا لذلك الثالث أولى من كونه تابعًا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (٤) فلا يقوم به غيره (ورد بحجبه في الشرعي) بأن يقال لو كان

(١) اسم كان ضمير يعود إلى المذكور سابقًا من الظلم والكذب الضار اه (٢) لكنه لم يحم المعنى بالمعنى اه (٣) تعليل للزيادة وقوله لأنه تقيض اللاقبح تعليل لوجوده اه (٤) قال الأمدى أن قيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعًا له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض الآخر هو حيث ذلك الجوهر فهما معًا حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وان كان قيام أحدهما بالآخر مشروطًا بقيام الآخر به اه سعد

أن يقال لا قبح سلب ، إذ لو لم يكن سلبًا لاستلزم محلا موجودًا فيمتنع صدقه على المعدوم وهو باطل ضرورة أنه يصدق على المعدوم أنه ليس بقبيح (قوله) معدوم ، فلو كان اللاقبح إيجابًا لما قام بالمعدوم (قوله) والتالي ، أي قيام المعنى بالمعنى (قوله) قيام الصفة ، كالقبح مثلا بالموصوف وهو العقل القائم بالفاعل (قوله) لأن المتحيز ، وهو الفعل كالظلم مثلا (قوله) بتبعية غيره ، وهو الفاعل لا يكون أي ذلك التابع متبوعًا لثالث وهو القبح وحيث فلا يكون للفعل وهو الظلم صفة وهي القبح (قوله) إذ ليس كونه ، أي المتحيز بالتبع (قوله) من كونه ، أي المتحيز بالتبع تابعًا له أي للثالث وهو القبح إذ لازمة لأحدهما على الآخر لكونهما متحيزين بالذات بخلاف الجوهر فله مزية وهو تحيزه بنفسه فكان أحق بأن يكون محلا للعرض قائمًا به

(قوله) فلذا لم يذكره ، لأن القيام بالمعدوم غير صحيح إذ لا حقيقة له اه ح

(قوله) والحدوث ، أي حدوث الفعل (قوله) والوجوب ، أي وجوب الفصل وامكانه وقدمه وثبوته ونحوهما من سائر صفات الفعل (قوله) الاولى ، وهي الشرطية أي الملازمة (قوله) لا يجب وجوده ، فلا يكون معنى فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى (قوله) معدومين معاً ، كالممتنع واللامتنع لصدق الثاني على المعدم الممكن (قوله) وموجودين معاً ، كالبياض والالبياض لصدق الثاني على السواد (قوله) ومنقسمين ، ﴿ ٣٣٠ ﴾ كلونية الجسم والالونية « وأعلم » أن المقصود يحصل بكونهما عديمين

قبيحاً شرعاً لقيام المعنى بالمعنى إلى آخره (و) كذا (الحدوث) فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبيح أمراً موجوداً جار فيه وكذلك الوجوب والامكان (١) والقدم والثبوت ونحوها (وبمنع الاولى) وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل (فان تقيض (٢) العدمي لا يجب وجوده) فقد يكون الشيء وتقيضه معدومين معاً وموجودين معاً ومنقسمين (وارتفاع التقيضين انما يستحيل في الصدق (٣) دون الوجود، وتحقيقه ان الوجودي يطلق على معنيين الوجود والعدم ليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيها والتقيضان لا بد ان يكون احدهما وجودياً والاخر عديمياً بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجوداً لجواز كونه مفهوماً اعتبارياً ليس فيه سلب ولا يجب ذلك المعنى الاول لجواز ارتفاعها بحسب الوجود في الخارج انما الممتنع ارتفاعها في الصدق (ومنع الثانية) وهو بطلان قيام المعنى

وانما ذكر القسمين الآخرين اسنيفاء لأقسام المتضادين (قوله) وتحقيقه ، ذكره الشريف ووصى بالمحافظة عليه (قوله) والعدمي يقابله ، أي يقابل الوجودي (قوله) فيها ، أي في المعنيين المتقدمين فيكون العدمي هو المعدم وما في مفهومه سلب (قوله) بالمعنى الثاني ، يعني ومقابله ولو قال كذلك لكن أولى والمراد بالثاني ما ليس في مفهومه سلب (قوله) لكن الوجودي بهذا المعنى ، أي المعنى

الثاني وهو ما ليس في مفهومه سلب (قوله) ولا يجب ذلك ، أي كون أحدهما وجودياً والاخر عديمياً مفهومه معطوف على الوجودي أي لا يجب الوجودي ان لا يصلح عطفه في غيره (قوله) في المعنى الاول ، وهو الموجود ولو قال بمقابله وهو المعدم لكن أولى انما يجب الوجود في الخارج ، والاقبح معدومين والاقبح معدومين (قوله) فائدة ذكر في الوجود ان الجمهور مذموم كون تقيض العدمي عديمياً لان التقابل بين اليجاب والسلب معناه أن أحدهما وجودي والاخر عدمي كما

(١) بان يقال امكان المعنى الممكن كالعالم مثلاً زائد على مفهومه اذ يعقل العلم مع التدهول عن معنى الامكان والامكان وجودي لأن تقيضه لا امكان وهو سلب اذ يحمل على المعدم واذا كان الامكان وصفاً وجودياً وهو قائم بالعلم لم قيام العرض بالعرض وهو محال لكن صحة اتصاف المعاني بالامكان جائزة بالاتفاق فذلك باطل اه انتهى السؤال (٢) في شرح ابن جفاف على الغاية ما لفظه وثانياً بمنع الملازمة ، قولكم أنه يلزم أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لأن تقيضه لا قبح وهو أمر عديمي لقيامه بالمعدم اذا كان أمراً عديمياً فتقيضه وهو القبح أمر وجودي والا كان القبح وتقيضه عديمين ويرتفع التقيضان وهو محال ، بمنوع الملازمة اذ لا يلزم من كون الاقبح أمراً عديمياً أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً ثبوته ويكون تقيضه ثبوت لاني وجود محقق ويكونان امرين عديمين معاً لا وجود ليهما في الخارج وارتفاع التقيضين انما يستحيل في الصدق بمعنى أن الشيء الوجودي الصادق في الخارج لا يمكن أن يكون هو وتقيضه مرتفعين فيه وأما الأمر العدمي الذي لا يصدق في الخارج فانه يكون هو وتقيضه مرتفعين عن الخارج بلا استحالة في ذلك كالأبوة واللا أبوة فانهما مرتفعان في الخارج معاً لأنها أمر عديمي والعدمي لا يلزم أن يكون تقيضه موجوداً في الخارج بل يكون عديمياً مثله فلا يلزم وجود شيء منها فيه اه (٣) قال الشريف وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك اه

لا يخفى على الناظر في كلام العلماء في كتبهم قال وذهب المحققون الى جواز ذلك لوقوعه بين تقاض الامور الاعتبارية والمراد بوجوب كون أحدهما وجودياً والاخر عديمياً ان يكون أحدهما عدم الآخر لأن تقيض كل شيء عدمه لا كونه عديمياً (قوله) اذ لا يصلح عطفه على غيره فتأمل ، الظاهر صلاح عطفه على قوله لا بد أن يكون ، يظهر ذلك بجعل المشار اليه مكان اسم الإشارة اه ح عن خط شيخه (قوله) لا كونه عديمياً ، وقد استوفى الكلام في هذا المقام وهو بحث تقيض منه ح

(قوله) أن يختص شيء بآخر، وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلوماً لنا كما ذكره في شرح التجريد (قوله) وسواء فيه الجوهر وغيره، مثل المبرعة والبطء للحركة (قوله) والا فان قلنا الخ، أي والا يصدق هذا النفي بل قلنا ان التحيز متحيز تبعاً لتحيز الجوهر فان قلنا الخ (قوله) نفس التحيز، أي المتبوع (قوله) فقد اشترط قيامه، أي قيام التحيز (قوله) بقيامه، متعلق باشتراط والضمير التحيز (قوله) واشترط الشيء، الذي هو قيام التحيز و (قوله) لنفسه، متعلق باشتراط أي اشتراط الشيء لنفس ذلك الشيء (قوله) وتقدمه، أي ذلك الشيء عليه أي على نفس ذلك الشيء (قوله) كان كل تحيز به، لو قال كان قيام كل تحيز به مشروطاً بالخ لكان أولى كما في شرح التجريد (قوله) فيتسلسل، قال في شرح التجريد ولأن أوصاف البارئ تعالى قائمة من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته «واعلم» ان صاحب الجواهر بعد أن استوفى بيان ما ذكره في مسألة التحسين أورد ما اختاره فيها وذكر أن كون حسن الفعل أو قبحه ذاتياً يراد به ثلاثة معان وكذا كون ذلك عقلياً يراد به ثلاثة معان واختار ان الحسن والقبح ليس بشرعي في السكل بل ذاتي وعقلي في السكل على أحد المعاني ﴿٣٣١﴾ الثلاثة وذاتي في البعض وعقلي في

بالمعنى لاننا لانسلم ان القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت (١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر (٢) والآخر ممنوعاً وسواء فيه الجوهر وغيره (٣) ويحققه ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولاً بالجوهر حتى يتبعه (٤) غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه «وان قلنا» بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر قبله فيتسلسل في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه (فصل) من الاحكام (الحكم) في الاصطلاح (ماعلق شرعاً او عقلاً

(١) اذ لا محذور في أن يكون للشيء اختصاص ناعت بانقياس الى أمر ذلك الأمر ناعت لغيره ولا يكون ذلك الشيء ناعماً لذلك الغير بل انما كان ناعماً لهذا الأمر فقط اه ميرزا جان (٢) ويسمى حالاً وقوله والآخر ممنوعاً ويسمى محلاً اه جواهر (٣) كقولنا الحركة سريعة وبطيئة فانهما قائمان بالحركة على قول الفلاسفة والصحيح أنهما قائمان بالجسم ومثله في حاشية السعد اه (٤) قوله حتى يتبعه أي التحيز غيره يعنى من الاعراض وقوله فقد اشترط قيامه أي التحيز بقيامه أي قيامه نفسه بالجوهر وهو الخ اه

أحكام العلة وقد ذكر في الفصول هنا بعض أحكام الوضعي من أنه لا يشترط فيه ما يشترط في التكنيفي من التكليف وعلم المكلف (قوله) ماعلق شرعاً أو عقلاً، انتصاب شرعاً وعقلاً لقيامه مقام مصدر علق مضاف اليه للنوع أي تعليق شرع أو عقل ومثله انتصاب يقيناً وظناً في قولهم في مسالك العلة وقد يصل المقصود يقيناً أو ظناً وليس نصب شرعاً وعقلاً على الظرفية كما في قولهم ثبت شرعاً اذ ليس المعنى هنا على الظرفية وأما قوله اقتضاء أو تحييراً أو وضعاً فظاهر أنه منصوب على أنه مفعول لأجله علة لقوله علق شرعاً أي هذا التعليق لأجل اقتضاء الشرع لفعل المكلف أو تحييره فيه أو وضع شيء علامة لماعلق بفعل المكلف ككون الزمان مثلاً علامة لوجوب فعل المكلف ويؤيد هذا عبارة ابن الحاجب حيث قال خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التحيير فان عبارته تشعر بالسببية ويحتمل أن يكون انتصاب اقتضاء وما بعده أيضاً على المصدر النوتي أي تعليق اقتضاء والاحتمال الأول أظهر وأوفق «واعلم» أن هذا صادق على الخطاب المعلق شرعاً بفعل المكلف نحو أقيموا الصلاة مع ان خطاب الشارع ليس هو الحكم الشرعي عندنا بل الحكم مفعول المكلف من الوجوب ونحوه وهو ما يثبت بالخطاب لانفس الخطاب

(قوله) أي المتبوع، في بعض النسخ أي لمتبوعه وهي أولى كما لا يخفى اذ التحيز تابع لامتبوع اه ح عن خط شيخه

ويؤيد هذا الاعتراض أن المؤلف عليه السلام أخرج قوله والله خلقكم وما تعملون بقوله فعل المكاف بناء على أنه خطاب غلق شرطا
 فلم يصدق عليه أول الحد أعني معلق شرطا لم يحتج الى اخراجه بفعل المكاف لخروجه بقوله ماغلق شرطا ، وأما الأشعرية فانهم
 يجعون الحكم نفس الخطاب ولذا قال ابن الحاجب الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكافين فلما قال المؤلف عليه السلام الحكم ما ثبت
 بخطاب الشارع أو بالعقل تعلية بفعل المكاف الخ لاندفع ما ذكرنا ولم يحتج الى الاحتراز عن قوله والله خلقكم وما تعملون اذ هو انما
 يرد على حد ابن الحاجب « واعلم » أنه لا يرد على حد المؤلف ما أورد على حد ابن الحاجب من أنه غير منعكس لعدم صدقه على
 الاحكام الثابتة بالسنة والاجماع والقياس اذ لا يصدق عليها انها خطابات الهية « وقد اجيب » عنه بان المراد بالخطاب الالهي أعم من
 أن يكون بواسطة أو ابتداء اذ تقول الاحكام الشرعية لا تثبت بالسنة والاجماع والقياس بل هي كاشفات ومعرفة للاحكام المرعية
 التي هي الخطابات الالهية المتعلقة بأفعال المكافين (قوله) بفعل المكاف ، هذا يشمل خواصه صلى الله عليه وآله وسلم الواجبة
 شمولاً ظاهراً بخلاف عبارة ابن الحاجب حيث قال المتعلق بأفعال المكافين والمراد بالفعل ما يتناول الفعل القلبي والقولي وغيره وكذا
 الكف ولذا اقتصر المؤلف على الفعل (قوله) كالطهارة والنجاسة ، وهما خارجان عن التعريف بقوله اقتضاء أو تحييراً ولعل الوجه
 أنهما ليسا علامة في شيء حتى يقال أنهما من خطاب الوضع ولا يقال انهما شرطان في الصحة وعدمها لأننا نقول ان سلم ذلك فليسا
 بحكمين شرعيين وظاهر كلام المؤلف اخراج الطهارة سواء كانت كالوضوء ونحوه أولاً وكلام الفصول مصرح بان الوضع شرط في
 صحة الصلاة لتأثير علمه في عدمها « واعترض » بعض شراح الفصول بان الصحة ليست بحكم شرعي كما يأتي قال ولا يصح أن يراد
 بالحكم ما هو أعم من الشرعي أو العقلي لأنه أراد بالوضعي ما جعل علامة للتكفي وقد صرح المؤلف عليه السلام بهذا في بحث
 الاحكام الوضعية كما يأتي حيث قال وسميت احكاماً وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكيفية قال في شرح الفصول والالزم
 كون جزء الصلاة كالركعة ﴿ ٣٣٢ ﴾ مثلاً شرطاً لأنه يؤثر عدمها في عدم الصحة ولا يؤثر وجودها وحدها

بفعل المكاف اقتضاء أو تحييراً أو وضعاً (الاحكام منها ما هو من صفات الاعيان
 كالطهارة والنجاسة ومنها ما هو من صفات الافعال كالحسنة والصحة والبطلان
 والفساد والانعقاد والنفوذ ، ومنها ما ليس صفة كالعلل والاسباب والشروط والامارات
 والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة والمراد بالتعليق ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها

في وجود الصحة ففعل المؤلف
 عليه السلام لمح الى هذا الاعتراض
 فأخرجه من الحد (قوله) كالعلل
 الخ ، العلة كالاسكار والاسباب
 كدلوك الشمس والشروط كالحول

لوجوب الزكاة وينظر في وجه اغفال المؤلف للمانع هنا مع ذكره فيما سيأتي (قوله) والامارات نحو كون الشيء دليلاً قطعياً كان
 أو ظاهرياً كما ذكره شراح كلام ابن الحاجب حيث قالوا كون الشيء دليلاً مثل كون الاجماع والقياس لما يجب بهما ويحتمل أن المؤلف
 أراد بالامارات العلة التي ليست بباينة على شرعية الحكم ككون العيص مائماً يقذف بالزبد والحيض مثلاً فانه أمار على الرحم عن النطفة
 (قوله) والمقصود بالبحث الخ ، لو أخر هذا وقدم قوله والمراد بالتعليق ما يشمل الخ لكان أولى لأن التعليق في هذا الحد كالجنس وهذا
 كالتمييز له فلو أخره لكان المعنى والمراد بالتعليق ما يشمل الخ لكن المقصود الخ فتنتظم العبارة (قوله) ما شملته الحقيقة أي
 هذا الحد لشموله تعلق الاحكام والاسباب والشروط والامارات فقط (قوله) ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها ، سواء كانت
 الموصوفات أعياناً أو أفعالا أو مائس كذلك كتعلق الاسباب والشروط والامارات بل يشمل أيضاً تعلق اللازم بنزومه وقد
 أشار المؤلف الى التعميم بقوله وغير ذلك

(قوله) ولم يحتج الى الاحتراز عن قوله والله خلقكم وما تعملون ، الظاهر أنه يحتاج اليه في هذه العبارة أعني قوله ما ثبت الخ أيضاً
 لأنه يصدق على قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » أنه خطاب ثبت به شيء وهو اعلامنا ان عملنا مخلوق له تعالى وهو أي اعلامنا
 متعلق بفعل المكاف على هذا الكلام فهو يرد عليه كما ورد على عبارة المؤلف اه ح عن خط شيخه (قوله) وهما خارجان عن التعريف
 بقوله اقتضاء الخ ، بل بقوله بفعل المكاف اذ هما من صفات الاعيان ولا حاجة الى التطويل بلا فائدة اه ح (قوله) فليسا بحكمين
 شرعيين ، أي الصحة وعدمها والشرط انما يكون بحكم شرعي اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه اغفال المؤلف الخ ،
 لعله يريد مثلاً ، بدليل الكاف فلا وجه للتنظير اه ح عن خط شيخه (قوله) والحيض مثلاً الخ ، ان قيل الحيض باعث على شرعية
 حكم هو وجوب ترك الصلاة ونحو ذلك اه ح عن خط سيدي عبد الله الوزير ح

(قوله) يشمل الاحكام الشرعية والعقلية ، فيكون قوله اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً تقسيماً لها لكن ينظر هل يوجد حكم وضعي في أحكام العقل فالظاهر أن الوضعي يختص بالشرعي (قوله) كمتعلق اللازم بمزومه ، نحو تعلق الضوء بالشمس ذي تعلقه بالشمس لم يثبت بالشرع ولا بالعقل اذ هو ثابت في الواقع غير متوقف على دلالة العقل عليه بخلاف قضاء الدين ونحوه من الاحكام العقلية ، لكن يقال فلا وجه لجعل خروجه مبنياً على اثبات حكم العقل لمعنى التحسين والتقييس كما يفهم من قول المؤلف عليه السلام لما تقرر من اثبات حكم العقل لان تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل مطلقاً سواء قلنا باثبات حكم العقل أعنى التحسين والتقييس أم لا وذلك ظاهر مع أنه لو فرض توقف خروجه على ذلك لم ينتظم تقدير ذلك في قوله أو عقلاً ، وإن قيل التقدير أو حكم علق عقلاً وأريد بالحكم التحسين أو التقييس فلا دليل على هذا التقييد ولا حاجة أيضاً في اخراجه الى ذلك لما عرفت من أن خروجه غير متوقف على اثبات حكم العقل مطلقاً فالاولى أن يجعل خروجه بقوله بفعل المكاف اقتضاء أو تخييراً مع أنه لو جعل خروجه بقوله عقلاً خرج كثير من تعلق الوازم بمزوماتها التي ثبوتها بالعقل والله اعلم (قوله) وفعل المكاف ، يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » هذا بناء على ما عليه أهل الحق واعتمده في الكشف من كون ما موصولة والمراد والذي تعملونه من الاصنام المنحوتة ليناسب قوله تعالى « ما تتحنتون » فانها فيه موصولة واذا كان المراد ذلك لم يكن شيء متعلق بالفعل بل بالدوات وأما شارح المختصر فانه لما جعل ما مصدرية بناء على مذهبهم وكان التقدير والله خلقكم وعملكم فقد تعلق بفعل المكاف احتاج في اخراجه الى اعتبار قيد الحيثية أي من حيث أنه مكاف فان قيد الحيثية معتبر في الحدود وإن لم يصرح به وقد صرح به صاحب الجمع حيث قال من حيث هو مكاف « وبيان » ذلك على مذهبهم أن قوله والله خلقكم الخ خطاب ﴿ ٢٣٣ ﴾ تعلق بفعل المكاف لكن لا من حيث أنه مكاف بل من حيث أنه

والعلل والاسباب بعملولاتها ومسبباتها ونحو ذلك (١) ، وقوله شرعاً أو عقلاً يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ما تعلق لا من جهة ما كمتعلق اللازم بمزومه ، وفعل المكاف يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وما تعلق بفعل الصبي والمجنون والثائم وغير ذلك ، وقوله اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً يخرج ما عدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة (١) كمتعلق اللازم بمزومه كالضوء بالشمس اهـ

والامارات أما العلة فلعل وجه ذلك أنه اعتبر هنا دخولها في السبب كما في الفصول فانه جعل السبب علة وغير علة وكافي الجواهر فانه قسم السبب الى وقتي لا يستلزم حكمة باعثة كالزوال والى معنوي مستلزم لحكمة باعثة كالاسكار وأما ذكره عليه السلام للعلة فيما سبق فاعتبار لما في كثير من كتب الفن وأما الامارات فلدخولها في السبب أيضاً كما أشار الى ذلك الشريف في حاشيته أو لترجيح ما فعل الآمدي فانه لم يذكر الامارة بمعنى جعل الشيء دليلاً في خطاب الوضع (قوله) لان الوضع عبارة ، هذا التعليل إشارة الى دفع اعتراض ذكره في الفصول عن بعض المتأخرين « حاصله » ان السبب والشرط والمانع ليست أنفسها أحكاماً وإنما هي علامات الاحكام فلا تسمى أحكاماً « ووجه » الدفع ان الحكم جعل الشارع لها سبباً وشرطاً ومانعاً لانفس السبب والشرط والمانع « بيانه » أن الزنا مثلاً لا كلام في كونه ليس بحكم إنما الحكم جعل الشارع له علامة لوجوب الحد وهذا هو المراد فلا إشكال

(قوله) فلا وجه لجعل خروجه مبنياً على الخ ، لعل هذا غلط فان قول المؤلف لما تقرر الخ علة لشمول الحد للشرعية والعقلية فقط لا لخروج تعلق اللازم بالمزوم كما ذلك ناز على علم اه حسن يحى عن خط العلامة احمد بن محمد السياني رحمه الله (قوله) لان تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل الخ ، لما بنى المحشي أن المؤلف بنى اخراج تعلق اللازم بمزومه على قوله لما تقرر من اثبات حكم العقل اعترض عليه بان اخراج تعلق اللازم بمزومه غير متوقف على حكم العقل يعنى التحسين والتقييس اذ لا يدركه العقل مطلقاً سواء قلنا باثبات حكم العقل أم لا والظاهر أن قول المؤلف لما تقرر الخ راجع الى بيان شمول قوله شرعاً أو عقلاً للاحكام الشرعية والعقلية والخارج لتعلق اللازم بمزومه قوله شرعاً أو عقلاً من غير تقييده باثبات حكم العقل يعنى التحسين والتقييس كما وجه المحشي فلا وجه لاسناد إخراجها الى قوله بفعل المكاف فتأمل اهـ عن خط شيخه

(قوله) وان كان بعضها غير تكليفي ، كالأباحة وكذا الندب والكرهية على المختار ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول والتفتاوى (قوله) ان اقتضى الفعل ، هذا ﴿٣٣٤﴾ بناء على أن التكليف انما يكون بفعل اما كف او غير كف دون عدم الفعل وسيأتي

عن جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً (وهو) أي الحكم المبحوث عنه (تكليفي ووضعي (١) الأول) وهو التكليفي (خمس) أقسام وتسميته تكليفاً لكون بعض أقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح وانقسم إلى الخمسة (لأن معرف الحكم) أي الدليل عليه اما ان يقتضى الفعل اولاً ثم (ان اقتضى الفعل) فاما ان يمنع الترك اولاً (فان منع من الترك فوجوب (٢) والا فندب) وان لم يقتض الفعل فاما ان يقتضى الترك اولاً (وان (٣) اقتضى الترك) فاما ان يمنع من الفعل اولاً (فان منع من الفعل فحظر والا فكرهية) وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون مخيراً وهو قوله (وان خير فإباحة) فهذه خمسة أقسام وهذه مسائل تتعلق بها فلولواجب ست وللمندوب ثنتان وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللسباح ثلاث ﴿مسئلة﴾ قد عرفت الوجوب (والواجب) متعلقة (٤) فهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر الأقسام قد افاد التقسيم المذكور سابقاً حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما اخرجته التقسيم ذكر منها قوله (ما يذم تاركه بوجه ما) أي فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل الذم على تركه فيخرج عنه سائر متعلقات أقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذمًا وقوله بوجه ما متعلق بقوله تاركه (٥) زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيفما تركه

(١) والفرق بين خطاب الوضع والتكليف من حيث الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً وخطاب التكليف طاب ما يقرن بالأسباب والشروط والموانع اه هامع (٢) فان قلت هل بين الايجاب والوجوب والحرمة والتعريم والتحليل والحل فرق « قلت » نعم قال بعض المحققين ما معناه الايجاب نفس قوله تعالى افعل قائماً بفعل المكلف فقوله صلى الله عليه وآله وسلم افعل اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يعملون أقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتعريم تارة اه حاولاني قوله اذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً هو مبنى على مذهب الأشعرية أن الحكم خطاب الله للتعلم بافعال المكلفين فتأمل اه (٣) ضرب على الواو في نسخة وجعل الواو في قوله وان لم يقتض الفعل حرمة اه (٤) اشارة الى أن ما وقع في عبارة البعض من أن الواجب والمندوب ونحوها أقسام للحكم ليس على ظاهره لأن الواجب هو الفعل المتعلق للوجوب وكذا سائرهما اه (٥) وفي نظام الفصول تتعلق بالذم أي ليس الشرط هو الذم على كل وجوه الترك بل اذا حصل الذم على بعض الوجوه حقق الوجوب ليدخل الواجب المخير فان كل واحد يتصف بالوجوب لكنه لا يذم في كل حالات تركه بل اذا تركه وغيره وامامه يرى أن الواجب واحد بهم فلا يحتاج الى اتقيده اه

(قوله) فوجوب و (قوله) فندب الخ ، الظاهر أنها أخبار لمبتدئ تحذوف وهو ضمير عائذ الى المعرف بكسر الراء أي فالمعرف هو وجوب وقد عرفت أن نفس المعرف وهو الخطاب ليس نفس الحكم ويمكن تأويل عبارته بجعل الضمير عائذاً الى الحكم وان كان خلاف الظاهر وعبارة الفصول ان اقتضى الفعل حتماً فصرف الوجوب أو غير حتم فمعرفة الندب الخ وهي سالمة عما ذكرنا (قوله) قد افاد التقسيم ، وهو قوله لان معرف الحكم الخ (قوله) وحدود متعلقاتها ، فهي المندوب يقال فعل اقتضاه الدليل ولم يمنع من تركه وقس باقيا (قوله) ما اخرجته التقسيم ، أي كان سبباً في اخرجته واستحصاله منه فالاسناد مجازي (قوله) يستحق تاركه في الشرع أو العقل الذم على تركه ، المراد بدم الشارع أن ينص بالذم ذن يقول ذموا أو هو مذموم أو ينص بدليل الذم كقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها الى غير ذلك من الآيات الدالة على الذم ذكره في شرح المختصر وحواشيه فيندفع ما يقال ان اريد بدم الشارع نصه على ذلك فم يوجب في الجميع أي كل تارك واجب وان اريد نص أهل الشرع لزم الدور لتوقف ذمهم على وجوب الفعل

(قوله) ويمكن تأويل عبارته الخ ، وأقرب منه جعله عائذاً الى اقتضاء المعرف للفعل الدال عليه يعني الاقتضاء لفظ اقتضى اه ح من خط شيخه بتصرف يسير للايضاح (قوله) أو ينص بدليل الذم الخ ، أو يقال معناه ما يستحق تاركه الذم بدليل الشرع وهو دليل

من الواجبات وإنما يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فإنه يذم تاركه إذا لم
يقم به غيره والواجب الخير فإنه يذم إذا تركه مع الآخر (١)؛ أما الموسع فداخل من
دون زيادة هذا القيد لأن تركه إنما يتحقق بتركه في جميع الوقت لافي بوضه (٢)
« فإن قيل » زيادته تدخل ما ليس من المحدود كصلوة النائم والناسي وضوم المسافر
فإن تارك أحدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر (٣) « أجيب » بالفرق فإن ترك
أحداً الكفاية مثلاً متردد بين أن يترك غيره فيذم وأن لا يترك فلا يذم وهذا الترك
بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي (٤) بخلاف ترك النائم فإن عدم النوم تقديرى ولا يبق
حينئذ هذا الترك بحاله والمتغيران إذا أريد أحدهما (٥) لم يرد إلا آخر تقضاً عليه
« توضيحه » إذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك تارك
لواجب بذلك الترك المخصوص والذم إنما يلحقه بسببه فعنى استحقاق التارك للذم
استحقاقه له بسبب ذلك الترك الذى تركه بالواجب ، وتارك الكفاية يذم في الجملة
بسبب تركه الذى هو تارك للكفاية بذلك الترك لأن تركه الكفاية ترك واحد
لا يتغير في نفسه باتيان الغير وعدمه وإذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك وإن
أتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه (٦) فلو لم يقيد الحد
بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية والخير (٧) وإذا زيد دخلاً
قطعاً وأما التارك الذى هو النائم مثلاً فإن تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه
ولا يلحقه بسبب الترك الاول استحقاق ذم أصلاً فلا يصدق عليها (٨) أنه يستحق الذم

(١) وذلك إذا قلنا كل واحد واجب وأما على القول بأن الواجب أحدهما مبهما كما يراه ابن
الحاجب فيذم تاركه بأى وجه فرض أنه عضد بمعنى لما كان رأى ابن الحاجب أن
الواجب الخير هو أحد الأمرين مبهما لم يتصور تركه إلا بترك الجميع وحينئذ يازمه
الذم قطعاً أم سجد (٢) وفي حاشية العلوى الاحتياج الى التقييد بوجه ما إنما هو على
مذهب من قال أن الواجب الموسع في أول الوقت وأما من قال أن الواجب الموسع
واجب في جزء مامن الوقت فلا يحتاج الى هذا التقييد أم باختصار مفيد (٣) وهو
عدم النوم والنسيان والسفر مع أنه لا يذم تارك المساواة في تلك الاحوال بل مع ترك القضاء أم
(*) وهو حال عدم العذر وليست بواجبة ولا يمكن التقضى بدعوى أنها واجبة ولكن سقطت
بالعذر نأقول وكذا الخير والكفاية واجبة وسقطت بفعل الغير فلا يحتاج الى التقييد بنظام فصول
(٤) وهو كون الغير لم يفعل أم (*) أى أمر خارجي وهو ترك الغير فإنه قد يتحقق وقد
لا يتحقق فيكون المراد بالترك المأخوذ في الحد هو الترك الذى يبقى بحاله عند الوجه الذى
يذم به أم مما نسب الى البرطى (٥) كترك الكفاية وقوله لم يرد الاخر تقضاً عليه كترك النائم أم
(٦) حيث لم يتم به غيره، دون وجه وهو حيث قام به غيره أم (٧) لأنه لا يذم على العموم بل
في حال دون حال أم (٨) أى صلاة النائم وفي نسخة عليه وقد أنبنى على هذه النسخة تذكير
الضمير في قوله أنه يستحق الذم على تركه أم

(قوله) وقد تغير خارجي ، حال
والمراد بالخارجي هو فعل النسيان
وتركه (قوله) تقديرى ، أى
منسوب الى التقدير والفرض لأن
الحاصل منه والواقع هو النوم
وعدم النوم مقدر مفروض (قوله)
والمتغيران ، هما ترك الكفاية
وتر النائم (قوله) على وجه ، زاد
الشريف دون وجه (قوله) لتبادر
منه العموم ، أى عموم استحقاق
الذم للحالتين (قوله) فلا يصدق
عليها ، عبارة الشريف فلا يصدق
على صلوة

الحكم المقتضي للقفل حتماً لأن
تارك المطلوب حتماً مأموم
والاوى عقلية والثانية للآية
الكريمة فعلى هذا الذي اقتضى
الذم هو دليل الشرع على ذلك
الحكم المطلوب حتماً والآية تصلح
استدلالاً على اقتضاء الدليل ذم
التارك شرعاً لأن نص الشارع والله
أعلم أم لسيدى حسن يحيى الكبسى
عن خط العلامة أحمد بن محمد
السيافى (قوله) هو فعل النسيان
وتركه ، بل الترك حال النوم
والترك حال عدمه وإنما وهم المحشى
بسبب قوله فيما سياتى فلم أن ترك
الكفاية الخ أم سيدى عبد الله
الوزير بل النوم من السيداه ح

على تركها بترك آخر (١) وهو التارك الحاصل عند عدم النوم ، فعلم ان ترك الكفاية والخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعني التغير (٢) وعدمه ، ومخصه ان فرض الكفاية والخير وصلافة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون الثاني لبقاء مخرجه على حاله (٣) (و) الواجب (يرادفة الفرض (٤)) عند الجمهور وقالت (الحنفية) واقفهم الناصر والداعي (الفرض قطعي) وهو ما كان دليلاً قطعي الدلالة (٥) والسند (والواجب ظني) وهو ما كان دليلاً ظني الدلالة او السند او كليهما « واعلم » انه لا نزاع في تفاوت مفهوم الفرض

(قوله) بسبب العموم في استحقاق الذم ، للخالين (قوله) الذي هو تارك له به ، فالنائم لا يذم لأجل الترك الذي هو تارك له به فيخرج عن الحد (قوله) لبقاء مخرجه ، وهو الاعتبار المذكور

(قوله) فيخرج عن الحد ، رجع الأمر الى اعتبار عناية في الترك والافهم متواطئ أو مشترك لفظي اه من خط سيدي عبد الله الوزير

(١) لأن التغيرين اذا اريد أحدهما الخ اه (٢) قال المحقق الجلال في تقريره وقد اوجب بان حالة النوم غير حالة اليقظة فالترك في احدي الحالتين غير الترك في الاخرى والتم اذا تعلق باحدى التركيبين المتغيرين لم يرد عدم تعلقه بالآخر قطعاً ولا كذلك الكفاية فان الترك حال فعل الغير هو الترك حال عدمه لأن حالة التارك لما تتغير وان تغير أمر غيرها من فعل غيره أو عدمه فالذم متعلق بهذا الترك الواحد الذي لا يتغير فيه ، وفيه نظر لأنه فرق من وراء الجمع فان كون الحالة المتغيرة هي حالة الفاعل يعني حالة النائم وحالة غيره في الآخر لا يوجب تعدد الترك لأنه عبارة عن عدم الفعل الحاصل في الحالتين والفارق طرد لا محالة فلا يخلص عن كون القيد مستنداً لأن الكفاية كالوسع والمطلق في ان الكل من الواجب الخير لا فرق الا بان الموسع والمطلق تخيير في الزمان والكفاية تخيير في الفاعل كما سنحقة ان شاء الله تعالى وسيأتي تحقيق أن الواجب في الخير هو المبهم وان المعين لا يتصف بالوجوب قبل الفعل فتارك الكفاية مع فعل الغير لها ليس تاركا لواجب كما ان النائم ليس بتارك لواجب مع نومه فالوجوب في الأمرين انما هو مع عدم النوم وعدم فعل الغير للكفاية لأن الوجوب في مثله مشروط بعدمين المذكورين والتارك في هاتين الحالتين مذموم لتركه واجباً اه من شرح المختصر (٣) أعني لحوق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك به اه (٤) الا أن في الترااف اشكال وهو أن الذم الذي ذكره في رسم الواجب لازم للعقاب والعقاب لازم للفسق لا ممتنع عقاب المؤمن فالذم لازم للفسق والواجب الظني لا يفسق تاركه اتفاقاً لأن التفسيق لا يكون الا بقاطع فالحق عدم الترااف اه من شرح الفصول (٥) كقراءة القرآن في الصلوة الثابت بقوله تعالى « فاقروا ما تيسر من القرآن » والظني تعين الفاتحة الثابتة بقوله لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وهو آحاد ونفي التفضيلة محتمل ظاهر والتزاع لفظي عائداً الى التسمية اه عضد (*) قال في الجمع وشرحه للمعاني ما نقله وهو ﴿ لفظي عائداً الى اللفظ والتسمية اذ حاصله أن مائت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً فعندم لا ، أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة أي سقط وما ثبت بظني ساقط عن قسم المعلوم ، وعندنا نعم يسمى أخذاً من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوباً ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن ثبت بقطعي أو ظني ومأخذنا أكثر استعمالاً اه ﴿ أي الخلاف ومثله في شرح المختصر وقال ابن لقمان أن الخلاف معنوي وأن الفرض عند الحنفية يفسق تاركه ويكفر مستحله ويقضى كالصلوات

(قوله) كحكم الكتاب : الاول كنص الكتاب اذ الحكم قد يكون ظاهراً على المختار كما سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله) فان جاحد الاول كافر الخ ، ومثل هذا في الفصول وشرحه (قوله) وهذا مجرد اصطلاح ، اذ لا نزاع في المعنى بل النزاع لفظي عائد الى التسمية (قوله) فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة ، أي اذا كان الجميع متفقين على عدم تفاوت مائت بقطعي ومائت بظني كما عرفت لم يكن لاحتجاجه معنى اذ لا يترجه هذا الاحتجاج مع ذلك الاتفاق (قوله) بين الكتاب وخبر الواحد ، الاول ان يقال بين ﴿ ٣٣٧ ﴾ الكتاب القطعي وخبر الواحد ليظهر

والواجب لغة ولا في تفاوت مائت بديل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بديل ظني كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول فاسق لا الثاني وانما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان متقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويدن تاركه سواء ثبت ذلك بديل قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص ، فالفرض هو ما يمدح فاعله ويدن تاركه اذا ثبت بديل قطعي ، والواجب هو ما يمدح فاعله ويدن تاركه اذا ثبت بظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير (١) والوجوب هو السقوط فالفرض ماعلم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ماسقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرأ ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدرأ بديل ظني وكونه ساقطاً علينا بديل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر علينا في السح هو الربع ، وايضاً الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع (٢)

الخمس والواجب عندهم كالوتر بالعكس من ذلك وانه لا يكثر مستحله ولا يفسد تاركه ولا يقضى وذكر السيد محمد الامير في اجابة السائل القولين في ثمره الخلاف ولم يختزل نفسه شيئاً وصدر الاول اه (١) قال في المنار وشرحه مع زيادة ايضاح ، القريضة هي المقدرة التي لا تحتمل زيادة ولا نقصاً لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ لا وجه لا تحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ونحن لانحكم بذلك الا بدليل قطعي لاشبهة فيه ولا يجوز أن نحكم بمجرد الظن على مافي اللوح بخلاف الواجب بمعنى الثابت شرعاً فانه يجوز الحكم به بدليل ظني اذ ليس اخباراً عاماً في اللوح اه وبهذا التحقيق يظهر معنى احتجاج أبي حنيفة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وفي الدرر مالمقظه وينبغي أن يتنبه هنا لأمريْن أحدهما ان هذا الاصطلاح وان اشتهر عند الحنفية فقد شاع عندهم خلافه وهو اطلاق الفرض على مائت بظني والواجب على مائت بقطعي كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضاً عملياً لاعمالياً

القلب وجباً ووجيباً رجب كذا في المصباح (قوله) شايع : يعني عند الحنفية ولذا استدلل بما في التوضيح من كتبهم

(قوله) أي اذا كان الجميع متفقين الخ ، يحقق هذا الارتكاب فان الأمر بالعكس مما ذكر وهو الاتفاق على تفاوت الأمرين ، والظاهر أن وجه قوله فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة هو مجرد كونه اصطلاحاً اذ الاختلاف فيه لفظي اه السيد حسن السكيتي ح (قوله) فالفرض ماعلم قطعاً ، قال القاضي حسن رحمه الله هكذا في حاشية الشريف الى قوله انتهى قال السيد العلامة صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله ولا ينبغي ما بين الكلامين من التباين فليتنامل احح عن خط شيخه

الاحتجاج وعبارة السعد وقديتوم أن من جعلها مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولها واحد وهو غلط ظاهر اه (قوله) فالفرض ماعلم قطعاً الى قوله والواجب ماسقط علينا ، هكذا في حاشية الشريف وأظهر من ذلك في وجه المناسبة ما ذكره في شرح الجمع للحلي حيث قال الفرض عند الحنفية مأخوذ من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطعه والواجب من وجب الشيء وجبة سقط ومائت بظني ساقط من قسم المعلوم انتهى (قوله) ماسقط علينا ، أي وجب ونزل ، شبهه بالشيء الساقط من فوق على شيء بناء على أن السقوط هو الوجوب (قوله) ألا ترى الى قولهم ، أي الحنفية الفرض الخ فقد أطلقوه على مائت بظني قال في شرح الجمع ما حاصله نقض الحنفية أصلهم في أشياء منها هذا ومنها جعلهم القعدة في آخر الصلوة فرضاً مع أنهم لم يثبتوا بديل قطعي (قوله) هو الثبوت ، لا السقوط كزعموا (قوله) والمضطرب ، يقال وجب

(قوله) ومنه خواصه صلى الله عليه وآله وسلم ، لعل المراد هاهنا الواجبة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وهذه العبارة أجود من عبارة الفصول حيث قال ومن العين ما يعم جميع المكلفين لعدم شمولها لخواصه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) التي أوجبها الله تعالى بقضية العقل ، لعله أراد التي أثبتها بأن جعل العقل حجة بالدلالة على الحجية سمياً وبخاتمة للعقل (قوله) الأمر إذا ورد بأشياء الخ ، «واعلم» أن الاستدلال بالاشتراك في خطاب الإيجاب كما يأتي إنما يتم إذا ثبت الاتفاق على ورود الأمر بأشياء على التخيير كما هو مقتضى عبارة المؤلف هنا ومع الاتفاق على هذا يكون النزاع في شيء آخر وهو في أن هذا هل يقتضي تعلق الوجوب بالجميع أو ببعض مبهم كما هو ظاهر قول المؤلف عليه السلام هل تكون كلها متعلقات للوجوب أم لا لكن المخالف ينازع في ورود الأمر بأشياء على التخيير ويدعي دلالة ﴿ ٣٣٨ ﴾ النص على الأمر بواحد مبهم لأن العطف بأو وهي لأحد الشئين وسيدكره

قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضاً (وينقسم) الواجب بالنظر إلى ذاته (إلى معين) كصلوة الظهر وصالوة الجنابة وغير كخصال الكفارة (و) بالنظر إلى فاعله (إلى فرض عين) وهو ما لا يسقط عن مكاف به بفعل مكاف آخر كصلوة الظهر ومنه خواصه ﷺ (و) فرض (كفاية) وهو بخلافه كصلوة الجنابة (و) بالنظر إلى وقته باعتبار كونه زائداً عليه أو مساوياً له (إلى مضيق) وهو ما كان الوقت فيه بمقدار العمل كالصيام (وموسع) وهو بخلافه قال القاضي عبد الله الواجبات الموقنة مضيق كانت أو موسعة لا تكون إلا في الواجبات الشرعية فاما الواجبات التي أوجبها الله بقضية العقل (١) فلا يدخلها التوقيت عامية كانت أو عملية وإن كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الإلهية ورد الوديعه ، والدين عند المطالبة ، وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعه إذا وكل صاحبها ذلك إلى من توجه عليه (و) باعتبار وقوعه وقته أو خارجه إلى (إداء وإعادة وقضاء) وسيأتي إن شاء الله تعالى (و) بالنظر إلى مقدمه وجوده (إلى مطلق) عنها (ومقيد) بها وسيأتي إن شاء الله تعالى ﴿ مسئله ﴾ اختلف في الأمر إذا ورد بأشياء على التخيير كاللغات أي لاعملياً يلزم اعتقاد حقيقته وكقولهم الصلوة واجبة الزكوة واجبة « الثاني » الواجب عندنا ينقسم إلى ماهو في قوة الفرض في العمل كالوتر فإن أباً خيفة رحمه الله يمنع بتذكرة صحة الفجر كتذكرك العشاء وإلى ماهو دون الفرض في العمل ووقوف السنة كتعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها عند أبي خيفة لكن يجب سجود السهو وهو عنده لا يشرع بترك سنة أه (١) هي أربع ، رد الوديعه ، وقضاء الدين ، وشكر المنعم ، ومعرفة الله ، والقبائح العقلية أربع ، الظلم ، والكذب ، والعبث ، والجهل أه

المؤلف عليه السلام عنهم فيما يأتي والامام الحسن عليه السلام في القسطاس جعل منازعة الخصم قاذحة في هذا الاستدلال والمؤلف عليه السلام أجل الكلام ترويحاً للاستدلال « فإن قيل » سيأتي للمؤلف أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر في واحد مبهم ظاهراً ومثله صرح به شراح كلام ابن الحاجب كالسعد والشريف حين ذكروا أنه لا نزاع لأحد في أن الأمر لو أحدهم وارد وحيث أن أريد بالأمر بأشياء على التخيير هو الأمر بها ظاهراً لم يستقم ماسياً من أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر بالمبهم ظاهراً مع القول بتعلق الأمر بالأشياء ظاهراً وإن أريد أنه يتعلق بها ظاهراً وحقيقة فكذا أيضاً « ولعله يجاب » بأن المراد أن الأمر تعلق بها حقيقة فقط فيندفع التنافي ويتلأم الكلام ، يؤدي هذا أن المؤلف نقل ماسياً عن

الشريف وأغفل منه كلاماً هو مقتضى هذا الجواب « وحاصله » أن من قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الأمر بالجميع حقيقة ، قال فقول بعض المعتزلة الجميع واجب في قوة قولهم الأمر فيما يظن فيه التعلق بواحد مبهم يتعلق بالجميع فيجب الجميع هذا كلامه وبه يندفع التنافي إذ الموافقة في تعلق الأمر بواحد مبهم إنما هو في الظاهر وأما في التحقيق فالأمر يتعلق بالأشياء على البديل كما أن الوجوب متعلق بها على البديل وهذا الجواب ظاهر لولا قول المؤلف فيما يأتي شرك في الخطاب المفيد للإيجاب فانه ربما يشعر بخلاف ما ذكرنا فتأمل ففي المقام اشتباه والله أعلم

(قوله) فانه يشعر بخلاف ما ذكرناه ينظر في قول القاضي فانه ربما يشعر بالخبر بل ربما يظهر من كلام المؤلف تأييد الجواب فتأمل أرح عن خط شيخه

(قوله) بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الاخلال ، هذا تفسير لمعنى الوجوب على الجميع و (قوله) ولا يلزمه الجمع بينها تفسير لقوله بدلا و (قوله) ويكون فعل كل واحد الخ ، عطف على قوله ولا يلزمه الجمع بينها كالتفسير له ولو قال بل يكون لكأن أظهر (وقوله) لتساويها تعليل له يعني ان وجه تخيير المكلف في الايتان بأياها شاء هو تساويها في وجه الوجوب وهو اللطفية لأن اللطفية في كل واحدة منها تقوم مقام الأخرى فيما هي لطف فيه ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج (قوله) فلكل منها حظ فيه ، أي في الوجوب يعني على البذل كما في القسطاس وكما ذكره المؤلف عليه السلام في ﴿٣٣٩﴾ الشرح فيما يأتي حيث قال فبان ان

لكل منها حظا في الوجوب على البذل ولا بد من هذا القيد اذ المراد بالاشتراك في خطاب الايجاب الاشتراك في قوله تعالى فكفارته الخ لأنه في معنى فيلزم كفارته الخ وهذا الاشتراك انما حصل بلفظ أو الموضوع للتخيير فقوله فلكل منها حظ فيه تبريع على الاشتراك في خطاب الايجاب وكونه على البذل تبريع على الثاني أعني ككون الاشتراك بلفظ أو وقرر المؤلف عليه السلام الطرف الاول بقوله يعني ان الشارع والثاني بلفظ أو الخ وقوله فبان الخ نتيجة مجموع الأمرين (قوله) ولفظ أو الخ ، عطفه على ما قبله أعني الخطاب أو الايجاب غير منتظم وجعله ابتداء كلام لا يستقيم اذ هو من تنمة ما قبله وأهل الاظهر أن يكون حالا من الايجاب ولا يضر خلو الحال من الضمير كما في نظائره

الثلاث هل تكون كلها متعلقات بالوجوب أم لا والمختار ان (متعلق الوجوب في) الواجب (التخير (١) الجميع بدلا) أي على جهة البذل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها (٢) ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب (٣) وهو قول اصحابنا والمعتزلة والفقهاء للاشتراك في خطاب الايجاب فلكل منها حظ فيه (يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الاشياء كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للايجاب ولفظ أو موضوع للتخيير فبان ان لكل واحد منها

(١) قال البيضاوي في المنهاج بعد ذكره لتفسير وجوب الجميع بدلا بمثل ما هنا مالم يفسد ولا خلاف في المعنى قال الاصفهاني في شرحه لا خلاف بين الاصحاب وبين المعتزلة في المعنى وان اختلفوا في اللفظ اه (*) وفي الفصول وشرحه النظام والخلاف لفظي للاتفاق على أنه يسقط الوجوب بأياها ، الجمهور بل معنوي وتظهر فائدة الخلاف فيمن حلف بعد حنثه وقبل تكفيره بالطلاق ما عليه عتق فيقع الطلاق على الاول من الأقوال ولا يقع على الثاني والثالث اذ الأصل برأة الذمة عن تعلق وجوب العتق بخصوصه ويقع على الرابع بالعتق لأنه قد تحقق وجوب العتق عليه وقيل لا اذ لم يتعين الوجوب فيه الا بفعله واليمين منعقدة على أنه لا وجوب عليه في حال اليمين « واعلم » أن جعل فائدة الخلاف تظهر في الايتان مما لا ينبغي لان الايتان مبنية على عرف الخالف واعتقاده وان خالف الشرع واللغة والتراخ انما هو في المدلول الشرعي واللغوي للتخيير ثم ينبغي أيضا على كون حكم الله بوجوب العتق تابعا لحكم الخالف كما هو التصويب فان كانت المسئلة ظنية فلا نزاع في أنه يجب على المجتهد ما ظنه ولو كان خلاف ما عساه الله وان كانت قطعية كما يدعى في مسائل الاصول فله مطلوب فيها معين فينبى وقوع الطلاق على تحقق قطعية دلائل وجوب العتق عليه والقطع عنه براحل اه (٢) هكذا قرره أبو الحسين لكنه يناهز ما ذهب اليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام في البرهان ان أبا هانم اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأنثم اثم من ترك الواجبات ، ومن أتى بها جميعا لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال بواحد اه سعد (٣) هو اللطفية أو الشكر اه

(قوله) وكونه على البذل تبريع

على الثاني ، التبريع في الاول ظاهر وأما قول المحشي وكونه على البذل تبريع على الثاني فلم يتقدم له ذكر حتى يتفرع عليه اللهم الا أن يقال التبريع بحسب نفس الأمر استقام فتأمل اه ح عن خط شيخه لعل مراد القاضي ما ذكره المؤلف في الشرح أعني ان الشارع الخ وفيها تصريح بالاول والثاني وما تفرع عنهما اه ح قال من خط شيخنا علامة الاسلام الخولاني (قوله) ولعل الاظهر أن يكون حالا الخ ، بل الاظهر عطفه على اسم ان من قوله يعني ان الشارع والتقدير يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الخ ويعني ان لفظ أو الخ ويكون معطوفا على منفرد والله أعلم فتأمل اه عن خط شيخه الحسن بن محمد المغربي

(قوله) اذ لانعى ، هذا تفسير للدعوى أعنى وجوب الجميع بدلا وقد تقدم تفسيرها بقوله بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الخ وإنما أعاد تفسيرها هنا ليظهر به انطباق الدليل وهو الاشتراك في خطاب الايجاب على الدعوى فيكون تعليلا لترتب قوله فإن الخ على هذا الدليل وذلك أنه لما فسر الدليل بأن الشارع شرك بينهما في خطاب الايجاب على البذل الذي هو صفة الخطاب وجعل النتيجة اشتراكها في الوجوب الذي هو صفة الفعل بين المؤلف عليه السلام بقوله اذ لانعى الخ أنه لا فرق بين وجوب الجميع الذي هو المدعى ﴿٣٤٠﴾ وبين ايجاب الشارع لها مع التخخير بناء على ان وجوب الجميع وايجابها

خطأ في الوجوب على البذل اذ لانعى وجوبها (١) على البذل الا أنه تعالى اوجبها علينا (٢) وخيرنا في تأدية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا (٣) ، وقالت الاشاعرة واكثر الفقهاء واحد لا بعينه وفسره المتأخرون بالقدر المشترك (٤) بينها وهو ما اشار اليه بقوله (لامبهم و) احتجوا اولا بأنه وقع (الجزم بجواز الامر به) لانه لو قال اوجب عليك واحدا مبهما من هذه الامور وأيا فعلت فقد أثبت بالواجب وان تركت الجميع تدم لتركك احدهما من حيث هو احدهما لم يلزم منه محال ، ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا « والجواب » ان الوجوب لازم للامر مستفاد منه (٥)

(١) يعنى حيث قلنا على الجميع لانه من الدعوى اه (٢) وكونه اوجبها علينا وخيرنا هو معنى الدليل الذي هو التشريك اه (٣) والختم لا يساعد الى عدم امتناعه لانه التنازع فيه ويدعي دلالة النص على وجوب واحد من تلك الامور ليس الا اه شرح فصول (٤) قال الاسنوى ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الحاصل كلها لصدقه على كل واحد منها وحيث فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان المتوالم موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعا لمعان متعددة واذا كان أحد الحاصل هو متعلق الوجوب كما تقدم استحالة فيه التخخير وانما التخخير في الخصوصيات وهي خصوص الامعاء أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخخير لا وجوب فيه قال وهذا نافع في المباحث الآتية فافهم اه (٥) حاصل هذا الجواب أن الاشعرة قالوا وقع الجزم بجواز الأمر بالابهم ولا تخالفهم في أن الوجوب لازم للامر فاذا تعلق الأمر بـهم تعلق الوجوب به في الجملة فقول على طريق الاستفسار ان أردتم أن الأمر بالابهم يتعلق به أى بالابهم ظاهراً فغير محل النزاع الى آخر ما ذكره المؤلف هذا مراده وفيه خفاء فلذا حمل سيلان عبارة المؤلف على خلاف مراده ثم اعترضه ولا وجه للاعتراض اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

وان اختلفا بالاعتبار فيها متحدان بالذات فظهر وجه تكرير المؤلف عليه السلام لتفسير المدعى بقوله بمعنى أنه لا يجوز الخ وبقوله فإن الخ وبقوله اذ لانعى الخ وظهر كون قوله اذ لانعى الخ علة لما قبله (قوله) واحد لا بعينه ، فالتخخير فيه عندهم افراد الواجب وهو الاحد المبهم لحصوله في ضمن الافراد فعنى الواجب الخير هو الخير في أفراد لا أنه خير في نفس الواجب كما يتبادر من العبارة ذكره الشريف وأما عند الاولين فالتخخير فيه هو نفس الواجب (قوله) ثم النص دل على وجوب واحد الخ ، هذا يدل على الوقوع والوقوع يدل على الجواز فلا يردانه غير مناسب للاستدلال على الجواز كما هو مقتضى قوله والجزم بجواز الامر به الخ لكن قول المؤلف عليه السلام ان اريد تعلقه به الخ وقوله في الشرح اذ لانزع لنا في جواز تعلق الامر الخ جواب عن الجواز فقط لاعن الوقوع فينظر

(قوله) فينظر ، يقال المقصود اولا وبالذات هو الجواب عن الجواز لاعن الوقوع فلا وجه للتنظير اه ح عن خط شيخه وفي حاشية مالفظة ولعله يقال انه لما توقف بيان وجوب الواحد المبهم على بيان جواز الامر به بين عدم استحالة وحيث لا يستحيل ما هو متوقف عليه وهو وجوب المبهم كما في ما نحن فيه فيكون ما ذكر من قول المؤلف مناسباً للمراد كما لا يخفى انه اذا جاز الامر بالابهم لم تمتنع دلالة النص على وجوب المبهم والله اعلم اه حسن يحى الكشمي عن خط العلامة احمد بن محمد السباني

(قوله) فإذا تعلق الخ ، هكذا في حواشي المحقق الشريف لكن قول المؤلف عليه السلام فنقول الخ لا يظهر وجه تفرعه عليه لعدم لزومه لما قبله انما المناسب له ان يقول فان تعلق بالواحد المبهم ظاهراً تعلق الرجوب به ظاهراً وان تعلق به حقيقة تعلق الرجوب به كذلك لكن هذا وان ناسب السياق فهو بمنزلة عن المقصود بالجواب كالاينتهي فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على قوله والجواب ان اريد الخ وترك هذا المنقول عن الشريف لكان اولاً لان الشريف انما اوردده وفقاً لكلام السعد حيث ذكر انه لا نزاع في ان الامر بواحد مبهم مستقيم انما النزاع في انه ماذا يجب حينئذ فاجاب الشريف بما نقله المؤلف من تلازم تعلق الامر وتعلق الرجوب وكلام الشريف مستقيم في موضعه فتأمل (قوله) تعلقه به ظاهراً ، اي تعلق الامر ﴿ ٣٤١ ﴾ بالواحد المبهم في الظاهر والمراد في الحقيقة طلب مفرداته وتحصيلها

(قوله) وهو مصادرة على المطلوب، المصادرة على المطلوب على اربعة اوجه «أحدها» ان يكون المدعى عين الدليل «والثاني» ان يكون المدعى جزءاً من الدليل «والثالث» ان يكون المدعى موقفاً عليه صحة الدليل «والرابع» ان يكون المدعى موقفاً عليه صحة جزء الدليل (قوله) ولهذا زيادة تحقيق تجيء في مباحث الامر ان شاء الله تعالى ، هو ماسيأتي في باب الامر من ان للماهية اعتبارات ثلاثة بشرط شي وبشرط لا شيء والماهية المطلقة عن القيدين المذكورين والمؤلف عليه السلام اختار استعماله وجوده في الاعيان وامتناع طلبها فهذا الجواب مبنى على ما اختاره عليه السلام وهو مختار ابن الحاجب أيضاً ولهذا استشكل الشريف تعلق الرجوب بالواحد المبهم حيث قال «فان قلت» هذا يدل على ان الواجب الامر السكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه ابن الحاجب من ان الامر

فإذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الرجوب به أيضاً وان تعلق بكل واحد كان الرجوب ايضاً كذلك فنقول (ان اريد) بالامر المبهم (تعلقه به ظاهراً) أي من غير نظر الى متعلقه الحقيقي ماذا هو (فغير النزاع) اذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهراً وهو الذي وقع الجزم به (أو اريد) بالامر المبهم تعلقه به (حقيقة) (١) فعينه (أي عين النزاع) وهو مصادرة على المطلوب على أن الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة يتوقف على امكان المبهم في نفسه (٢) ووجوده في الخارج (٣) والآن تكليفاً بالاحتمال (٣) وهذا معنى قوله (ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع) اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى وأدلة الامتناع اوضح وأقوى ولهذا زيادة تحقيق يجيء في مباحث الامر ان شاء الله تعالى، وايضاً يمكن معارضة ما ذكره بان يقال نجزم عقلاً بجواز الامر بأشياء على البديل لانه لو قال أوجبت عليك كل واحد من هذه الامور على البديل فأياً فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخلت بالواجب لم يلزم منه، محال ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى آخره (٤)

(١) يعني في الواقع ونفس الامر لا يحسب ظاهر المفهوم (٢) وهو ماهية المبهم الذي هو الامر السكلي اه (*) قد استشعر هذا المارح العلامة وقال «فان قيل» الواحد الجنسي وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده في الأذهان لافي الاعيان فليستحيل طلبه ، قلنا يستحيل طلبه دون الأفراد لافي ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الأفراد وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئياً ورده العلامة بانه ينافي كون الواجب هو المشترك اه (٣) قال صاحب فصول البدايع مالفظة ، للمعترلة ان التكليف بغير المعين تكليف بالمجهول وعلم السكف بالسكف به ضروري ، وبالحال لأن غير المعين يستحيل وقوعه وكل واقع معين ولا فائل بانه هو ، قلنا مفهومه معلوم والابهام في ذاته كما مر اه (٤) ما تقدم في شرح قوله واحتجوا أولاً وهو ان الصرف عن المدلول الخ اه

بالسكلي امر بالجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي ثم اجاب بان ما ذكره ابن الحاجب هناك سهو انتهى وما ذكره الشريف

(قوله) لا يظهر وجه تفرعه عليه، كلام ابن الامام في غاية الوضوح والتفريع ظاهر ولم يفهم مقصد المحشي في تأمل ان شاء الله تعالى اهرح عن خط شيخه وفي حاشية يقال لعل المراد استيفاء قسمي التعلق بالجميع او بالواحد المبهم فالاول هو المختار لا يحتاج الى ابطاله انما يحتاج الى ابطال ما شمله دليلهم وهو الثاني فاجاب عن ذلك بقوله فنقول ان اريد الخ كالاينتهي والله اعلم اه سيدي حسن السكبي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) بشرط شيء وهي المجردة وهي لا توجد في الخارج وقوله وبشرط لا شيء وهي المخلوطة وهي

(و) احتجوا ثانياً بأنه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم (وجوب تزويج (١) الكفوين (الخاطبين واعتاق) جميع (الرقاب (٢) في الكفارة المتعين فيها العتق (٣) وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج واحد من الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير « والجواب » بان يقال ان اردتم بقولكم وجوب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج الجميع معاً واعتاق الجميع معاً منعنا الملازمة اذ لم نقل بوجوب الجميع معاً فالوجوب (لا على جهة البدل غير لازم) لنا انما نقول بان الجميع متعلق الوجوب على معنى أنه لا يجوز الا خلال بالكل وبابها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد أو تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى انزما للالزام وليس مخالفاً للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول (وقيل) الواجب واحد معين عند الله وهو (ما يفعل (٤) فيختلف بالنسبة الى المكلفين (وقيل) الواجب واحد غير معين عند المكلفين لكنه (معين (٥) عند الله تعالى ويسقط الوجوب به ان فعله (و) يسقط (بالآخر) ان لم يفعله بل فعل الاخر وظاهر عبارات القدماء ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوه وما قبله قولاً واحداً فتارة يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين ، وتارة يجعلونه

من أنه سهو مبني على ما اختاره في شرح المختصر هنالك من صحة طلب الماهية المطلقة وسيأتي تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى

(١) قال في فصول البدايع بعد أن ذكر أن التخيير لو اقتضى وجوب الجميع للزم وجوب تزويج الكفوين وهو باطل اجماعاً الخ ما لفظه وطعن الامام الرازي بان وجوب الجميع جمعاً غير لازم وبدلاً غير مجمع على بطلانه وليس بشيء لأن وجوب الجميع بدلا عين وجوب الواحد المبهم بالملازمة انما هي على تقدير قبض المدعى اهـ (٢) في صورة الامر باعتاق واحد من العبيد على التخيير اهـ من شرح العلامة على المختصر (٣) كالقتل مثلاً والظهار حيث يجدها اهـ (٤) هذا هو الحق لان الوجوب صفة الفعل ولا موصوف قبل الفعل فلا صفة اهـ من شرح الجلال ولا يخفى ما فيه اهـ من خط السيد صلاح رحمه الله (*) وهذا يشبه ما نقوله المصوبة من أن حكم الله تابع لفعل المجتهد اهـ من شرح الجلال على الفصول (٥) القائلون بان الواجب واحد معين قالوا الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فيكون متعيناً في علم الله تعالى والوجوب تعلق به فيكون الواجب معيناً وهو ما يفعله المكلف لا ما لا يفعله المكلف لان ما لا يفعله يعلم الله تعالى عدم وقوعه ويتمنع ايجاب ما علم الله تعالى عدم وقوعه « قلنا » لان سلم أنه يتمنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه لانه لو امتنع ايجابه لما وجب على الكافر ما علم الله تعالى عدم وقوعه ولما وجب على المكلف ما ترك لان الله تعالى علم عدم وقوعه ولزم تفاوت المكلفين في الواجب الخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر والالزام باطل للقطع بتساوي المكلفين في الواجب وعدم اختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين اهـ من شرح بدايع الاصفهاني باختصار يسير (*) مجبول عند المكلف فان فعله سقط الوجوب به وان فعل غيره فنقل سقط به الفرض وهذا يشبه ما نقوله المخطئة في ان الله مطلوباً معيناً عند تعارض الادلة على الدولات المختلفة اهـ فصول وشرحه للجلال

موجودة في الاجزاء الخارجية لا الحمولة اهـ ح عن خط شيخه

واحداً ويسقط الوجوب به ان فعله او بالآخر وفي عبارة المجزي ما يفهم ما ذكرناه (١)، اما الاول فحيث قال « فان قيل » انما جاز حصول الاجماع على ان المكفر متى أتى بآية واحدة منها أراد فقد أدى الواجب لان الواجب منها عندنا (٢) هو الذي يفعل ويتمين لنا وجوبه بالفعل ثم أجاب عنه ، واما الثاني فحيث (٣) قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل للكفر طريقاً الى التميز بين ما هو واجب منها وبين غيره ل يتميز له الواجب من تركه ، واما التصريح فلم يصرح بهذين القولين احد فسميا قولي التراجم (٤)، قال في الحصول ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان (٥) على فساد ه وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه ، والحجة لهذين القولين ، اما الاول فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل واما الثاني فلوجوب علم الامر بما امر به لاستحالة طلب المجهول (٦) (وبطلانها اي القولين واضح (٧)) غير خفي وما ذكرتمتمسكاً لهما ظاهر السقوط ، اما الاول فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجباً (٨) على جهة البديل او لكونه احدها لا بخصوصه ، واما الثاني (٩) فلان علم الامر بالمأمور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة او لانه يكفي في علمه به ان يكون متميزاً عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتمييز المبهم عن غيره من حيث تعيينها ويلزم على الاول تفاوت المكافئين فيه (١٠) فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو

(قوله) اما الاول ، أي جعل المعين عند الله ما يفعله المكلف (قوله) فحيث قال ، أي صاحب المجزي (قوله) وأما الثاني ، وهو جملة واحد ويسقط الوجوب به وبالأخر (قوله) وبين غيره ، وهو ما يسقط به الواجب (قوله) ل يتميز به الواجب من تركه ، أي من أجل تركه (قوله) وأما التصريح ، متصل بقوله وظاهر عبارات القدماء يعني أن هذا يؤخذ من ظاهر عباراتهم لأنهم صرحوا بذلك (قوله) من حيث تعيينها ، أي الأشياء يعني أنه يعلمه حسب ما أوجبه فاذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك والالم يكن ظاهراً بما أوجبه

(١) وهو أنهما قولان اه (٢) أي عند الخصم اه (٣) قوله فحيث قال ولو كان أي الواجب كذلك أي غير معين عند المكلف لكنه معين عند الله اه (٤) لان الفريقين يتراجمان بهما فكل فريق ينسبهما الى الآخر اه (٥) قال ابن أبي شريف « اعلم » أن أقول الاخير وهو القول بأنه معين عند الله وهو ما يختاره المكلف المسمى قول اتراجم لما في الحصول من أنه ينسبه أصحابنا الى المعتزلة وتنسبه المعتزلة الى أصحابنا واتفق الفريقان على فساد ه قال والد المصنف يعني التقي السبكي فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اه وفيه نظر فان ابن القطان مع جلالة قد حكاه عن بعض الاصوليين فكيف ينكر ذلك هذا وقد وهم المصنف في شرح المختصر بجعل التراجم هو القول بأن الواجب معين عند الله فان فعل غيره سقط واجبيته اه (٦) فيجب أن يكون معيناً عند الله (٧) أما الاول فلانه تكليف بمالم يعلم وأما الثاني فلان الوجوب اذا توقف على الفعل لم أن لا يكون وجوب فلا يذم على ترك التكفير والجواب ما عرفت من جرى القولين كليهما على مذهب التخطئة والتصويب فالعذر العذر ولا وجه للحكم بالبطلان اه جلال على الفصول (٨) قوله لكونه واجباً على جهة البديل أي عندنا أو لكونه احدها الخ عند الاشاعة وهذا أعني لكونه احدها الخ جواب لهم على الاول من الاخيرين لانهم قالوا واحدهم لا بخصوصه اه (٩) هذا الجواب للعجلي في شرح الجمع اه (١٠) أي في الواجب الخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر اه

(قوله) لاجزأته، بالهمزة أي كفته (قوله) لم يجب عليه شيء، إذ الواجب ما يفعل (قوله) كاف في تحصيل المقصود منه، كالجهاد (قوله) ٣٤٤ واذلال العدو وإعلاء كلمة الحق وهو يحصل بوجود الجهاد، من أي

فإن الغرض منه حراسة المؤمنين

إذا اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع أما النص فلأن الآية السريعة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف، وأما الاجماع فلأن العلماء متفقون على أن الكل سواء في ذلك وأن من كفر بخصلة لوعدل إلى أخرى لاجزأته ووقعت عن الواجب عليه وأيضاً يلزم أنه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعها ولو لم يفعل شيئاً منها لم يجب عليه شيء وذلك معلوم البطلان، وعلى الثاني بأنه يصدق على المكفر أنه غير آت بالواجب إذا أتى بمسقطه لآيه (١) وهو خلاف الاجماع لانعقاده على أن الشخص الآتي بأي خصلة شاء آت بالواجب ﴿مسئلة﴾ اختلف في (فرض الكفاية (٢)) كالجهاد وسمي بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه، فقال أصحابنا وعليه الجمهور أنه (يتعلق (٣) بالجميع) ويسقط بفعل البعض، وقيل إنما يتعلق البعض ثم اختلفوا فقال الرازي والسبكي (٤) هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به «احتج» الأولون بقوله (لأنهم الجميع بالترك اتفاقاً) والتأنيم ليس بالواجب (٥) ولأنه إن أراد بالجميع بعض الأفراد فن تكليف الناقل وإن أراد القدر المشترك كما قيل في الواجب الخير فهو كلي لا يعقل تكليفه «احتج» القائلون بتعلقه بالجميع مبهماً بسقوطه بفعل البعض ولو وجب

فاعل وكافاة المحج ودفع الشبه إذا التزم منها حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين وحصولها لا يتوقف الأعلى صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الأعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لافضائه إلى الزام ما لا حاجة إليه ولا ببعض معين لادائه إلى الترجيح من غير مرجح فتعين أن يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض أو يتعلق ببعض غير معين والمختار هو الأول (قوله) لأنهم الجميع بالترك الخ، «أجاب» في الجواهر عن هذا بأن تأنيم الجميع حشدهم عن الاعتراف منهم بأن الإيجاب على الواحد المبهم غير معقول (قوله) بعض الأفراد، أي جزئي غير معين (قوله) فن تكليف الناقل، أي من لا يعلم إذا لا يعلم توجه التكليف إليه مع الإيهام (قوله) القدر المشترك، أي الأمر الكلي وهو أحد الأشخاص مبهماً (قوله) لا يعقل تكليفه، إذ لا وجود له في الخارج

(قوله) أجاب في الجواهر الخ، الظاهر أن المحشي رحمه الله نقل هذا الكلام من غير تأمل لمعناه ولا تنبيه لموضعه مع أن في نقله في هذا الموضع إيهاماً بأن صاحب الجواهر أجاب بهذا عن احتجاج القائلين بتعلق الوجوب بالجميع بل

(١) لأنه متعين عند الله والذي فعله غيره اهـ (٢) وهو ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله فلا يسقط بفعل البعض كالجهاد المقصود منه إعلاء كلمة الله باذلال أعدائه أما العين فلا يحصل المقصود من شرعيته لكل أحد إلا بصدوره منه لتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الأعراض عما عداه والتوجه إليه كما في الصلوة اهـ من فصول البدايع (٣) أي على كل واحد وقيل المراد بالجميع من حيث هو إذ لو تعين على كل واحد كان إسقاطه عن الباقيين رفعاً للطلب بعد تحققه فيكون ناسخاً مفتقراً إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأنيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض «وأجيب» بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كإنتفاء علة الوجوب ﴿٤﴾ كاخترام المنيمة مثلاً فكذلك هاهنا فإنه يحصل بفعل البعض فلذلك ينسب السقوط إلى فعل البعض وأيضاً يجوز أن ينسب الشارع إمارته على سقوط الواجب من غير نسخ ﴿٥﴾ اهـ سعد ﴿٦﴾ عبارة فصول البدايع وليس رفع الحكم نسخاً مطلقاً بل دليل شرعي مترسخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطي وهو فعل المقصود اهـ ﴿٧﴾ أي من غير رفع الحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب من دون خطاب جديد اهـ علوي (٤) أي به تاج الدين صاحب الجمع وأما تقي الدين والد المذكور فذهب مذهب الجمهور كما صرح به في الجمع اهـ (٥) والتأنيم هنا لأعلى وجه التخطئة كما في المسائل الاجتهادية عند من قال الحق مع واحد بل التأنيم الذي تلزم به الملكة والله أعلم اهـ

هو ظاهر في هذا غاية الظهور وليس الأمر كذلك كما ستعرفه في أثناء الجواب في الفرق، كيف وتعلق الوجوب بالجميع مذهب الأكثر من الأشعرية فكلام الجواهر من جهتهم على القائل بتعلقه بالجميع اهـ سيدنا إبراهيم خاله رحمه الله ح

على الجميع لما سقط (و) «الجواب» ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه (١) فتثبت ان (السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به) اي بالبعض «احتجوا» ثانياً بانه ثبت الامر بواحد من خصال الكفارة وهو واحد منهم (٢) فليثبت امر واحد منهم اذ لا صالح لمنع غير الابهام وقد علم الغاؤه (و) «الجواب» ان ما ذكرتموه من جواز كونه ميهماً قياساً على الامر بمهم مدفوع بمنع الاصل (المقيس عليه وهو الامر بواحد منهم) او بالفرق (٣) بين ايهام المأمور به وابهام المأمور وذلك لان اثم واحد (٤) غير معين لا يعقل (٥) بخلاف الاثم بواحد غير معين (٦) وقد يقال الفرق انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على اثم الجميع فلا حسن في الفرق ما عرفت قريباً (٧) «واحتجوا» ثالثاً بقوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» (٨) وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة (٩) «واجيب» بان الظاهر يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً

(قوله) أي بالبعض بل هو مع السقوط بالبعض متعلق بالجميع (قوله) للاتفاق على اثم الجميع، كما عرفت سابقاً حيث قال لاثم الجميع بالترك اتفاقاً (قوله) ما عرفت قريباً، من قوله ولانه ان أراد بالمهم الى

قوله لا يعقل تكليفه كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهو تصريح بالوجوب، لأن لولا الداخلة على الماضي تفيد التثنية واليوم (قوله) للدليل، أي القاطع الذي لا يحتمل التأويل

(قوله) لأن لولا الداخلة على الماضي، نحو «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» اهـ

(١) اذا كان ضامناً ليكون الوجوب متعلقاً بذمة الجميع ويسقط عن أحدهما بفعل الآخر بخلاف ما لو لم يكن ضامناً فانه خارج عن محل النزاع اهـ من خط سيدي عبد القادر بن احمد (٢) أي بدلالة الدليل الذي سبق لهم وقوله اذ لا صالح لمنع الخ أي لمنع صحة القياس غير الابهام وقد علم الغاؤه لوجوده في الاصل ولم يمنع منه اهـ (٣) على أصلهم ويصلح لنا أيضاً اهـ (٤) أقول المناسب لسياق استدلالهم أن يقال لأن تكليف واحد غير معين لا يعقل وحينئذ لا يرد على الفرق قوله وقد يقال الخ وقد رجع المؤلف عليه السلام اليه في قوله فالأحسن الخ فليته أثره من أول الأمر والله أعلم اهـ عن خط السيد صلاح بن حسين الأخفش (٥) لا، لا يمكن عقاب أحد الشخصين الا على التعيين اهـ (٦) من امور معينة اهـ لجواز العقاب على أحد الفعلين لا بعينه اهـ (٧) أراد به ما رواه عنه سيلان، الا أنه تعقب عليه في بعض الحواشي وقال ينظر في جعله فرقاً اهـ من خط شيخنا العلامة احمد بن الحسن بن اسحق (٨) الطائفة القطعة من الشيء وقد تطلق الطائفة تويراد بها الفرقة كقوله تعالى «وان طائفتان من المؤمنين» الآية وقد تطلق الطائفة على الواحد والاثنتين قال تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» الخ والفرقة ثلاثة طائفة واحد واثنتان واحتج به في قبول خبر الواحد وعلى الثلاثة قال تعالى «فلتقم طائفة منهم معك» والمراد منها الثلاثة بقرينة ضمير الجمع في «ولياً خذوا أسلحتهم» وأقله ثلاثة على المختار وعلى الآية قال تعالى «وليشهد عذابهم طائفة من المؤمنين» والمراد أربعة لانهم نصاب البينة في الزنا الذي هو سبب عذابهم «فان قلت» الضمير أيضاً جمع في آية الانذار فأقله أيضاً ثلاثة «قلت» الجمع بالنظر الى الطوائف التي تجتمع من الفرق اهـ كرماني (٩) هذا باعتبار ظاهر اللفظ وأما باعتبار المعنى فلا فرق بين هذه الآية وبين أدلة فروض الكفاية فتأمل اهـ

(قوله) العزم فيه ، أي في أول ﴿٣٤٦﴾ الوقت على الفعل بعده أي بعد أول الوقت (قوله) احتج الجمهور ، لعله أراد جمهور القائلين بتعلق

الوجوب بجميع الوقت وهم المنصور بالله ومن معه لقوله وليس في الأمر تعريض للتخيير بين الفعل والعزم الخ ولما بلّغه بقوله احتج أهل العزم لكن الضمير في قوله واحتجوا أيضاً يعود إلى الجمهور مطلقاً أهل العزم وغيرهم فهي الكلام الغاز باختلاف مرجع الضمير (قوله) بل ظاهره ، أي الأمر (قوله) وقت أداء ، هكذا عبارة ابن الحاجب وكان الأولى أن يقال جميع وقت الموسع متعلق للوجوب إذ الكلام في الوجوب لا في كونه وقت أداء إذ التأكيد أهم من الوجوب فان القائلين بأن وقته أوله منهم من يقول بأن مابعد وقت تأدية لا وجوب والمؤلف قد عاد في العبارة إلى ما هو المقصود حيث قال وقيل متعلق الوجوب أوله وقوله متعلق الوجوب آخره وعبارة الفصول الموسع متعلق بجميعه على سواء

(قوله) وهم المنصور ومن معه ، لا يبعد أن يلزم هذا أهل العزم إذ المرجح للعزم عندهم هو الاحتياج إلى البدل لئلا يخرج عن الوجوب فلا يتأني كونه على مذهب الجمهور مطلقاً اه سيدي حسن بن يحيى (قوله) وليس في الأمر تعريض للتخيير ، في الهداية تعرض ولعل ما هنا من سهو النسخ اه (قوله) وكان الأولى أن يقال جميع وقت الموسع الخ ، لعل وجه التعبير بقوله وقت أداء الإشارة إلى الملازمة بين وقت الأداء ووقت الوجوب ففيه

بين الأدلة فانه أولى من القاء دليل بالكيفية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع (١) فيؤل هذا بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع (و) القول بكون البعض الذي يتعلق به الوجوب على الكفاية (معيناً عند الله من تكليف الغافل) وهو باطل لأن علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما يجبي أن شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بأنه مكلف بكذا وهو ظاهر (و) هكذا في القول بكونه (القائم به) لانه يستلزم عدم تكليفه (أي من يقوم به) (قوله) أي قبل القيام به لعدم القيام (و) أيضاً يستلزم (أن لا مكلف أن ترك) فرض الكفاية فلم يقيم به أحد **مسألة** (٢) اختلف أهل العلم (٢) في الأمر الموقت بوقت يفضل عن المأمور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالأمر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع أو بأوله أو بآخره فالجمهور على أن فعله واجب في جميع الوقت موسع فيه في أوله (٣) مضيق في آخره ، ثم اختلفوا فقال المنصور بالله وأكثر أهل هذا القول لا يجب على المؤخر عن أول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت وقال أبو طالب وأبو علي وأبو هاشم وأبو بكر الباقلاني (٤) يجب العزم فيه على الفعل ورواه المؤيد بالله عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام «احتج» الجمهور أولاً بأن الأمر مقيد بجميع الوقت لأن الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت بأن يكون آخر الجزء الأول من الظهر مثلاً منطبقاً على الجزء الأول من الوقت والجزء الأخير على الأخير ولا تكراره في أجزائه بأن يأتي بالظهور في كل جزء يسعه من آخر الوقت فان ذلك باطل إجماعاً وليس في الأمر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا تخصيصه بأول الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه المعينة (٥) بل ظاهره ينفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالة على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته إلى آخر الوقت فثبت أن (جميع وقت الموسع وقت أداء) له (فالتعيين) لأول الوقت تحييراً ينسبه وبين العزم أو تعييننا

(١) يعني أن الآية سقت لبيان ما يسقط الواجب عن الجميع لالبيان الواجب على الجميع فقد علم من أدلة أخرى أنه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه اختلف في إثبات الواجب الموسع وهو ما كان وقته زائداً على فعله كصلوة الظهر فأثبتته الجمهور الخ اه المراد نقله (٣) فأجزاء الوقت كفضائل الكفارة بخير المكلف بينها حتى لا يبقى إلا ما يسمع للفعل فيتعين وهو معنى قوله ومضيق في آخره اه (٤) قال العضد وقال القاضي ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو إيقاع الفعل فيه أو إيقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال إلا أن آخر الوقت إذا بقي منه قدر ما يتسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل اه (٥) إنما غير العبارة فلم يقل أو جزء من أجزاء كما قال أو آخره لينبه على أن قوله ولا بجزء إنما ذكره لتمام التقسيم والأقلم يقل به أحد اه من خط السيد العلامة عبد القادر وبعناه في بعض الحواشي اه

(قوله) ولاخره ، عطف على لأول الوقت يعنى والتعيين لآخر الوقت (قوله) واحتجوا ، قال بعض المحققين الدليل الأول عام وهذا انما ينفي الثانى والثالث (قوله) يكون الفاعل في غيره ، الضمير عائد الى المعين الدال عليه قوله سابقاً بالتعيين تحكم (قوله) مقدماً ، اعترض بعض المحققين بانهم وان صرحوا بأن وقت الاداء هو آخر الوقت لكن صرحوا بأن مافعل في أول الوقت كان نقلاً يسقط به الفرض وهذا بخلاف تقديم صلاة الظهر على الزوال وهذا موافق لما نقله عنهم فيما يأتى من أنه عندهم إما نقل يسقط به الفرض أو واجب معجل (قوله) أو قاضياً ، لو قال أو قاضياً فيعصى لكان أولى لأنه العمدة في الاحتجاج ولهذا اقتصر في الشرح على قوله والتأخير عصيان (قوله) وكلاهما خلاف الاجماع ، ذكر بعض المحققين أن القائل بأن وقت الفعل أوله اما أن يقول ان التأخير

عمداً عصيان أم لا فعلى الثانى يمنع كونه بالتأخير طاصياً بل يجعل التأخير قسمين مافيه عصيان وهو تأخيره الى وقت العصر وما لم يكن كتأخيره الى وقت الظهر وعند هذا يظهر معنى الموسع عندهؤلاء وعلى الأول يمنع الاجماع على عدم العصيان «قلت» وهذا الاحتمال الثانى موافق لما رواه المؤلف فيما يأتى عن بعض الشافعية من أن الوقت الآخروقت تأدية لاوجوب (قوله) ولا يتعين له بدل ، احتراز عن خصال الكفارة وينظر مثاله في العقلية (قوله) وما يجري مجراها ، لعله ادروش الجنايات (قوله) ولو سلم ، أي ولو سلم أن تأخير الواجب تركا له ولو عن أول الوقت

ولاخره (تحكم) باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير في آخر الوقت ففي اى جزء اداه فقد اداه في وقته (و) احتجوا (أيضاً) بأنه لو كان وقته جزءاً معيناً فاما ان يكون اوله او اخره اذ لا قائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدماً او قاضياً) والتقديم لا يصح كقبل الزوال والتأخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع «احتج» اهل العزم (١) بان التأخير ترك الواجب فيكون الى بدل والاخرج عن كونه واجباً اذ الواجب ما يستحق النـم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المجزى الدليل عليه ما تقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل لاسيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والمغصوب ومايجرى مجراها واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلاً عن الواجبات واحتيج في الواجب الموسع فيه الى بدل اقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها (٢) «والجواب (٣)» اننا لنسلم ان التأخير ترك الواجب مطلقاً انما يكون تركا لو اخره عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجباً (٤) وقولك

(١) أبو طالب ومن معه اه (*) قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ولعلمهم جميعاً يجعلون اللطف الحاصل بفعلها أول الوقت مخالفاً للحاصل بفعلها آخر الوقت ولو كان مثله لزم سقوط وجوبها بعد بدله أو سقوط وجوب البدل اه (٢) العقلية والشرعية اه (٣) عبارة الشيخ لطف الله في شرح الفصول وأما الجواب عن قولهم يخرج عن كونه واجباً الخ فهو أنه يستحق النـم والعقاب على تركه في الجملة أعني اذا تركه في وقت سائر الاوقات بعده وقد عرفت أن الواجب هو ما يستحق النـم على تركه بوجه من الوجوه اه (٤) وأيضاً فان العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل لأنه لو صلح مثلاً لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه واذا لم يصح للبدلية فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل اه نهايه

ثلاثة أقسام ما يصح فيه ويكون اداه وهو آخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداه لكن كان مستقلاً للاداء وهو أول الوقت وما لا يصح أصلاً وهو وقت الضحى مثلاً وتقديم الفعل على وقته المقدر له شائع في الشرع كما في الزكاة المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة عند الامامية الى غير ذلك اه ميرزا جان (قوله) وعلى الأول يمنع ، أي القائل اه ح (قوله) احتراز عن خصال الكفارة ، المثال الواضح بالوضوء والتيمم اذ اتصاف التيمم بالوجوب انما هو عند البدلية لأصالة بخلاف خصال الكفارة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر مثاله في العقلية ، قال في الام بعد هذا بياض في نسخة المصنف اه

الواجب ما يستحق تأذنه والذم والعقاب ليس على إطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم (١)
 (و) اما (القول بوجوب العزم الخاص ان آخر) فما لا دليل عليه) كما قال المنصور بالله عليه
 السلام في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذي ذكره وانما يجب
 العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات (٢) وترك المقدمات، وقال الامام المهدى في المنهاج
 الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين
 الله سبحانه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها
 مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير (٣) انتهى (وقيل)
 متعلق الوجوب (اوله (٤)) وهذا لاكثر اصحاب الشافعي (٥) ثم اختلفوا اذا اخرجت
 اوله فقبل الاخر وقت تأذنه لذلك الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء
 فقد جعلوا الوجوب متعلقا باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه
 وتأخيره عنه الى أى الاوقات التي تأتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلا
 فالفعل اولاً مؤدى في وقت الوجوب والمفعول ثانياً مؤدى في غير وقت

(قوله) بل بوجه من الوجوه ،
 فتأخير المومع عن أول الوقت
 وان لم يأت بتركه فيه فهو يأنم
 بتركه بوجه من الوجوه وهو
 تأخيره عن وقته المضروب له
 « اذا عرفت » هذا اندفع ما يقال
 قد تقدم في تعريف الواجب ان قيد
 بوجه ما لا يحتاج اليه بالنظر الى
 الواجب المومع ، ووجه اندفاعه
 ان عدم الاحتياج اليه بناء على
 الجواب الأول وهو ان تركه انما
 يتحقق بتركه في جميع الوقت
 واما على فرض تسليم أنه يتحقق
 تركه بعدم فعله في أول الوقت فهو
 محتاج اليه على هذا التسليم فتأمل
 (قوله) على وجه الجملة الخ ، وأيضاً
 لو كان العزم بدلا لتأدى الواجب
 به وليس كذلك ذكره في شرح
 الفصول

(قوله) فهو محتاج اليه على هذا
 التسليم ، ما ذكره المحشي صحيح
 لمن تأمل اه منقولة ح (قوله)
 ذكره في شرح الفصول ، قال
 الشيخ لطف الله عقب هذا قال
 الامام المهدى عليه السلام في المنهاج
 والصحيح هو قول من لم يجعله
 بدلا في أول الوقت ووسطه اذ
 المصلحة انما هي فيما عين الله تعالى
 ولم يعين الا الصلوة دون العزم
 ولما كانت الصلاة بفعلها مستوية
 في جميع ابعاض الوقت المضروب
 جاز التقديم والتأخير اه

(١) وأما القياس على الواجبات العقلية فامل القائلين بعدم وجوب العزم لايسلمون وجوب العزم
 على كل من المذكورات بخصوصه اه شيخ لطف الله ينظر اه لي (٢) قال العضد ان العزم على فعل كل
 واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من أحكام الايمان ثبت مع ثبوته سواء دخل وقته
 أو لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لآثم وان لم يدخل الوقت او لم يجب اه
 يعني ان من أحكام الايمان وتوازمه ان يعزم المؤمن على الايمان بكل واجب اجمالا ليتحقق
 التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان يعزم على الايمان بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلا
 كالصلوة مثلا سواء دخل الوقت أو لم يدخل على ما قال في المنتهى « واجب » بان العزم على
 فعل كل واجب قبل فعله من أحكام الايمان فكان المصيان لذلك واما تقييد قوله فلو
 جوز كما سبق فليس على ما ينبغي لان عدم العزم لا يستلزم تجوز الترك اه سعد
 (٣) وان كان التقديم أفضل لكونها تكون فيه لطفاً في واجب ومنسوب بخلاف آخره اه منهاج
 (٤) قال في شرح الجوهره اختلفوا في حذاول الوقت عند عدمه يعني الذي تعلق به الوجوب
 فذهب من قال قدر الطهارة وفعل الصلوة ومنهم من قال نصف الوقت اه شرح فصول للشيخ لطف الله
 (٥) قال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا أى مذهب الشافعي ثم
 قال نعم نقله الشافعي عن المتكلمين فقال ، وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يقول أن
 وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص باول الوقت حتى لو أخره عن وقت الامكان
 عصي بالتأخير اه شيخ لطف الله (*) قال البيضاوي في المنهاج ومما من قال يختص بالاول
 وفي الآخر قضاء أراد منا أى من الشافعية ومثله الرازي في المحصول والمتأخر فانه قال ومن
 أصحابنا وصرح بنسبته اليهم في العالم والمقول عن طاعتهم رده وانكاره اه وامله التيسر على
 الرازي توجيه الاصطغري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج
 وقت الاختيار اه

(قوله) وقيل آخره ، هو ما يتسع لتكثيره كذا في البحر في أول باب الاوقات وقيل ما يتسع الوضوء والصلاة (قوله) نفلا ، خبراً
 لسكون واسمه التقديم فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى وقد صح ذلك للبالغة كما ذكره نجم الأئمة في قوله «ولكن البر من
 آمن بالله» وقد جعل المؤلف عليه السلام خبر التقديم في الشرح فعل ﴿٣٤٩﴾ الصيرورة ونفلا خبرها كالتأويل

لصحة الاخبار ولاتخاذ العبارة
 عن خفاء (قوله) كالزكوة المخرجة
 قبل وقتها «أجاب» بعض المحققين
 أن الحول شرط للتحم لاسبب
 للوجوب بخلاف الوقت ولا لصحت
 قبله وسيأتي للمؤلف في مسألة
 الأداء ان ملك النصاب الذي هو
 جزء السبب قائم مقام الوقت فلا
 تقديم (قوله) وهو باطل ، لما
 عرفت من أن تقديم الصلاة قبل
 الزوال لا يصح (قوله) لا يكتسب
 حكماً بعد تقضيه ، هكذا ذكروا
 ولعلمهم أرادوا بذلك في المبادات
 اذ العقود الموقوفة تكتسب حكماً
 بالاجازة بعد تقضيتها وهو استقرار
 الملك والقوة وفقد المقد وكذا
 العقد الطاريء عليه الفساد كما
 ذكرنا في الاجازات (قوله)
 أقوال ، خبراً لكوز ولكن
 زيادة المؤلف عليه السلام في الشرح
 لفظة فهذه لا تصح إذ لا تصح
 للخبرية مع الفاء ولعلمه على نحو
 فانكح فقاتهم (قوله) فانه يوافق
 أي وروي عنه أنه يوافق القول
 المختار

(قوله) وقيل ما يتسع الوضوء
 والصلاة ، وهل المراد آخر الوقت
 الاختياري أم الاضطراري تردد
 فيه الامام عز الدين في شرح
 البحر وقال ان كلام البحر يشعر
 بالأول ومنهم من يشعر بالثاني اهـ ح

الوجوب غير ان الشرع اباح التأخير الى وقت معلوم (١) ، وقيل هو وقت قضاء قيام
 بالتأخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم (٢) ، وقال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء
 للاجماع على نفي الائم وهذا معنى قوله (فان اخر فالاداء والقضاء قولان وقيل) متعلق
 الوجوب من الوقت (آخره) وهو قول الاكثر من اصحاب ابى حنيفة (٣) (و) اختلفوا
 فيما فعل في اول الوقت فمنهم من يرى (كون التقديم) للفعل قبل آخر الوقت يصير
 الفعل (نفلا يسقط الفرض) كالوضوء قبل دخول الوقت ، ورد بانه لو كان نفلا لجاز
 ان يؤديه بنيته (٤) ، ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما اشار اليه بقوله أو واجباً
 معطلاً (كالزكوة المخرجة (٥) قبل وقتها «قبيل» وهو باطل لان التقديم لا يصح بنية
 التعجيل (٦) اجماعاً ، وروي عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ما اشار اليه بقوله
 (أو فرضاً ان بلغ) المكلف (آخره) لا تنكشف الوجوب عليه (والا) يبلغه
 مكثراً (ففل) لا تنكشف عدم الوجوب عليه ، ورد بان الفعل لا يكتسب حكماً بعد
 تقضيه فهذه (أقوال (٧)) للحنيفة وقد روي عن الشيخ ابى الحسن الكرخي ايضاً انه
 نقل يسقط الفرض وانه يوافق القول المختار (٨) ، واختلف فيمن أخر الموسع عن أوله (٩)

(١) فيكون أداء اهـ (٢) قال المحلي في شرح الجمع ما قلته نقله الامام الشافعي في الام عن بعضهم
 وان نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الائم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد
 الاداء اهـ (٣) وأحد قولي القسم ورواية عن الهادي اهـ (*) يحقق النقل في تحرير ابن الهمام
 وهو أنرف بنذهب أصحابه ما قلته السبب هو الجزء الاول من الوقت عيناً للسبق والصلاحية
 بلا مانع وعامة الحنفية ان لم يتصل به الاداء انتقلت كذلك الى ما يتصل به الى الاخير اهـ قال
 في الام من خط الوالد هاشم بن يحيى (٤) أي بنية كونه نفلا لكنه يعارض بالوضوء قبل
 الوقت لكونه نفلا ولا يؤدي بنيته اتفاقاً اهـ (٥) وفي نسخة المعجلة اهـ (٦) الظاهر أن المراد
 تقديم الصلاة لا مطلقاً قائلاً اهـ (٧) والأقوال غير الاول منكراً لواجب الموسع لاتفاقها
 على أن وقت الاداء لا يفضل عن الواجب اهـ شرح محلي على الجمع (٨) وهو قول الجمهور أنه
 يتعلق بجميع الوقت اهـ (٩) متمكناً من الفعل فيه مع ظن الموت قبل بقية الوقت عصي اتفاقاً
 بين المذاهب الاربعة في الموسع ولا أدري ما دليل العصيان عند غير الشافعية لأن كون ظن
 الموت سبباً معيناً لأحد الخيرات ممنوع فان سببية الوصف حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي
 والظن المذكور ليس بدليل شرعي ينسخ التعبير الى التعيين وقيل التأنيب انما هو للجرأة
 وليس بشيء لان الجرأة ممنوعة مسنداً منها بالتوسيع المعلوم وبعدم كون الظن سبباً
 للتضييق اهـ شرح مختصر للجلال رحمه الله (*) الخلاف المشار اليه يختص بالمعدلية اذ غيرهم

وفي شرح الجوهر للداري «فائدة» كم قدر آخر الوقت الذي عاق الحنفية الوجوب به ، يحتمل أن يقال أنه قدر نصف الوقت المتأخر
 ويحتمل أن يقال انه قدر الطهارة وتأدية الصلاة وهو الاولى اهـ (قوله) فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى ، الحل في عبارة المؤلف
 غير صحيح ولكن لما ذكره المحشي اذ النقل اسم معنى أيضاً وانما الوجه في عدم الصحة كون النقل صفة لمتعلق التقديم وهو الصلاة
 لا للتقديم والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه (قوله) ونفلا خبرها ، بل هو مفعول ثان ليصير بمعنى يجعل اهـ ح عن خط شيخه الحسن
 (قوله) أجاب بعض المحققين ، هو الجلال في شرح الفصول اهـ ح

(قوله) متأخر عن الوقت ، اذ لو جاز أن يكون الملطوف فيه قبل خروج الوقت لسقط وجوبها في آخره حيث جوزنا أن الملطوف فيه في وسط الوقت لأن اللطف لا يجب بعد مضي وقت الملطوف فيه لأنه قد تعذر فعله بعد مضي وقته فلا وجه للتكليف باللطف بعد مضي وقت الملطوف فيه وتعذره هكذا ذكره الامام المهدي في المهاج (قوله) ويأثم مؤخر بلا عذر مع ظن المانع ، هذه العبارة أشمل من عبارة ابن الحاجب وغيره حيث قالوا من أخر مع ظن الموت لشمول عبارته عليه السلام ظن القوات لسبب آخر كإغماء أو جنون أو حيف ، قال في شرح الجمع قال في النهاية لو اعتادت طرو الحيف عليها في أثناء الوقت من يوم معين تضيق عليها الوقت «وقد نبى» المؤلف عليه السلام التأنيث على قول من يقول بأن الواجبات الشرعية وجبت لكونها شكراً كما هو قول أئمتنا عليهم السلام وذلك معروف في موضعه لاعلى القول بأنها وجبت لكونها طمأنينة كما عرفت من المنقول عن المهاج ولهذا اختار الامام المهدي عليه السلام وغيره عدم التأنيث «لكن يقال» ومع القول بأنها شكر لا تأنيث الا اذا قيل بأن المكاف مع ظنه المانع ينتهي عنه التوسيع حتى تثبت له الجراءة وليس كذلك وحينئذ فلا جراءة مع التوسيع ولا نسلم ان ظن الموت يضيقه ويقطع التخفيف (قوله) فان لم يظن المانع فلا إثم عليه ، هذه العبارة أشمل من قول ابن الحاجب فان أخر مع ظن السلامة لشمولها ظن عدم المسانعة والشك فيه فالاول كأن يظن السلامة أو يظن عدم تعذر الفعل «واعلم» أنهم ذكروا في الموسع مسألتين «أحدهما» من أخر مع ظن المانع كالموت كما ذكره المؤلف «الثانية» من أخر مع ﴿٣٥٠﴾ ظن السلامة ومات فجأة قالوا فانه لا يعصى لأن التأخير جائز ولا تأنيث بالجائز

مع ظن الموت أو عدم بلوغ آخر وقته على صفة التكليف فمن قال أنها (١) لطف في واجب لا يؤثم لان الشرع ورد باستمرار وجوبها الى آخر الوقت المضروب ولا شك ان الملطوف فيه متأخر عن الوقت (٢) في كل حال وفي كل مكاف (و) من قال بأنها شكر يقرر بأنه (يأثم مؤخر (٣) بلا عذر مع ظن المانع) كالموت وتعذر الفعل (للجراءة (٤)) فان لم يظن المانع فلا إثم عليه اتفاقاً (فان لم) يقع المانع المظنون (فالفعل) في آخر الوقت (اداء) لصديق

لا يعمل باللطف ولا بالشكر والمسئلة التي هنا والخلاف فيها لا يختص بهم فالاولى أن يكون بدل قوله ومن قال بأنها شكر ومن لم يقل بأنها لطف ليشمل خلاف من لم يعمل من الأشعرية ائمن أنظار سيدى هاشم (١) أى الواجبات اه (٢) المضروب لها اه (٣) ينظر في دليل التأنيث في هذا اتقول مع تعلق الوجوب بجميع الوقت اه (٤) يمكن أن يقال لاجراءة لانه موسع فلا إثم حينئذ اه

ذكروا بل هي مع القول بأن الامر للفور وهذا معنى قوله وأما ماوقته العمر فانه يعصى مؤخره مطلقاً يعني سواء ظن المانع أو لا عند من يقول بأن الامر للفور ثم اختار مع القول بعدم دلالة على الفور عدم الفرق بين الموسع وما وقته العمر في أنه مع ظن الموت يعصى ومع ظن البقاء لا يعصى كما في الموسع وهذا معنى قوله ومن يقول بأنه لا يدل على الفور الخ «ووجه» عدول المؤلف عن الفرق بما ذكره أن المحقق الشريف اعترضه حيث قال الفرق بين ماوقته العمر وبين غيره مشكل فان مايسع وقته العمر ان لم يميز تأخيرها أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز فما مطلقاً فلا عصيان بالتأخير مع الموت فجأة إذ لا تأنيث بالتأخير واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالحال كما في غيره واما ما ذكره ابن الحاجب من أنه لو جاز له التأخير أبداً واذا مات لم يعصى لم يتحقق الوجوب أصلاً بخلاف الظاهر مثلاً فان جوزنا تأخيرها الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فقد أجاب عنه السيد المحقق بما لا يسره المقام «فان قيل» فلم جعل المؤلف العصيان وعدمه فيما وقته العمر مبنياً على الخلاف في الامر هل للفور أو التراخي دون الموسع «قلنا» لأن الخلاف المذكور انما هو في الامر المطابق لافي مثل الموسع كما صرح بذلك المؤلف وغيره فيما يأتي «فان قيل» فالحج أيضاً موقت لقول المؤلف عليه السلام وأما ماوقته العمر وقول ابن الحاجب وغيره بخلاف ماوقته العمر ويؤيد ذلك ان المؤلف عليه السلام وغيره في مسألة

(قوله) فلا إثم عليه ، يعنى ولو مات فجأة اه حسن يحيى

هل الامر للهور أو للتراخي استدلو على التراخي بحجة صلى الله عليه وآله وسلم بعد مدة من نزول آية الحج « قلنا » الظاهر انما وقته العمر له شبه بالمطلق من حيث أنه لا يعرف وقت انتهائه بخلاف وقت الموسع كالظهر مثلاً ولهذا لم يجعلوه موصوفاً بالقضاء كما يأتي للمؤلف وله شبه بالوقت من حيث أن وقته مقدر معين . وقد أشار المؤلف الى ما ذكرنا بقوله فيما يأتي بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالآداء واعتذر لاطلاقهم القضاء على الحج القاسد بما سيأتي وبما ذكرنا يحصل الجمع بين الاقوال والله أعلم (قوله) فان اريد بنيته أي القضاء أي بوجوب نيته كما ذكره ابن الحاجب ليظهر كون الخلاف مع التقييد بالوجوب معنويًا والوجه في نية القضاء عند القاضي ان ذلك الظن كإصدار سبباً لتعيين ذلك الجزء وقتاً صار سبباً أيضاً لخروج ما بعده عن كونه مقدراً له أولاً بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل أحد بوجوب نية القضاء أو خروج ما بعده عن ﴿ ٣٥١ ﴾ كونه مقدراً له أولاً في نفس الامر

الحديث عليه (وقيل قضاء) وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعاً ما قبل ذلك الوقت بحسب ظنه (فان اريد بنيته) أي بنية القضاء (فبعيد) اذ لم يقل به أحد (والا فلا نزاع) يعود الى (معنى) انما النزاع في التسمية وتسميته آداءً أولاً لانه فعل في وقته المقدرة شرعاً ، واماماً وقته العمر (١) فانه يعصى مؤخره مطلقاً (٢) عندهم من يقول بان الامر لله وروى من يقول بانه لا يدل على الفور يقول بجواز التأخير بشرط ان يشلب على ظنه انه يبقى فلو ظن أنه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير مات أم لم يموت ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ﴿ مسألة ﴾ (الآداء) في اللغة الايصال والقضاء وفي الاصطلاح (ما فعل) (٣) أولاً في وقته المضروب) أي المقدر من جهة الشرع

(١) لما كان الاتيان بالحج والعمرة آداءً اجمعاً علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرها اه تقييد (٢) ظن المانع أم لا اه وللفظ المختصر وشرحه للجلال بخلاف من أخر ما وقته العمر فأت فجأة فانه يعصى قبل والا لم يتحقق الوجوب وفيه نظر لعدم الفرق بين الموسع والمطلق فان الكل منهما موسع عند من لا يقول ان الامر المطلق للفور وان أول وقت الموسع لا تعين اه (٣) قال الاسنوي في السراج ما حاصله ان قضاء صوم رمضان له وقت معين آخره دخول رمضان السنة الثانية فمن فعله فيه كان قضاء مع ان حد الآداء يصدق عليه فينغي أن يزداد أولاً فلا يرد لان الوقت المعين ثان لا أول اه اذا عرفت ما قاله فزيادة أولاً كما يكون لاخراج الاعادة كما ذكره ابن الامام يكون لاخراج هذه الصورة الا ان من جعل الاعادة قسماً من الآداء يفسد عليه الحديذ كرها فتأمل اه من أنظار خاتمة المحققين محمد بن اسحق رحمه الله (*) في شرح أبي زرعة على جمع الجوامع عند قول السبكي والآداء فعل بعض وقيل كل مادخل وقته قبل خروجه ما لفظه وهذا الذي اعتبره في الآداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر أنهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة آداء وتبع المصنف في

يرافقونه في كونه خارجاً عما صار وقتاً له بحسب ظنه (قوله) المقدرة شرعاً ، لا بد من زيادة أولاً كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مسألة الآداء ، قدم ابن الحاجب تقسيم الواجب الى الآداء والقضاء والاعادة على سائر أقسام الواجب من كونه فرض عين وفرض كفاية ومعيناً وغيره وموسعاً ومضيقاً والمؤلف عليه السلام أخرج هذه القسمة كما في الفصول فينظر في وجه ذلك . ولعل وجهه أن قسمته بالنظر الى ذاته كعين وغير أهم من قسمته بالنظر الى فاعله كفرض عين وفرض كفاية وهو ظاهر ، وقسمته بالنظر الى فاعله أهم من قسمته باعتبار وقته اذ الفاعل هو المؤثر في الفعل الموجود ، وقسمته بالنظر الى وقته فقط كموسع ومضيق أهم من قسمته بالنظر الى وقوعه في وقته أو خارجه كآداء واعادة وقضاء اذ وقت الفعل أخص به من غيره من الاوقات الخارجية ، وقسمته باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه أهم من قسمته بالنظر الى مقدمته وجوده اذ الأولى تعود الى نفس الفعل والثانية الى أمر خارج

ولم يقل واجب فعل ليتناول النوافل المؤقتة ولما كان التوقيت في الواجبات أكثر منه في النوافل حسن جعل هذه المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله أولاً الاعادة لان الاداء والاعادة والقضاء عند الجمهور أقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسماً من الاداء يحذف من الحد أولاً وخرج القضاء وما لم يضرب له وقت كالنوافل المطلقة اذ لم يعين لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد (١) مجاز من حيث المشابهة للمعنى في الاستدراك (والاعادة) في اللغة الارجاع وفي الاصطلاح (ما فعل فيه) اي في الوقت المضروب فخرج القضاء والنوافل المطلقة وقوله (ثانياً) يخرج الاداء اذا كان الفعل (خلل) في الاول فيخرج ما يفعل لا خلل كاعادة ماصلاً منفرداً لفضيلة (٢) الجماعة (وقيل) بل هي ما فعل فيه ثانياً (لعذر) اعم من ان يكون ذلك العذر خللاً او لا فيدخل ما عيد لفضيلة الجماعة (والقضاء) في اللغة اداء الدين والصنع والحكم وغيرها وفي الاصطلاح

(قوله) أقسام متباينة ، فما فعل ثانياً في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء (قوله) ومن يجعل الاعادة قسماً من الاداء الخ ، نسبه في الجواهر الى الغزالي قال لانه اصطلاح على ان الفعل اذا وقع في وقته كان أداء سواء كان مسبوقاً باداء مختل أم لا واذا وقع في وقته وكان مسبوقاً باداء مختل كان اعادة فيجعل الاداء اعم مطلقاً من الاعادة ونسبه أيضاً الى البيضاوي قال ذكره في مرصده حيث قال والاداء ان كان مسبوقاً باداء مختل معي إعادة (قوله) والصنع ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الصنع والتقدير قال أبو ذؤيب وعليها منسودتان قضاهما

داود أو صنع السوابغ تبع ومنه قوله تعالى « قضاهن سبع سموات في يومين (قوله) والحكم ، قال في الصحاح ومنه قوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » (قوله) وغيرها ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الفراغ تقول قضيت حاجتي وضربه فقضى عليه أي قتله وقضى نحبه أي مات وقد يكون بمعنى الانتهاء ومنه قوله تعالى « وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب » وقوله تعالى « وقضينا اليه ذلك الأمر » أي أنهينا به وأبلغناه

(قوله) أو صنع السوابغ تبع تبع بدل من صنع وصنع صفة مشبهة كعصن اه

ذلك القضاء وما كان ينبغي ذلك في مصطلح أهل الأصول ولا يلزم من قوله عليه الصلاة والسلام من أدرك ركعة من الصلوة فقد أدرك الصلوة ان يكون أداء غايته ان الشارع جعل حكمه حكم المدرك على طريق التفضل والامتنان والتوسيع واعطائه حكمه لانه مود حقيقة كيف وتأخير الصلوة بحيث يخرج بعضها عن الوقت حرام فكيف يساوى فعل هذا المرتكب للحرام فعل المصيب الموقف لجميع الصلوة في وقتها وامله عليه السلام انما ذكر هذا الادراك بالنسبة الى الازام الزائل عنده فعل تلك العبادة بالنسبة لجمعه مؤدياً ويدل لذلك ان هذا لم يطرده الفقهاء في الجملة بل قالوا بامتناع الجمعة لخروج جزء منها عن الوقت وانما تكلم ظهراً اه (*) قال في فصول البدائع بعد ان ذكر ان الاداء ما فعل أولاً ما لفظه وقيل في وقته أداء مطلقاً فالاعادة قسمه لاقسيمه والحج المأني به بعد فاسد اعادة وتسميته قضاء مجاز لان وقته العمر وربنا يذهب الى العكس لتعين السنة بعد حضور الميقات اه (*) ان قلت ان هذا تعريف للمؤدى لان الاداء في الحقيقة فعل مادخل وقته وفرق بين المصدر واسم المفعول قلت اذا جعلت الاداء بمعنى المؤدى خلص عن الاعتراض اه (١) فان قيل اذا فسد الحج بالجماع فتداركه فانه يكون قضاء كما قال الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر فالجواب أنه انما يكون العمر كله وقتاً اذا لم يحرم احراماً صحيحاً فاما اذا أحرم به فانه يتضيّق عليه فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره الى عام آخر ويلزم من ذلك قوأت الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفرات بخلاف ما أتى به غير منعقد اه أسنوى وقد سلوكوا هذا السلك بعينه في الصلوة فقالوا أنه اذا أحرم بالصلوة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانها تكون قضاء ترتب عليه جميع أحكام القضاء لقوأت الاحرام لاجل ما قدمناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي حسين في تعليقه والتولي في التتمة والروماني في البحر كاهم في باب صفة الصلوة اه أسنوى (٢) وهذا بناء على أن الاولى هي الفريضة وقيل اعم اه

(قوله) والقضاء ما فعل بعده لترك أو لوقوع خلل ، هكذا عبارة الفصول واختارها المؤلف وعدل عن قول ابن الحاجب ما فعل بعده استندرا كما لما سبق له وجوب مطلقا لخروج النوافل الموقفة عن حد ابن الحاجب والمؤلف قد اختار ادخالها في القضاء ولدخول قضاء الحايض والنائم في حد المؤلف عليه السلام بغير تكلف بخلاف حد ابن الحاجب فانه احتاج لادخال قضاء الحايض والنائم الى زيادة قوله مطلقا وأراد به أنه لا يشترط سبق الوجوب على الفاعل بل المعتبر مطلق الوجوب « واعلم » ان ابن الحاجب إنما ذكر قيد الاستدراك ليخرج بذلك إعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها لا لعذر ولا لخلل فان تلك الصلوة لا تسمى أداء ولا قضاء ولا إعادة اصطلاحا وإن سميت إعادة لمة وتخرج النوافل الموقفة كما عرفت قال الشريف فان اطلاق القضاء ﴿٣٥٣﴾ عليها مجاز انتهى واتخرج إعادة

القضاء لخلل أو لعذر فانها ليست بأداء ولا قضاء لعدم سبق الوجوب في وقت الأداء ذكره السعد وذكر بعض أهل الحواشي أن إعادة القضاء لخلل أو لعذر داخلة في القضاء ولا تسمى إعادة اصطلاحا وأما المؤلف عليه السلام فقد أخرج إعادة الأداء بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر بقوله لترك أو لوقوع خلل وأما إعادة القضاء لخلل أو لعذر فالظاهر من عبارته أنها ليست بأداء وهو ظاهر ولا قضاء لأن القضاء عند المؤلف ما فعل بعد وقت الأداء لترك الفعل فيه أو لخلل فيما فعله فيه أي في وقت الأداء (قوله) والحاصل ان الفعل لا يقدم الخ ، عبارة شرح المختصر فان فعل فيه فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرها فادخل الاعادة في الاداء بناء على انها قسم منه وزاد قوله فان وجد سبب وجوبه ثم قال والا فغيرها بناء على ما عرفت من ان اعادة

(ما فعل بعده) أي وقت الاداء اما (ترك) الفعل فيه (أو) لوقوع (خلل) فيما فعل فيه فيخرج الاداء والاعادة والنوافل المطلقة ، والحاصل ان الفعل لا يقدم على وقته فان فعل فيه فاداء أو اعادة وبعبارة قضاء « فان قلت » الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها (١) فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على وقته « قلنا » قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء (٢) سببها قائما مقامه وجعل وقتها بذلك موسعا فلا تقديم « فان قيل » اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة فهل هي أداء أو قضاء « قلنا » بل أداء اما ما وقع في الوقت فظاهر واما ما وقع بعده فبالتابع « واعلم » ان كثير من العلماء حصروا العبادات في الثلاثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة لا يوصف بشيء من الاداء والاعادة والقضاء « ثم اعلم » ان منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس (٣) وصوم رمضان والنذر المعين وما لا يوصف بشيء منها كالواجبات والنوافل المطلقة وما يوصف بالاداء (٤) فقط كالحج وصلوة الجمعة وما يوصف بالقضاء

(١) والوضوء قبل الوقت للصلوة الموقفة الا ان يقال المراد من الفعل الذي لا يتقدم على وقته المقصود لنفسه لا الفعل المقصود به غيره كما هو شرط لغيره كالوضوء فيصبح تأديته قبل حصول الشروط لصحة تقدم الشرط على أسباب المشروط كالوقت اه (٢) والجزء الآخر الحول اه ينظر فان في البحر وغيره من كتب الفقه ان ملك النصاب سبب كامل والحول شرط اه (٣) والنوافل الموقفة على مقتضى كلام المؤلف المتقدم اه (٤) يعني لا بالقضاء اذ سياق الكلام يفيد وأما الاعادة فيوصف ببعض أركان الحج وابعاضها وكذا صلوة الجمعة توصف بالاعادة اه وقد يقال اما في ثقل الحج اذا فسد فقضاء حقيقة كما ذكره أصحابنا ، وكذا اذا كان نذرا معينا وفسد فانه قضاء حقيقة والله أعلم وفي شرح ابن لقمان ان الحج يوصف بعد الموت بالقضاء اذا أوصى به اه لي

المؤداة بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر وكذا النوافل الموقفة ليست بأداء ولا قضاء وكذا إعادة القضاء لخلل أو لعذر ليست بأداء ولا قضاء على ما ذكره السعد لاعلى ما ذكر بعض أهل الحواشي من أنه قضاء والمؤلف جعل الاعادة قسما للاداء بناء على ما اختاره الجمهور وادخل النوافل الموقفة في القضاء لكنه اغفل إعادة القضاء في هذا الحاصل وإعادة الاداء بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر فلو قال وبعبارة لخلل أو لترك قضاء لثم له المراد ولعله إنما اغفله اكتفاء بما سبق لانسحاق التمهين اليه والله اعلم

(قوله) مسألة في الكلام في مقدمة الواجب ، هذه خامسة المسائل المتعلقة بالواجب وهي في قسمته بالنظر الى مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد كما سبق للمؤلف والمراد بالاطلاق هنا عدم التقييد وان كان الواجب موقفاً وفيما يأتي في مسألة هل الأمر المطلق للجمهور أو للتراخي عدم التوقيت وان كان مقيداً (قوله) فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب وذلك لأن الوجوب اذا كان مقيداً بشرط وانتهى ذلك الشرط انتهى المشروط قال الشيخ العلامة في شرح الفصول وفي تسمية المتوقف على غير المقدور وعلى الشرط اللفظي واجباً تجوز اذ لا وجوب له أصلاً بدون القدرة والشرط انتهى « قلت » وقد بنوا هنا على هذا التجوز لانهم احتزوا بالمطلق عن المقيد بالشرط وبقولهم وكان مقدوراً عن غير المقدور بناء على دخولها في الواجب ولعل العلاقة الأولى الى الواجب في المقيد بالشرط اللفظي وفيها جميعاً المشابهة صورة للواجب في تعلق الأمر بهما لفظاً (قوله) مع كونه مقدوراً واجباً ، يعني بوجوده وانما ترك المؤلف هذا القيد تساعداً لظهور ارادته (قوله) وقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين ، حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيدة فلا تجب بالنسبة اليه والى تعيين النصاب وإفرازه مطلقة فتجب وكذا الصلوة بل التكليف موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة وبالإضافة الى الطهارة واجبة مطلقة وما ذكره المؤلف عليه السلام في تفسير المقيد والمطلق هو الذي في شرح المختصر وقد فسر غيره الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلوة اذ لا تجب في كل وقت وعلى كل حال مع انها تكون مطلقة بالنسبة ﴿ ٣٥٤ ﴾ الى بعض المقدمات وانما ذكرنا هنا هذا التفسير لأنه ينبئ عليه كلام المؤلف

فقط كصوم الحائض ﴿ مسألة ﴾ في الكلام في مقدمة الواجب (١) لا خلاف في انه اذا كان مقيداً بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول ان ملكك النصاب فزك وان استطعت فحج فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب ومابه الاستطاعة (٢) انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون مالا يتم الابه مع كونه مقدوراً واجباً ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد بتلك المقدمة وان كانت مقيداً بمقدمة أخرى فقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين وفيه أربعة أقوال « الاول » وهو لجمهور العلماء ما أفاده بقوله (قيل مالا يتم المطلق الابه وكل مقدوراً) للمكاف

(١) في كلامه مسأحة اذ الكلام في مقدمة الوجوب لا الواجب اه بل كلام المؤلف اول فتأمل اه (٢) فلا يجب عليه تحصيل المأموره الا عند حصول ذلك القيد فوجوبه موقوف على حصول ذلك القيد فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الأمر الخ اه من شرح الشيخ لطف الله وهذا ما يقال في الفروع تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب اه لطف الله

سيأتي ان شاء الله تعالى والمراد بالتقييد ما تقدم من قول الشارع ان ملكك النصاب فزك وبالإطلاق عدم التقييد وظاهر كلامهم أن التقييد يكون بالشرط والاسباب سواء كانت شرعية أو عقلية أو صادية اذ قيد الاطلاق احتراز عن القيد بها فينظر فيما يصح تقييده منها فانه لا يصح التقييد في بعضها باللفظ كما في النظر الذي هو شرط في العلم مثل ان نظرت وجب العلم (قوله) مقدوراً للمكاف ، أغفل المؤلف

عليه السلام بيان معنى المقدور لاختلافه باختلاف كلام الجمهور وكلام ابن الحاجب فتفسيره متوقف على معرفة التمايز بين الكلامين ليظهر هل المراد بالمقدور مفهوم الظاهر المشهور أعني ما يدخل تحت قدرة المكاف أو المراد غيره « وبيان » ذلك ان غير المقدور عند ابن الحاجب مالا يتأتى الفعل بدونه عقلاً أو عادة والمقدور مقابله فيدخل في غير المقدور مالا يمكن تحصيله كالتقدم للقيام وما يمكن تحصيله كترك أزداد الواجب فابن الحاجب أخرج غير المقدور بقسميه اما غير الممكن فظاهر واما الممكن فلخروجه عن البحث عنده وأما الجمهور فانهم فسروا المقدور بما هو المشهور أعني ما يدخل تحت القدرة فيدخل الممكن من العقلي والعادي لانهما يدخلان تحت القدرة وان كانا لا يتأتى الفعل بدونهما وانما أدخلها الجمهور لانها من المبحث عندهم ويخرج غير الممكن من الشروط العقلية والعادية أعني مالا يدخل تحت القدرة. اذا عرفت ذلك فالمؤلف لو اعتمد في تفسير المقدور ما هو المشهور دخل الممكن من العقلي والعادي فلم يطابق قوله

(قوله) في المقيد بالشرط اللفظي ، وكذا في المتوقف على غير المقدور اه عن خط شيخه (قوله) فينظر فيما يصح تقييده منها ، الظاهر ان المراد بالمقيد ما كان مقيداً لمقدمة لا يحصل الوجوب في الواجب الا بعد حصولها والمراد بالمطلق مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وان كان لا يتأدى تأديته على الوجه المشروع الا بها فتأمل اه عن خط شيخه (قوله) مثل ان نظرت وجب العلم ، يقال النظر سبب لا بشرط كما هو صريح سياق المؤلف اه حسن السكبي

وقيل يجب الشرط الشرعي لأنه مبني على اعتبار قيد المقدور عند ابن الحاجب وقد فسره بما عرفت ولو فسر المقدور بما ذكره ابن الحاجب أعني ما يأتي الفعل بدونه خرج الشرط العقلي والعادي الممكن الحصول وهو عند الجمهور من المبحث فتأمل وتام تحقيقه يؤخذ من حواشي شرح المختصر (قوله) واجب بوجوبه ، أي بوجوب الواجب المطلق وهذا من المؤلف إشارة إلى أن ليس المراد بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به أنه لا بد منه إلا في الاتيان بالواجب المطلق فهذا مما لا نزاع فيه كما ذكره ابن الحاجب بل المراد أنه واجب بوجوبه أي مأمور به أي بذلك الامر المتعلق بالواجب المطلق يعني أن ذلك الامر يفيد بمعناه كما يأتي للمؤلف في قوله لانساه فيما يتوقف عليه الخ فلا بد حينئذ من بيان دلالة عليه بأحدى الدلالات فالذي في شرح الفصول للعلامة الجلال أن المراد بكونه واجباً بوجوب المطلق أنه يلزم منه لأنه مدلوله الوضعي أو التضمني كما أن الامر بالشيء ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه وإنما يستلزمه بل كما يلزم جواز الاصباح جنباً من جواز المباشرة إلى تبين الفجر وذلك من أقسام المنطوق غير الصريح فيكون المراد بقول المؤلف فيما يأتي أنه يفيد بواسطة استلزام معناه وسيأتي أن شاء الله تعالى (قوله) سواء كان سبباً ، لعل ذكرهم الاسباب استيفاءً لأقسام ما لا يتم الواجب إلا به لكونها من محل الخلاف لأنه سيأتي أنها تجمع على وجوبها (قوله) والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ، لم يتعرض لاستلزام عدمه لعدم الحكم كما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة من أن السبب هو المؤثر وجوده في وجود الحكم وعدمه في عدمه سواء كان علة كالاسكار أو غير علة كالأزوال ومثله في شرح جمع الجوامع وذلك لأن مراد المؤلف تمييز السبب عن الشرط والمانع وقد حصل التمييز بما ذكر من استلزام الوجود للوجود ويشمل ما يستلزم عدمه لعدم كما في بعض الاسباب وما لا يستلزم كما في حر الرقبة القتل فعليك بالتبعية لما يستلزم عدمه عدم الحكم منها ولما لا يستلزم (قوله) والشرط ما يلزم من عدمه العدم ، قال في الجواهر في بحث خطاب الوضع ليس هذا حقيقة الشرط والا لزم انتقاض حده بالعلة التامة لأن عدم **﴿ ٣٥٥ ﴾** العلة التامة يستلزم عدم الحكم

والمختار أن يقال في تعريف الشرط هو ما يستلزم نفيه شيء آخر لا على جهة السببية فتخرج العلة التامة والسبب وجزؤه (قوله) كالصفة ، أي لفظ الاعتناق بالنسبة إلى العتق الواجب عن كفارة أو نحوها فإن الشارع جعل الصيغة سبباً للحصول العتق الواجب يلزم من وجودها

(واجب بوجوبه) سواء كان سبباً أو شرطاً (١) والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط ما يلزم من عدمه العدم (٢) سواء كان السبب شرعياً كالصفة بالنسبة إلى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم (١) قال في شرح الجمع لأزركشي أن الامر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا وذلك عبروا عنه بالمقدمة اه من خط سيدى العلامة أحمد بن محمد اسحق قال عن خط المتوكل على الله اسمعيل بن القاسم عليه السلام (٢) ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم اه

وجوده وينظر هل يلزم من عدمها عدم الحكم فإن غير الصيغة كلك ذي الرحم مثلاً الظاهر أنه لا يحصل به العتق الواجب وإنما قيد بالواجب ليدخل فيما نحن فيه أعني في بحث ما لا يتم الواجب إلا به (قوله) أو عقلياً ، أي ما يقتضي العقل بسببته وقد بين في لطيف السكلام وجه سببية النظر للعلم (قوله) كالنظر المحصل ، أي المولد للعلم والمراد بالعلم هو العلم الواجب كالعلم بالله وصفاته ليدخل في المبحث والمراد بالنظر هو الصحيح قال ابن متويه وطريق معرفة صحته أن يعرف أن الاعتقاد الواقع عنه مقتضى لسكون النفس فعلمه نظراً صحيحاً مولداً للعلم فالنظر سبب للعلم وقد عرفت أن السبب ما يلزم من وجوده الوجود فيلزم أن يوجد العلم بوجود النظر وليس كذلك فإن النظر قد لا يتولد عنه إلا الظن فإن النظر الفكر المطلوب به علم أو ظن كما ذكره المؤلف في المقدمة وغيره من المنطقيين والاصوليين ولعل المؤلف بنى ما ذكره هنا من استلزام النظر للعلم على ما ذكره ابن متويه حيث قال أما النظر في الامارات فأنما يختار الناظر عنده غالب الظن من دون أن يكون مولداً له فلا حظ للنظر في التوليد إلا في قبيل واحد وهو العلم لانا نجد العارفين بأن الامارة الواحدة ووجه كونها اشارة تختلف حالها عند النظر فيها في حصول غالب الظن ولو كان سبباً لم يجوز أن تختلف كما في النظر في الدلالة ولهذا تختلف احوال الناس في الآراء والحروب وتختلف حال المجتهدين مع علم كل واحد بطريقة صاحبه فثبت انه يختار (قوله) قال ابن متويه الخ ، عبارة ابن متويه فاما النظر الصحيح الذي يراد به توليد العلم به فطريق العلم به أن يعرف فيما قد وقع عنه من الاعتقاد انه مقتضى لسكون النفس فيعلم نظراً صحيحاً مولداً للعلم والشرط في توليده أن يكون الناظر طاماً بالدليل فيما يعلم ذاته يعلمها على الوجه الذي يدل فإن من لم يعرف صحة الفعل من زيد لم يمكنه أن يعرفه قادراً وإن عرف صحته منه وجوز أن يشار به العاجز في ذلك لم يمكنه أن يعرفه بهذه الصفة الخ كلاماً قليطاً اه ح (قوله) كما في النظر في الدلالة ، كدلالة الدخان على النار اه

عنده الظن والداعي اليه هو العلم بالامارة « قلت » هذا ما ينبغي التعرض له في هذا المقام والاستيفاء الكلام محل آخر (قوله) أو عادياً كحز الرقبة ، فان العادة قاضية بسببية حز الرقبة يعني أنه يلزم من وجوده القتل عادة وان كان لا يلزم من عدمه العدم (قوله) كالوضوء في الصلاة فاذا علمنا ان الوضوء شرط في الصلوة ثم أوجبها الشارع ساكتاً عن الوضوء وجب الوضوء لوجوبها كذا في شرح الشيخ العلامة ، والاولى التمثيل بالحول في وجوب الركوة اذ الوضوء لا يلزم من عدمه عدم الوجوب انما يؤثر عدمه في عدم صحة الصلوة والصلوة ليست بحكم شرعي بل عقلي وقد سبق كلام في هذا (قوله) كترك أضداد المأمور به ، يلزم من علم الترك عدم الفعل لامن وجوده الوجود كما ذلك مقتضى الشرطية ولعل ذلك مبني على جواز الخلو عن الفعل والترك كما هو المختار ولاستيفاء البحث محل آخر وانما قال أضداد المأمور به لانه لا يتحصل الواجب الا بترك كل ضده بخلاف المحرم فاذا فعل واحداً منها كغنى (قوله) كفصل جزء من الرأس ، هكذا مثل في شرح المختصر للشرط العادي وكذا في القصول قال الشيخ العلامة فان العادة قاضية بانه لا يقطع بغسل جميع

﴿ ٣٥٦ ﴾

او عادياً كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضاً شرعياً كالوضوء (١) او عقلياً كترك أضداد المأمور به (٢) او عادياً كغسل جزء من الرأس في غسل الوجه (وقيل لا) يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب الا به (٣) سواء كان سبباً او شرطاً وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع في وجوب الاسباب (وقيل يجب الشرط الشرعي) بما وجب به الاضلي وغير الشرط الشرعي لا يجب بوجوبه سواء كان سبباً او شرطاً عقلياً او عادياً وهذا قول الجويني وابن الحاجب (وقيل) يجب (السبب) فاذا امر بشيء كان امراً بسببه (٤) معه دون الشرط ونسب هذا القول الى المرتضى الموسوي والرازي وكلام ابن الحاجب في المختصر

المؤلف عليه السلام ولعل وجهه ان استحالة الوجه لا يمكن بدونه فيكون ضرورياً لا عادياً والا لجاز تخلفه عقلاً كما في العاديات وسيأتي في أثناء الاستدلال ما يؤيد هذا التشكيك حيث قال المؤلف فيما يأتي لوجوبه عليه ضرورة (قوله) كالايجام في وجوب الاسباب ، فالامر بالقتل أمر يضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع أمر بالاطعام فلا خلاف في إيجاب الاسباب انما الخلاف في غيرها هكذا في حاشية السعد قال السيد الشريف فالاجماع فيها لدليل خارجي هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسببات أصلاً لعدم تعلق القدرة بها إما مع عدم الاسباب فلا متنازعاً واما معها فلكون المسببات حينئذ

لازمة لا يمكن تركها بوجه ما فاذا ورد أمر متعلق ظاهراً بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهراً قلنا

(قوله) والاولى التمثيل بالحول في وجوب الركوة ، مثال المؤلف صحيح اذ الكلام فيما لا يتم الواجب المطلق إلا به فالوضوء بالنسبة الى الصلاة يلزم من عدمه عدم تمام الواجب اذ لا دخل له في الوجوب وأما ما ذكر القاضي من التمثيل بالحول فهو غير محل النزاع لانه قيد الواجب المقيد يريد بحول الحول فتأمل اهـ ح من خط شيخه (قوله) ولعل ذلك مبني على جواز الخلو الخ ، لا ينتهي أنه لا دخل لهذا فيما نحن فيه لانه ان أراد إنباء لزوم عدم الفعل من عدم الترك على الخلو لم يستقم اذ المراد من عدم الترك هنا عدم ترك الفعل لعدم ترك الفعل حتى يخلو عنها وان أراد إنباء قوله لامن وجوده الوجود الخلو فلا يقع الخلو عن الترك اذ المفروض وجود ترك الضد فليحقق والله أعلم ولعل المراد جواز الخلو عن الفعل عند الترك والله أعلم اهـ بل المراد ترك الفعل عند من يقول لا يتحقق الا بفعل فيخلو عن الفعل والترك عند السكون اذ ليس بترك اهـ حسن السكبي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني (قوله) لا يمكن بدونه ، ولو قيل بمنع هذا اذ يمكن عقلاً استحالة الوجه بدون جزء من الرأس كما يشعر به كلام المؤلف فيما يأتي في قوله دون القادر وانما الوجوب في حق العاجز ضرورة عادية لم يبعد والله أعلم اهـ حسن بن يحيى السكبي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني

أجمعوا على وجوب تحصيل أسباب الواجب لأنهم وسيلة إليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل فان شروط الفعل العقلية والعادية لا يتأتى فيها ذلك الدليل لأن الفعل معها مقدور (قوله) في أثناء الاستدلال الخ، حيث قال وإن سلم فهو في الأسباب خاصة بدليل خارجي لأنهم وسيلة (قوله) وإن نفيه، أي نفي ابن الحاجب (قوله) في غير الشرط الشرعي، متعلق بالوجوب (قوله) مما عداه، أي السبب خبرانه نفيه، ويبان ما ذكره ابن الحاجب من النفي أنه لما قال ملائم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطاً فهم من قوله شرطاً أن غير الشرط ليس بواجب فورد عليه أن غير الشرط يتناول الأسباب مع الاتفاق على وجوبها كما عرفت «وقد أجاب» السيد المحقق عن ذلك بأننا نخص غير الشرط بما عدا الأسباب قال ولا يلزم اجمال حالها لأنها قد علمت هاهنا انتهى يعني بما ذكره ابن الحاجب في أثناء الاستدلال كما عرفت (قوله) يتأدى، مضارع تأدى بوزن تفعل ولعل معناه المطاوعة (قوله) على وجهه، لعل هذا القيد بالنظر إلى الشرط الشرعي وأما العقلي والعادي فلا لأن مفهوم هذا القيد أن الفعل بدونها يتأدى لكن لأعلى وجهه وليس كذلك فإن الفعل لا يتحصل بدون ترك أعضاده أصلاً «وقد يقال» النفي عائد إلى القيد مع عدم التعرض للقيد بنفي أو إثبات بل قد ينفي كما في العقلي والعادي وقد لا كما في الشرعي فيصح التقييد بالنظر إليهما أيضاً وهذا هو أحد معاني النفي الداخل على كلام فيه قيد كما هو مبين في موضعه. ولا يخفى ما في ذلك من التكلف، وتقرير هذا الاستدلال على مقتضى ما يفهم من ظاهر العبارة هو أن التكليف بالفعل بدون ما يتوقف عليه تكليف بالمحال إذ لا يمكن المسكاف تأديته على وجهه بدونه وحينئذ يرد عليه أن اللازم من هذا الاستدلال أنه لا بد في تأدية ما يتوقف عليه الشيء من حصول ما يتوقف عليه وهذا (٣٥٧) مسلم أعنى أنه لا بد منه كما ذكره ابن

الحاجب وأما النزاع في إيجابه وكونه مأموراً به شرعاً فإن دليلاً فأشار المؤلف إلى تقرير الاستدلال بوجه يلزم منه إيجاب ما يتوقف عليه الشيء فقال وتحقيق ذلك الخ «وخلاصته» أن عدم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء الواجب يقتضي عدم المنع من تركه وهو ممتنع لعدم المنع من ترك الشيء الواجب فيجتمع التقيضان أي المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه لكن يرد عليه أن اللازم حينئذ

في أثناء الاستدلال يقتضي أن إيجاب السبب يجمع عليه (١) وإن نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه (٢) «احتج» القائلون بالذهب (الاول (٣) بأنه (لا) يمكن أن (يتأدى) الواجب (على وجهه)

(١) وفيه نظر لما قيل في بعض الحواشي موافقاً لما في شرح المنهاج أن الخلاف قد وقع في السبب أيضاً وكلام المنهاج صريح في ذلك اهـ (٢) والذي عداه هو الشرط العقلي والعادي اهـ يعني أن نفي ابن الحاجب لهذا الشرط الشرعي إنما هو فيما عدا السبب وما هو متفق على وجوبه على ظاهر كلامه اهـ (٣) تحرير هذا الدليل أن يقال مقدمة الواجب مالا يمكن تأديته بدونها وكل مالا يمكن تأدية الواجب بدونه ممتنع الترك وكل ممتنع الترك واجب فمقدمة الواجب واجب لكن هذا الدليل لا يدل على أن وجوب المقدمة بوجوب الواجب بل يدل على أنها واجبة فالضمير في قوله الاول بأنه، موضوع الضمير وهو يعود إلى المقدمة كالضمير في قوله من دونه وحذف الكسرى والنتيجة لظهورها اهـ أفاده السيد العلامة عبد القادر بن أحمد ومن خطه قل

هو إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ولو بأمر آخر والنزاع في إيجابه بالأمر المتعلق بذلك الشيء كما عرفت وأيضاً يكون اللازم من هذا الاستدلال على مقتضى هذا التحقيق هو اجتماع التقيضين في كلام الشارع بمعنى أنه يستلزم نقض الحتم وهو لا يصدر من حكيم لا التكليف بالمحال بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب على وجهه بدون ما يتوقف عليه وذلك لأن التكليف بالمحال إنما يلزم من المنع عن فعل ما يتوقف عليه الشيء لا من عدم المنع عن تركه كما ذكره في القسطاس على قول الامام المهدي عليه السلام لو لم يجب لكن الأمر كأنه قال افعل كذا ختاً وأنت مخير في فعل مالا يتم إلا به وهذا يستلزم تكليف مالا يطاق حيث قال قد يقال ليس عدم إيجابه يستلزم تكليف مالا يطاق إنما يستلزمه المنع من فعل مالا يتم إلا به فليتأمل انتهى قلنا ذكرنا من الإرادة عدل المؤلف عليه السلام إلى بيان الاستدلال بوجه آخر يلزم منه التكليف بالمحال المشار إليه في المتن بقوله لا يمكن أن يتأدى الواجب الخ فقال وقد يحقق بوجه آخر الخ وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره في الجواهر ناقلاً عن الاصفهاني حيث قال «اعلم» أن الفاضل الاصفهاني قال الحق ما ذهب إليه الجمهور من أن ملائم الواجب إلا به فهو واجب سواء كان ذلك شرطاً شرعياً أو غيره «بيانه» أن إيجاب الشيء مطلقاً إيجاب له على كل حال فإن لم يكن (قوله) بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب الخ، الظاهر أن يقال بدون إيجاب ما يتوقف عليه كما يشعر به كلام القسطاس الآتي فتأمل اهـ شيخنا المغربي ح (قوله) حيث قال، يعني في القسطاس اهـ

مقتضياً لوجوب المقدمة وكان واجباً عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال « ثم اعترضه » صاحب الجواهر بأن التكليف به حال عدم المقدمة إنما يستلزم لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع « وأجاب » الاصفهاني بأن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه في جميع الأحوال ومن جعلها الحالة التي عدت فيها المقدمة فيلزم إيجابه حال عدمها وهو تكليف بالحال « قال صاحب الجواهر وفيه نظر لأن التكليف بالواجب حال عدم مقدمته مشترك الالتزام لأنه لازم سواء قلنا بوجوب المقدمة أو لم نقل به أما على تقدير عدم الوجوب ﴿٣٥٨﴾ فظاهر وأما على تقدير وجوبها فلا نذكر أن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه

الذي وقع التكليف عليه (من دونه) أي من دون ما يتوقف حصوله عليه، وتحقيقه أن إيجاب الشيء يقتضي المنع من تركه وعدم إيجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه إلا بها يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه (١) فيجتمع التقيضان (٢) وهو محال، وقد يحقق وجهه آخرو هو أنه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكافئاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه والمفروض أنه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفاً بالحال (٣) « احتج » (الثاني) بأن (إيجاب شيء) بدليل يدل عليه (لا يتعداه) إلى غيره من الأمور الخارجية عنه فإيجاب بعضها بدليل ذلك الواجب يحكم (و) الجواب أن ما ذكرتموه من أنه لا يتعداه إلى غيره (لأنه لا يتوقف عليه) حصوله فإن العرف شاهد بأن وجوب الشيء يفيد ذلك بمعناه (٤) « احتج » (الثالث) على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره (٥) أما الشرط الشرعي

(١) قد يقال الذي يظهر استلزامه لعدم الاتيان به على الوجه المطلوب منه لاعداء المنع من تركه والله اعلم اهـ (٢) المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه اهـ (٣) قد يقال هو ممنوع إذ لا يكون تكليفاً بالحال إلا لو كاف بالاتيان بفعل هذا الفعل وترك ما يتوقف عليه وهو هنا ليس كذلك اهـ (٤) أي تضمنه اهـ من خط سيلان بل استلزامه تأمل اهـ (٥) ونقطة حاشية توضيح القام بلفظ أبسط مع زيادة أن يقال، وأما غير الشرط الشرعي فالدليل على عدم وجوبه بما وجب به الواجب أمور، الأول أن وجوبه بما وجب به الواجب يستلزم أن يتعقله من أوجبه والأدنى إلى أن يأمر ذلك الموجب بشيء لا يشعر به وهو لا يتصور لأن الأمر بشيء فرع الشعور به وقد علمنا قطعاً صحة إيجاب الفعل الواجب مع عدم الشعور بتقدمته فيتحصل حينئذ قياس استثنائي منتجه رفع التالي هكذا، ولو كان غير الشرط الشرعي أموراً به بما أمر به الواجب لكان مشعوراً به لكنه غير مشعور به ينتج فلا يكون أموراً به وهو المطلوب، أو قياس اقترائي هكذا غير الشرط الشرعي غير مشعور به وكل غير مشعور به غير أمور به ينتج بديهية غير الشرط الشرعي غير أمور به وهو المطلوب، والجواب بمنع كون قضية ذلك التعقل كلية لم لا تكون في خاص وهو ما يكون وجوبه بالأصالة وعلى تقدير

في جميع الأحوال ومن جعلها الحالة التي عدت فيها المقدمة فيلزم إيجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالحال قال فظهر أن التكليف بالحال لازم على التقديرين ثم قال والحق أن المراد بالواجب المطلق ليس هو الواجب في جميع الأحوال، بل الواجب المطلق هو الذي لم يقيد إيجابه بما يتوقف عليه لا ما لم يقيد إيجابه بشيء أصلاً وقد سقت الإشارة إلى ذلك انتهى وقد ذكر المؤلف عليه السلام أيضاً تحقيق الواجب المطلق فيما سبق مثل ما ذكره الجوهري هنا. إذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك أن قول المؤلف في هذا الوجه الآخر لكان مكافئاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه مبني على تفسير المطلق بما يجب في جميع الأحوال وهو غير ما اختاره قياساً فلم يتم بما ذكره المرام والله أعلم (قوله) يفيد ذلك أي وجوب ما يتوقف عليه بمعناه أي بمعنى وجوب ذلك الشيء وعبارة المؤلف عليه السلام كما في شرح الجوهرة

ونقله الشيخ العلامة في شرح الفصول ولعل المراد بواسطة استلزام معناه لوجوبه لأنك قد عرفت سابقاً أن ذلك من دلالة الالتزام لا التضمن (قوله) إما الشرط الشرعي، أي أما احتجاجة على وجوب الشرط الشرعي وقوله بحصول جميع ما أمر به هذا بيان

(قوله) وهو ممنوع، إذ عدم الوجوب لا يوجب العدم اهـ منه خ (قوله) فظهر أن التكليف بالحال الخ، فما هو جوابكم فهو جوابنا اهـ جواهر وقوله ثم قال والحق عبارة الجواهر والحل الخ اهـ (قوله) وقد سقت الإشارة إلى ذلك، هذا الأول من الجوابين ثم قال في الجواهر وأما ثانياً فلأن عدم المقدمة شرعاً لا يستلزم جواز عدمها حتى يلزم جواز المحال لأن انتفاء الوجوب الشرعي لا يستلزم انتفاء وجوب العقل اهـ جواهر (قوله) مبني على تفسير المطلق الخ، ويمكن أن لا يبنى كلام المؤلف على هذا التفسير بأن يقال مراده

الملازمة في هذه الشرطية « واعلم » أنه لا بد قبل الكلام في هذا الاحتجاج والجواب عليه من بيان أن شرطية الشيء هل تقتضي وجوب ذلك الشيء أم لا إذ ذلك منشأ الاشتباه والانضراب في هذا المقام لأن وجوبه أن كان بمجرد وجوب ماهو شرط فيه ثم الاستدلال على أن الشرط الشرعي يجب بوجوبه وإن كان وجوبه مستفاداً من كونه شرطاً أو من أمر آخر لم ينتهض الاستدلال على ذلك « فنقول » الذي فهم من كلام العلامة السعد وقرره في الجواهر أن الشرط الشرعي استفيد وجوبه من شرطية أي من جعله شرطاً حيث قال في اعتراضه على احتجاج ابن الحاجب والافوجوب الشرطي للواجب معلوم قطعاً إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب بل صرح السعد بعد هذا بأن الشرط واجب بأمر آخر حيث قال وإنما يصح احتجاجه لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر والذي فهم من كلام السيد المحقق أن الشرط الشرعي لم يجب إلا بالأمر المتعلق بالمشروط بأمر آخر وبني على هذا في تقريره لاحتجاج ابن الحاجب حيث قال الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب الفعل المشروط به إذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ماهو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فإذا أتى به حال علم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن التكليف وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه ﴿ ٣٥٩ ﴾ فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً

فلا نه (لو لم يجب لم يكن شرطاً لحصول) جميع (ما امر به) من دونه لعدم الامر تسليمه هو لازم لكم فيما قصرتم عليه الوجوب بوجوب الواجب وهو الشرط الشرعي فهاهو جوابكم فهو جوابنا فان فرقتم بين الشرعي وغيره بأن الشارع جعل الشرط الشرعي من تمة الواجب حيث جعل الفعل الواجب موقوفاً عليه فتى طلب الواجب فقد طلب الشرط الشرعي لذلك التوقف ، قلنا الموقوف فيه لا يعمل إلا بخطاب الشرع وهذا يخرج عن كونه مقدمة للواجب الى حيز الواجب أصالة فيتمتع عنه محل التراجع « الثاني » أنه لو وجب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لا يمنع التصريح بعدم وجوبه واللازم باطل لصحة التصريح بأنه غير واجب حيث نقول يصبح القول بوجوب غسل الوجه مع صحة القول بعدم وجوب غسل شيء من الرأس « والجواب » منع بطلان اللازم في حق العاجز عن استكمال غسل الوجه إلا بغسل جزء من الرأس وهو الذي كان غسل جزء من الرأس شرطاً لغسل كل الوجه في حقه وأما القادر على استكمال غسل الوجه من دون غسل جزء من الرأس فليس غسل جزء من الرأس شرطاً للوجوب في حقه فلا تعلق له بالبحث « الثالث » أنه لو وجب غير الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لزم أن يعصى بتركه والتالي باطل فالتقدم مثله ، بيان البطلان أنه لا يعصى بترك غسل جزء من الرأس حيث لم يحصل بدونه استكمال الوجه إنما يعصى بترك غسل بعض الوجه « والجواب » أنه غير واجب في حق القادر كما تقدم فهو غير محل التراجع موقوفاً عليه لا يعمل إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث فان قوله وحينئذ الخ مبني على ما ذكره

أن عدم إيجاب ما يتوقف عليه الواجب يقتضي التخيير بين فعله وتركه وحينئذ تتركه يكون معدوماً وحينئذ فوجوب الواجب بسبب كونه مطلقاً عن تقييد إيجابه بتقدمة كما عرفت لالكونه واجباً في جميع الاحوال تكليف بالحال فظهر ابتناء كلامه على ما اختاره سابقاً وإن ورد عليه ما في القسطاس والجواهر من أن عدم الوجوب لا يوجب عدم المقدمة والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبيسي عن خط السياف (قوله) إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع الخ ، ينظر هل يستفاد من هذا استفادة وجوب الشرط من شرطية فان الظاهر من قوله سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به الخ أنه بأمر آخر موجب له ويدل عليه كلام السعد في حاشيته عند بناء قوله لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر الخ على ذلك يؤيد هذا من أن الشرطية من خطاب الوضع ليست صريحة في الامر بالشيء وإيجابه واللام عدم تحقق الشرطية لتحقيق الامر الاخر بها وما نحن فيه صريح فتأمل اه حسن بن يحيى الكبيسي رحمه الله ح (قوله) ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرايط العقلية والعادية ، لأنه لا يمكن الاتيان بالواجب المشروط بدونهما بخلاف الشرعي اه ح عن خط شيخه

السيد المحقق من أن ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض ولا يفتي مافي الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي والحامل للمؤلف عليه السلام على ملاحظتهما محاولة أن يتم له ما اختاره فيما سياتي من التفصيل وهو عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره من العقلي والعادي فاحتاج الى دفع وجوب الشرط الشرعي بما ذكره السعد والى دفع الفرق الذي ذكره بين الشرط وغيره بالبناء على ما ذكره السيد المحقق كما ستعرف ذلك ان شاء الله تعالى . لكن يقال لم يظهر من كلام السيد المحقق اندفاع ما هو محل الاشكال في الشرط الشرعي فانه اذا لم يكن هناك أمر آخر يقتضي وجوبه كما ذكره « ورد عليه » انه لا يصح الحكم بان الواجب متوقف عليه الا بعد تقرر شرطيته بأمر آخر يعرف به توقف المشروط عليه وان ادعى أنه يعرف بأمر آخر لم يتم ما ذكره السيد المحقق من أنه خلاف المفروض . وقد ذكر بعض المحققين من أهل الحواشي كلاماً أشار فيه الى جواب هذا الاشكال « وتلخيص » ما ذكره ان الواجب قد يكون أصلياً بان يتعلق به الأمر أصالة وصريحاً وقد لا يكون كالواجب لغيره كالوضوء قال ولا نزاع في أن مقدمة الواجب اذا تعلق بها أمر آخر صريحاً كالوضوء أنه واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريحاً أمر آخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق به وهو مقدمة له أم لا فالكلام مفروض فيما لم يكن هناك أمر آخر تعلق بالمقدمة ، قال وهذا تحقيق مأفاده السيد قدس سره هاهنا يريد تحقيق ما عرفت من قول السيد المحقق وليس هناك أمر آخر الخ بان المراد أنه ليس هناك أمر آخر يتعلق به صريحاً وأصالة ثم قال « فان قلت » هذا مردود بانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم ان كل شرط شرعي قد تعلق به أمر آخر مستفاد من شرطيته لذلك الواجب فالشرط

به (فيصح) حينئذ وذلك ينفي حقيقة الشرطية (واما) غيره (فانه) يستلزم وجوبه ولا نسلم عدم وجوبه في حق العاجز فاقبموا الدليل « الرابع » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً بما امر به الواجب لا تقلب المباح واجباً ، بيان ذلك ان ترك الحرام واجب ولا يمكن تركه الا بشرطه العقلي الذي هو فعل المباح فيجب كوجوبه فليزمن الرجوع الى قول أبي القسم مع قولنا بطلانه « والجواب » ينفع أنه لا يمكن ترك الحرام الا بفعل المباح ومنع أنه لا يخلو المكلف عن الاخضاع لتركه ، لم لا يجوز أن يتوقف على فعل غير مباح أولاً يتوقف على فعل أصلاً « الخامس » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به ، امر به الواجب لوجب نيته والاجماع على خلافه « والجواب » منع وجوب نية ما بالعرض كالمقدمة هنا والا لزم نية النية الى ما لا يتناهى اه من خط سيدي عبد الله بن علي الوزير رحمه الله تعالى

الوضع وليس صريح الأمر والایجاب يعني ليس خطاب الوضع صريحاً في الأمر وفي الإيجاب فشرطية الشيء اي جعل الشيء شرطاً ليست صريحة في الأمر بالشيء وفي إيجابه بل تتضمن ذلك كما هو شأن خطاب الوضع وقد تبين من هذا الجواب ان المراد بالأمر الصريح مقابل الضمني ثم قال

فالخلاف في أن ما لم يتعلق به أمر آخر غير ما تعلق بشرطيته اذا كان شرطاً شرعياً هل يجب أم لا وهل يكون جعله شرطاً إيجاباً أم لا ثم أورد على كون هذا الطرف الآخر من محل الخلاف ان ظاهر كلامهم في محل النزاع هو ان إيجاب المشروط بعينه إيجاب الشرط لان جعله شرطاً إيجاباً له ، ثم قال وتوجيه ظاهر لأن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يستفاد منه إيجاب مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلا إيجاب الواجب مدخل في إيجابه إلا أنه غير مستقل في ذلك بل لابد من ملاحظة الشرطية وظاهر أنه لم يقل أحد بأثر مجرد إيجاب الواجب إيجاب للشرط الشرعي من غير مدخلية لجعل الشارع له شرطاً كما ان مجرد الشرطية لم يكن إيجاباً للشرط لتحقيقه في المندوب فالتحقيق أن من إيجاب الواجب وجعله مشروطاً بالشرط الشرعي لزوم إيجاب الشرط وهذا هو مرادهم إذ قالوا إيجاب المشروط إيجاب الشرط وهكذا حقق المقام انتهى فحينئذ يحمل قول السيد المحقق وليس هناك أمر آخر الخ على أن المراد أمر آخر يعرف بمجرد وجوب الشرط وقول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً على أن المراد لم يكن الشرط بمجرد شرطيته شرطاً للواجب هذا ما ظهر لي في تحقيق المقام وهو من المضائق والله أعلم (قوله) واما غيره ، أي واما احتجاجه على عدم وجوب غير الشرط الشرعي قد أورد المؤلف عليه السلام لابن الحاجب على ذلك خمسة أوجه أولها قوله يستلزم وجوبه تعلقه الخ ثم ميز كل واحد من باقيها بقوله وأيضاً (قوله) ولا يفتي مافي الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي ، على ما قصده الحاشي انه لزم من الفرق المذكور في الشرح خروجه عن البحث لاصالة وجوبه ، تعين ان يكون المفروض عدم وجود امر آخر يقتضي وجود المقدمة ليدخل في البحث وحينئذ ينافي قول المؤلف لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بأمر آخر والمفروض انه ليس هناك امر آخر اه حسن بن يحيى ح (قوله) وقد ذكر بعض المحققين ، هو ميرزا جان اه

فقوله يستلزم وجوبه أي غير الشرط الشرعي من العقلي والعادي وقوله تعقله مفعول يستلزم وهو مصدر مضاف إلى المفعول وهو الضمير العائد إلى الغير والفاعل محذوف وهو الموجب بكسر الجيم وقد أظهر المؤلف الفاعل بقوله أي تعقل الموجب وضمير له هو الذي كان مضافاً إليه المصدر واللام متعلقة بتعقل لا بالموجب واللام لتقوية العامل الضعيف وإن تأخر معموله كما ذكره صاحب المنى والا فتقتضى التعدي أن يقال تعقل الموجب إياه (قوله) وهو باطل، أي لزوم التعقل (قوله) وأيضاً يستلزم، فاعل يستلزم ضمير يعود إلى وجوب الغير بما وجب به الواجب وعبارة شرح المختصر وأيضاً لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لامتنع الخ ووجه لزوم الامتناع أدؤه إلى اجتماع الوجوب وعدمه فيه (قوله) ونحن نقطع ﴿٣٦١﴾ بإمكانه، أي بصحة وجوب غسل الوجه

وبما وجب به الواجب (تعقله) أي تعقل الموجب (١) والأدنى إلى الأمر بما لا يشعر به وهو باطل للقطع بإيجاب الفعل مع الذهول (٢) عن لوازمه، وأيضاً يستلزم امتناع التصريح بأنه غير واجب ونحن نقطع بإمكانه، وأيضاً يستلزم أن يعصي بتركه ومعلوم أن ترك غسل جزء من الرأس إذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه إنما يعصي بتركه بعض الوجه لا بعض الرأس، وأيضاً يستلزم صحة قول أبي القاسم البلخي في نفي الباح لأن فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم إلا به (٣) فيجب وهو باطل إجماعاً، وأيضاً يستلزم وجوب نية المقدمة ولا يجب إجماعاً (٤) (و) «الجواب» عما احتج به لوجوب الشرعي بأننا (لا) نسلم أنه يلزم من حصول الشروط من دون شرطه الذي يجب بموجبه (حصول) لجميع ما أمر به (ان أراد (٥) ولو) كان (٦) مأموراً به (١) أي الطالب أه جلال ولقظ حاشية من إضافة المصدر إلى فاعله أه منه والجار والمجرور متعلق بتعقل لا بالموجب أه أملاً أي يتعقله من أوجبه أه (٢) عبارة فصول البدائع مع عدم الالتفات إلى لوازمه عقلاً أو عرفاً وعبارة الذهول إنما تصح في الشاهد دون الغائب بخلاف الشرط الشرعي فإن الأمر طلب إيقاع الواجب مشروعاً وذلك بملاحظة ماله من الأركان والشرائط الشرعية أه (٣) عبارة الجلال لا يتم فعل الواجب إلا بترك كل ضد ولا ترك المحرم إلا بفعل واحد من أضافته التي منها الباح فيكون فعل الباح وتركه واجبين غايته أن يكون واجباً غيراً بينه وبين غيره أه (٤) فإن المتوضى إنما يتولى غسل الوجه لا غسل جزء من الرأس أه جلال (*) وثمرة الخلاف هل يتناول الأمر بذلك الواجب ويوصف بالوجوب ويناب بفعله ويعاقب بتركه أه فصول (٥) أي أن أراد الاستدلال بقوله جميع ما أمر به ما كان مأموراً به بذلك الأمر الذي ثبت به أصل الواجب بل ولو كان مأموراً به بأمر آخر ومنع هذا الوجه ظاهر وأما أن لم يرد ذلك بل أراد ما كان مأموراً به بنفس الأمر المتعلق بالواجب فلا نسلم الصحة التي ادعاها بقوله فيصح حيثئذ وإنما نسلمها لو لم يكن له شرطاً ونحن لا نعقل شرطية إلا بخطاب آخر يتضمن أن شرط الواجب واجب وشرط المندوب مندوب فلا نسلم الصحة إلا مع عدم الشرطية والمفروض خلافه أه من إفادة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد ومن خطه نقل (٦) أي الشرط كما هو صريح حاشية السعد على شرح العضد أه

أن أراد فقيد للحصول إذ هو الجزء في المعنى وفي الشرح قيد لقوله لا نسلم الخ والأمر في ذلك سهل (قوله) لا نسلم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه حصول لجميع ما أمر به الخ هذا دفع للمقدمة التي ذكرت سابقاً لبيان الملازمة وهي قوله للحصول جميع ما أمر به بدون الشرط وهي كافي شرح المختصر حيث قال لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما أمر به فيجب صحته ولم يذكر في تلك المقدمة هذا الاستلزام المشار إليه بقوله أنه يلزم الخ حتى يقال في دفعه لا نسلم أنه يلزم الخ بل كان المطابق أن يحذف قوله أنه يلزم ويقول لا نسلم أن حصول المشروط بدون الشرط حصول لجميع ما أمر به (قوله) ان أراد الخ، أي ان أراد أنه أتى بجميع ما أمر به لو كان ما أمر به وهو الشرط مأموراً به بأمر آخر

(قوله) وسيأتي قريباً ان شاء الله تعالى، في بيان هل المكلف به في النهي قبل أولاً أه منه ح

(وقوله) ولو بأمر آخر، لو بمعنى إن كافٍ ولو بالصين وهو قيد لأراد ولمعموله المقسّر فيكون التقدير أن أراد أنه أتى بجميع ما أمر به ولو بأمر آخر. وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول وليس كذلك إذ فيه اختلال يظهر بالتأمل وعبرة السعد وصاحب الجواهر لا معنى لشرطية الشيء سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كل وضوء للصلاة فعل هذا لا يتخلو أما أن يراد بقوله إذ يصدق بدونه أنه أتى بجميع ما أمر به مطلقاً سواء كان بذلك الأمر أو بأمر آخر أو أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب فإن أريد الأول فلا نسلم أن الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما أمر به وإنما يصح لو لم يكن مأموراً به بأمر آخر وإن أراد الثاني فلا نسلم أنه إذا أتى بجميع ما أمر به تجب صحته وإنما تجب صحته لو لم يكن له شرطاً أوجبه الشارع وبعبارة يتضح المراد من كلام المؤلف عليه السلام وهذا ما نهىناك عليه سابقاً من أن المؤلف اعتمد فيه على أن الشرط مأمور به بأمر آخر (قوله) والا يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق بالـ، أي بل أراد أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب ولو قال بل بالأمر المتعلق بالـ ﴿٣٦٢﴾ لكان أحسن لأنه مقابل لقوله بأمر آخر (قوله) بهذا المعنى، أي إرادة

(بأمر آخر) لجواز أن يجب بغير ما وجب به المشروط (والا) يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق بأصل الواجب (فلا) نسلم (صححة) ما أتى به وإن صدق عليه أنه أتى بجميع ما أمر به بهذا المعنى وإنما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط (١) أوجبه الشارع بأمر آخر (و) «الجواب» عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي (٢) «أما الأول» فإنا (لا) نسلم أنه (يلزم التعقل) (٣) لكل واجب على الإطلاق وإنما يلزم تعقل ما يجب بالأصالة لا بالواسطة (ثم هو) (٤) منقوض بالشرط (لا مكان إجرائه فيه فهو مشترك بالالزام، وأما الفرق بأن الشارع لما جعل الفعل موقفاً على الشرط الشرعي فقد جعله من تمتعه فإذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه

أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب هذا تقرير كلام المؤلف عليه السلام وقد عرفت مما سبق عن بعض أهل الحواشي ما تم به الملازمة في قول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً فتأمل (قوله) أما الأول، يعني من الوجوه الخمسة التي احتج بها ابن الحاجب على نفي وجوب غير الشرط الشرعي (قوله) إنما يلزم تعقل ما كان واجباً بالأصالة الخ، حاصله منع الملازمة المشار إليها بقوله وغيره يستلزم وجوبه تعقله (قوله) وأما الفرق، أي بين الشرط وغيره كإذ كره الشريف في حاشيته (قوله) فقد طلب، أي الفعل من حيث هو أي الفعل موقوف على الشرط، وحاصله أن الفعل طلب من حيثية ما هو

(١) لصاحب التفصيل أن يجب عن هذا الطرف بأننا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الأمر بالشرط والأمر بما يتوقف الأمور به عليه عقلاً وذهناً إلى التفصيل حيث لا يكون منه الإجمود حكم العقل بالتوقف ومجرد اخبار الشارع بالتوقف من غير الزام لفعل الشرط وفرقنا بين مجرد حكم العقل ومجرد حكم الشرع بالتوقف وأما مع الأمر بالشرط فذلك أمر آخر وواجب مستقل وليس ما قصدناه والله أعلم اهـ (٢) من العقلي والعادي اهـ (٣) ولأن التزاع أن كان في الوجوب الشرعي فانتفاء علم الله تعالى به معلوم بطلانه بالضرورة لا حاطة علمه وإن كان فيها هو أعم منه فإنا يلزم تعقل مطلق ما لا يتم إلا به لأجزئياته كما لا يلزم في تعقل الأمر بالمطلق تعقل جميع جزئياته اهـ عصام المحصلين للجلال قدس سره (٤) قوله ثم هو أي الدليل منقوض بالشرط أي الشرعي لا مكان إجرائه أي الدليل فيه أي في الشرط الشرعي اهـ

موقوف عليه بأن يكون إيقاعه على الوجه المشروع باشتتاله على جميع الأركان والشرايط الشرعية فيكون تعقله لازماً للموجب

(قوله) وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول، يقال مودى عبارة المؤلف عليه السلام أنه أن أراد أن وجوب ذلك الشرط بأمر آخر فلا نسلم الاتيان بجميع ما أمر به وإن أراد وجوبه بما وجب به الأصل فلا نسلم الصحة فظاهر عبارة المؤلف أنه قيد للحصول والتقدير أن كان بأمر آخر فلا حصول وتعلق أراد بقوله ولو بأمر آخر تعلق بالفعل والمعنى أن أراد هذه الشرطية ﴿٣٦٣﴾ فتأمل في ذلك فلم يظهر كلام القاضي والله أعلم اهـ عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل وقد شكل بعضهم على قوله مؤدى وعلى قوله والتقدير الخ فتأمل في وجهه اهـ ﴿٣٦٤﴾ وهي قوله ولو بأمر آخر فهو في قوة أن ثبتت شرطية بأمر آخر فلا نسلم حصول جميع ما أمر به وإن أراد أنها ثبتت شرطية لأمر آخر بل بالأمر المتعلق بأصل الواجب فلا نسلم صحة ما أتى به فظاهر أن قوله ولو بأمر قيد للحصول ومفعول لأراد فتأمل والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) فقيه، أي في هذا الفرق أن جعل الفعل موقوفاً عليه أي على الشرط لا يعقل إلا بخطاب خاص بالشرط وحينئذ يكون الشرط واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث لأن النزاع كما عرفت فيما لم يتعلق به أمر آخر فالمؤلف عليه السلام قد بيّن هذا الكلام على ما ذكره الشريف كما عرفت وقد تقدم له خلافه حيث قال وإنما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط أوجب الشارع بأمر آخر كما ذكره السعد محاولة منه عليه السلام تمام ما يأتي له من التفصيل من عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره وقد عرفت من المنقول عن بعض أهل الحواشي أن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يفسد وجوبه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلا يخرج بذلك عن البحث (قوله) وأما الثاني، يعني وأما الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه الخمسة وكذا التقدير في قوله وأما الثالث وأما الرابع وأما الخامس وهذه الأجوبة ذكرها الشارح العلامة كما ذكره السعد و (قوله) دون القادر هكذا عبارتهم وقررها المؤلف ولعل ذلك على سبيل القرض والافهوت ممتنع إذ بينهما جزء لا ينقسم (قوله) وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب، أي بعدم وجوب غسل جزء من الرأس مع إيجاب غسل الوجه وهذا منع للملازمة المشار إليها فيما تقدم بقوله وأيضاً ﴿٣٦٣﴾ يستلزم امتناع التصريح الخ إذ تقرير الكلام فيما تقدم لو استلزم وجوب

فقيه (١) أن جعل الفعل موقوفاً عليه لا يعقل إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث «وأما الثاني» فغسل جزء من الرأس مثلاً ليس واجباً على كل واحد إنما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الرأس دون القادر وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لأن امتناعه ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة «وأما الثالث» فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة «وأما الرابع» فقول أبي القاسم البلخي إنما يصح لتوقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز أن لا يتوقف على فعل أو على فعل غير مباح

(١) حكي العلامة سيلان المحشى رحمه الله بالتناهي بين قول ابن الإمام قدس الله روحه وإنما يلزم الصحة الخ وقوله فقيه أن جعل الفعل الخ لم يظهر وجهه والذي ظهر أن ابن الإمام بيّن على أن الشرط الشرعي وجب بدليل خارجي خاص غير ماوجب به المشروط وهذا ظاهر من قوله وإنما يلزم الصحة الخ وقوله فقيه الخ ليس فيه ماينافي ذلك إذ معناه أن قولكم أن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي الخ ما ذكرتم غير مسلم إذ لا يتم كون الشارع جعل الفعل موقوفاً عليه إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث وهذا ليس فيه ماينافي كون الشرط الشرعي وجب بدليل خاص اه والخروج عن البحث إنما يضر القائل بوجوب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لا من يقول بوجوبه بدليل خاص فهو باق على خروجه عنه والله أعلم اه

لكن « الآية مصرح بعدم وجوب إمساك جزء من الليل في حق من أوجب عليه الصيام سواء كان قادراً على الصوم بدون إمساك جزء من الليل أو عاجزاً وهذا يجب عما ذكره في الجواب عن الثاني (قوله) وأما الثالث، أي الجواب عن الثالث (قوله) لجواز أن لا يتوقف على فعل أصلاً على فعل المباح ولا على فعل غيره، أو على فعل غير مباح، الظاهر أن المؤلف عليه السلام يشير بهذا الجواب إلى ما ذكره فيما يأتي جواباً على أبي القاسم البلخي في بحث المباح وهو إنا أن قلنا بجواز خلو القادر عن الأخذ والترك كما هو الحق

(قوله) ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب، مثلاً نية الصوم لما جعلها الشارع شرطاً في الصوم الواجب والتطوع لم يستفد وجوبها من مجرد جعلها شرطاً فيها والا لوجب في التطوع بل من كونها شرطاً للواجب فقط والله أعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد (قوله) ولعل ذلك على سبيل القرض، القرض لا يقوم بالمقصود من انتفاء امتناع التصريح بعدم الوجوب إذ لا يمتنع التصريح في الواقع وهو كاف في ثبوت الاستدلال وأما كون بينهما جزء لا ينقسم فغير مسلم إذ ذلك غير عادي اه لسيد حسن السكبي ح

كفي في الانتهاء عن الحرام عدم فعله من غير توقف على فعل ضد الحرام الذي من جملة فعل المباح وان قلنا بامتناع انفكك انقاد
عن الأخذ الذي هو الفعل والترك الذي هو عبارة عن ضد ذلك الفعل فلا نسلم ان كل مباح واجب لامكان ترك الحرام بفعل غير
مباح من واجب أو مندوب أو مكروه ، ثم اعترض المؤلف فيما يأتي بأنه يلزم كون المباح واجباً وخيراً والمدعى أصل الوجوب لا كون
المباح واجباً معيناً « وأجاب » بان التخيير انما يكون بين امور معينة كالصوم والاعتناق مثلاً ، اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام
أشار الى الطرف الأول من الجواب بقوله لجواز أن لا يتوقف على فعل والى الطرف الثاني بقوله أو على فعل غير مباح « قلت » وبعض
المحققين قرر الطرف الثاني بتقرير لا يرد عليه ما ذكر من لزوم كون المباح واجباً وخيراً لأنه جعل الفعل المتوقف عليه ترك الحرام هو
الكف لافعل المباح « وحاصل » ما ذكره ان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكف به في النهي كما هو الراجح
وهو فعل منابر لسائر الأفعال الوجودية التي هي أضداد الحرام ولاخفاء في أن الكف متوقف على التقصد الى الحرام أو على خطوره
بالبال فمن حرك نفسه في مباح أو غيره أو سكنت نفسه عن الحرام وغيره فلم يخطر بباله الحرام ولا دعتة نفسه اليه لم يوجد منه كف
فلا يكون أثماً بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الأصلي في حقه وان قدرنا حصول ما يتوقف عليه الكف من
القصد والارادة والداعي الى الحرام فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من فعل المباح لأن اجتماع الكف الواجب وما يعرض
من فعل المباح أو غيره اجتماع اتفاق لا لزومي ، هذا وأما بعض أهل الحواشي فانه التزم القول بوجوب المباح مع حصول القصد
والارادة والداعي الى فعل الحرام ﴿ ٣٦٤ ﴾ وجعله متفقاً عليه حيث قال وأما عند توجهننا واشتياقنا الى الحرام وكنا نجد

من أنفسنا انما تفعل الحرام لو لم
نشتغل بضده فلا شك حينئذ
أنه يجب علينا فعل المباح أو غيره
تحصيلاً لعل الكف عن الزنا
والجهور لا يتركرون وجوب
المباح مثلاً في هذه الصورة بل
يصحون بذلك كما تشهد به كتب
الفروع ، مثلاً اذا كان شخص
مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان
يجد من نفسه أنه لو لم يشتغل
بضد الزنا لصدر منه الزنا فلا شك
أن الاشتغال بضد الزنا واجب عليه
في تلك الصورة ثم قال وأنت تعلم ان ما

« وأما الخامس » فالنية انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والالوجوب نية النية وتسلسل
وهو باطل اجماعاً « احتج » (الرابع) على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله
(لوجوده عنده) اي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات (١)
« والجواب » ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه (وليس بكف) في
نفي وجوب ماعداه من الشروط لتوقف الواجب عليها ايضاً لاستلزام عدمها عدمه (٢)
« فان قيل » الحجة في نفي وجوب ماعدا السبب حجة النافي على الاطلاق (٣) فقد عرفت

(١) كالمشروط مع شرطه فالسبب أشد تعلقاً وكانه اريد بالسبب العلة التامة لا المتضمن في الجملة اه
(٢) وقيل هو مناط الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب اه
(٣) وهو القائل بأنه لا يجب تحصيل ما لا يتم الواجب الا به سواء كان شرطاً أو سبباً وحجته
ان ايجاب الشيء لا يتعداه اه

استدل به الكعبي من أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما هو في هذه الصورة الثانية اذ في الاولى أعني مع تقدير عدم القصد
والارادة والداعي الى فعل الحرام لا يصدق ان فعل المباح مثلاً ما لا يتم الواجب الا به فان أراد هذا فلا خلاف له معهم حقيقة وان
أراد ان فعل المباح دائماً واجب للكف عن الحرام فالدليل لا يدل عليه فتأمل انتهى (قوله) وليس بكاف في نفي وجوب ماعداه من
الشروط الخ ، هذا بناء على استدلال المؤلف اما اذا استدلل على وجوب الاسباب بان القدرة لاتتعلق بالمسببات لعدم القدرة عليها كما
تقدم عن الشريف فالأمر ظاهر (قوله) فان قيل الخ ، هذا لا يرد نشأ عن قوله عليه السلام وليس بكاف في نفي وجوب ماعداه كانه
قيل لا قدح بعدم كفاية هذا الاستدلال لأن الحجة على نفي ماعداه قائمة وهي ما عرفت من حجة النافي على الاطلاق فاجاب بانك قد
عرفت بطلان حجة النافي على الاطلاق فيتم الاعتراض بعدم الكفاية

(قوله) قلت وبعض المحققين ، ذكره ابن أبي شريف في حواشي شرح المحلى نقلًا عن البرماوي وذكره ابن الهمام في تحريره في مسألة
المباح اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فانه التزم القول بوجوب المباح ، ويخرج عما نحن فيه إذ هو حينئذ سبب يلزم من
وجوده الوجود لاشروط كما في الصورة الاولى فتأمل والله أعلم اه حسن بن يحيى

(قوله) فان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص الخ ، قد عرفت مما سبق أنه وان سلم ذلك لم يعرف وجوبه من دليل الشرطية لما تقدم ان مجرد شرطيته لا يفيد وجوبه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب (قوله) فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها الخ ، ينظر هل يلزم من عدم التوقف على التعريف من جهة الشرع استفادة وجوبها من وجوب المشروط ودلالته عليها الخ فانه لو ادعى العكس كما في الشرط الشرعي لم يبعد (قوله) في اللغة ﴿٣٦٥﴾ المدعو اليه ، قال الشاعر :

لا يسألون أخاه حين يندبهم

في النابات على ما قال برهانا

(قوله) ما يندح ، عبارة المنهاج

ما يحمده فاعله اذا المدح هو الثناء

على الجليل مطلقاً والحمد على

الاختياري فالحمد أولى في تعريف

الندوب لانه لا يكون الاختيارياً

(قوله) أي فعل مكلف ، فائدة

هذا التقيد اخراج فعل الله تعالى

و (قوله) يمدح فاعله ، يقال

الترك قد يتعلق به المدح كترك

المسكروه فان قلنا ان التروك أفعال

قد دخل في الحد وان قلنا أنها

عدم الفعل لم يدخل إذ عدم ليس

بفعل قال الشيخ العلامة في شرح

الفصول والمراد أنه لا يستحق الثم

على تركه من حيث ترك فلا ينافيه

استحقاقه الثم اذا تركه استهانة

(قوله) ينظر هل يلزم الخ ،

بحق التنظير واخر القول ان شاء

الله فهو بمنزلة عن إرادة المؤلف

اه ح عن خط شيخه . لعله أراد

مع بده أن قول المؤلف فكان

وجوبها الخ مسبب وملزوم لما

ذكره في قوله فان معرفتها لما تتوقف

الخ وذلك لانه اذا قد تحقق وجوب

المقدمة العقلية والعادية وانه لم

يكن من جهة الشرع لم يكن

مستفاداً لإلزام وجوب المشروط

بطلانها هذا ما حكى من الاقوال في هذه المسئلة ولو قيل (١) بان الشرط الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فانها يجب بوجوبه لكان قوياً فان الشرط الشرعي (٢) لا يعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص يعرف وجوبه منه بخلاف غيره (٣) من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا تتوقف على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية (٤) **مسئلة** (الندوب) في اللغة المدعو اليه ، قال الجوهرى يقال ندبه لامر فانتدب له أي دعاه له فاجاب وسمي النفل به لدعاء الشرع اليه واصله الندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير ، وفي الاصطلاح (ما يندح فاعله) أي فعل مكلف يمدح فاعله فيخرج السكره والحرام والمباح (ولا يندم تاركه) فيخرج الواجب فان

(١) هذا نظر متين وتحقيق بالقبول في قوله در المؤلف قدس الله روحه اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) يقال اذا عرف ككون الوضوء شرطاً في الصلوة بدليل خاص ثم أوجب الشارع الصلوة ساكتاً عن الوضوء فانه لا يعرف من الدليل الخاص الا كونه شرطاً لها وأما الوجوب فلا يعرف الا من وجوب الصلوة بعد معرفة كونه شرطاً فيها بالدليل الخاص اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله (*) يقال لو لم يرد في الوضوء الا قوله صلى الله عليه وآله وسلم « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به » لم يجب بهذا اللفظ وانما يجب بكون الصلاة لاتم الا به فينظر اه من خط العلامة الجندارى أيضاً (٣) كانه أراد بالغير ما عدا السبب الشرعي كما يدل على ذلك بيانه بقوله من الامور الخ فان الظاهر عدم الفرق بين الشرط الشرعي والسبب الشرعي فتأمل اه (٤) قال في القواعد شرح نظم السكاك في آخر تقرير هذه المسئلة « واعلم » ان هذه المسئلة قد طالت بلا مائل ، وان أوردتها كل امام فاضل ، فهي قليلة الجدوى ، كثيرة الدعوى ، كما أفاده شيخنا الناظم لانه لا يكون الشرط شرطاً والسبب سبباً الا بدليل مستقل دال على الشرطية والسببية كشرطية الطهارة للصلوة مثلاً فانه لا سبيل الى دعوى كون الطهارة شرطاً من دون أن يأتي دليل آخر يدل على الطهارة عند الصلوة فيفيد شرطيتها وغاية ما يستفاد من كلام الجمهور أنه يكون دليل للمشروط شاملاً للشرط ولكن هذا انما يتم بعد معرفة كون الشيء شرطاً أو سبباً فهو قريبة على شمول دليل المشروط والسبب وقد أغنى الله سبحانه عن اللجاج في اثباته بدليل المشروط بالدليل المطابق وعلى كل حال فلا جدوى للمسئلة على ان ترجتها بما ذكره فيه خفاء والوضح أن يقال ما لا يتم الواجب الا به يجب بدليل أصله كما يقتضيه تحرير محل التراجع هذا خلاصة كلام شيخنا في المقام انتهى باللفظ

كما ذلك ظاهر واعترضه الحمي بانه لو ادعى العكس وهو توقف الوجوب من جهة الشرع مستفاداً من وجوب المشروط كما قرر في الشرط الشرعي لم يبعد ، هذا ما أمكن من فهم مراده والله اعلم اه سيدي حسن السكبي ح (قوله) لا يكون إلا اختيارياً ، يقال التعريف بالاغم غير ممنوع عند حذاق الادباء كما ذلك مشهور اه سيدي حسن السكبي عن خط العلامة احمد بن محمد السباني

(قوله) لعدم النذر على تركهما ، علة لورود المخير والكفاية و (قوله) لأن النذر ، علة لعدم ورودها (قوله) لأن النذر مأم ، هكذا في شرح الشيخ العلامة ولم يتعرض للجواب الثاني أعني قوله أولان الإطلاق أي قيد الإطلاق يفهم من الإطلاق أي إطلاق العبارة (قوله) قيل والمنسوب يرادفه التطوع الخ ، لم يذكر مرادفته للحسن كما في الفصول وذلك لما ذكره السيد المحقق الجلال من أن الحسن يشمل الواجب والمنسوب ﴿ ٣٦٦ ﴾ والمباح والمكروه على رأي الجمهور فالقول بمرادفة المنسوب له وم

تاركه يدم ، ولا يرد المخير والكفاية لعدم النذر على تركهما في حال فيزاد لاجراهما مطلقاً لأن النذر عام لوروده في سياق النفي أو لأن الإطلاق يفهم من الإطلاق (قيل و) المنسوب (يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل) وهذا قول أكثر الشافعية وقال (أثمتنا عليهم السلام) وغيرهم المسنون والمستحب لا يرادفان المنسوب (١) بل (ما أمر به عليه السلام) بخصوصه (ندبا) أي أمر نذبه بأن تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب فاما أن يواضب عليه أولا (فان واظب عليه فسنون كرواتب الفرائض (والا) يواضب عليه بل أمر به أمر نذب سواء فعله تارة وتركه أخرى أم لم يفعله أصلا (فلا) يسمى مسنوناً ووافق القاضي حسين (٢) وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون وخصوا ما فعله ﷺ مرة أو مرتين باسم المستحب وما لم يفعله أصلاً باسم التطوع (٣) ، قالوا لأن السنة في الأصل الطريقة والعادة (٤) ، والمستحب المحبوب ، والتطوع بالزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكره من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة المعنى اللغوي ، وإن سلم فلانسلم امتناع ملاحظته اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زايد على الواجب فلا يمتنع الترادف ﴿ مسألة ﴾ « اختلف في المنسوب » هل هو مأمور به أم لا فرجح الاول الامدي وابن الحاجب (٥) وغيرهما ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي (والخلاف في الامر به) أي في كونه يسمى مأموراً به (مبني على الخلاف (٦) في كون الامر حقيقة في الايجاب) فلا يسمى مأموراً به (أو) موضوعاً للمشارك بينه وبين

(١) في شرح الفصول للسيد صلاح مع شيء من عبارته أي الفصول ، والمسنون غير مرادف للمنسوب والمستحب ، وعبارة المتن توافق هذا والله أعلم اهـ (٢) المعاملي من أصحاب الشافعية اهـ (٣) ولم يتعرضوا للمنسوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك اهـ محلي على الجمع (٤) في الدين وانه محبوب للشارع يطلب اهـ محلي (٥) مع ان ابن الحاجب يقول الامر حقيقة في الايجاب فيحقق اهـ (٦) قوله على الخلاف في كون الامر ، أي امر كذا في حاشية السعد وقوله حقيقة في الايجاب كصيغة افعل اهـ محلي

(قوله) المسنون والمستحب لا يرادفان المنسوب ، مقتضى هذا أنه لا يرادف عند اثمتنا عليهم السلام بين المستحب والمنسوب وكما هو في الفصول لكن قوله فيما يأتي والا فلا يسمى مسنوناً قاض بأن مستحب يرادف المنسوب فلو اقتصر هاهنا على المسنون لوافق ما يأتي أو قال والا فلا مستحب وحذف قوله في الشرح أم لم يفعله أصلاً لوافق ما ذكره هنا ووافق ما في الفصول وسلم من الاعتراض بأن ما لم يفعله أصلاً لا يصدق عليه أنه لم يواضب عليه إذ عدم المواضبة انما تصدق على ما قصد فعل مرة أو مرتين كما هو مقتضى ما في شرح الفصول ويكون التحالف بين كلام الأئمة والقاضي حسين في التطوع فقط (قوله) وغيرهما ، الجمهور ورجحه ابن الحاجب (قوله) وأبو بكر الرازي ، من أصحاب أبي حنيفة (قوله) في الامر به ، هذه العبارة توهم ان الخلاف في تعلق الصيغة به بمعنى هل يؤمر به وليس بمراد ، فلذا استدرك عليه السلام في الشرح ذلك فقال أي في كونه يسمى مأموراً به أي يطلق عليه

اسم المأمور به (قوله) على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام في هذا الكلام ما ذكره السعد ولقظه لانزع في أنه يتعلق بالمنسوب صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازاً وانما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفا في أنه مبني على ان « امر » حقيقة في الايجاب أو القدر المشترك بينه وبين النذب قال فلا ينبغي أن تجعل هذه المسئلة مسألة برأسها هذا كلامه ومقصوده به الاعتراض على ابن الحاجب كما ذكره في الجواهر وذلك ان ابن الحاجب اختار هاهنا كون المنسوب

مأموراً به وفيما يأتي في باب الأمر اختار خلاف هذا وهو كون الأمر للوجوب مع كون الخلاف في هذه المسئلة مبنياً على الخلاف في تلك « قال في الجواهر » وحينئذ يمنع ان اطلاق المأمور به على المندوب حقيقة فلا يصح جعل هذه المسئلة مسألة برأسها والمؤلف عليه السلام لم يصرح بان ما ذكره اعتراض فأوهم صحة ما ذكره ابن الحاجب وغيره في هذه المسئلة مع القول بان الخلاف فيها مبنى على ما سيأتي وليس كذلك فلو صرح بالاعتراض زال هذا الابهام مع أنه قد بنى على هذا الاعتراض لأنه عليه السلام زيف دليل إثبات كون المندوب مأموراً به حيث قال وحينئذ لا يتم الاحتجاج بالخ لا يقال وقد زيف عليه السلام دليل النفي أيضاً لأننا نقول زيفه عليه السلام بان المراد أمر الإيجاب وذلك لا ينافي كون الأمر للوجوب وقد عرف من تزيف المؤلف لدليل الإثبات أنه لا يرد عليه ماورد على ابن الحاجب من مخالفته لما اختاره في باب الأمر من كون الأمر للوجوب ولو ترك المؤلف اعتماد ما ذكره التفتازاني وجعل هذه المسئلة مسألة برأسها غير مبنية على ما سيأتي ووجه كلام الجمهور وان الحاجب هنا بما ذكره في الجواهر رداً لاعتراض السعد كان أولى ليندفع التنافي في كلام الجمهور مع القول بان هذه مبنية على ما يأتي وتحقق ما ذكره في الجواهر من الرد على السعد يحتاج الى استيفاء ليعرف المقصود « وبيانه » ان صاحب الجواهر ذكر ان لفظ الأمر عند علماء هذا الفن يطلق على الأمر المطلق وهو المجرد عن قرآن الوجوب والندب والاباحة وهو الأمر بشرط عدم القرآن مطلقاً . وقد يطلق على مطلق الأمر وهو الأمر لا بشرط القرآن وعدمها وقد يطلق على صيغة الأمر وهي الفعل وما هو في معناها والأمر بالمعنى الأول أخص مطلقاً من الأمر بالمعنى الثاني وكلاهما أخص منه بالمعنى الثالث ثم قال من الواجب أن تعلم أن الأمر الذي اختلف العلماء في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو في القدر المشترك بين الوجوب والندب هو الأمر بالمعنى الأول أى الأمر المطلق المجرى عن قرآن الوجوب والندب والاباحة دون الأمر بالمعنى الثاني والثالث ومختار ابن الحاجب انه حقيقة في الوجوب فقط وأما مطلق الأمر وهو الأمر بالمعنى الثاني فلا شبهة في أنه حقيقة في طلب وجود الفعل مطلقاً سواء كان مع منع النقيض أو لم يكن عند المحققين من علماء هذا الفن وهو المراد بكون الأمر منقسماً الى إيجاب وندب فقط « ثم قال » اذا عرفت ذلك فنقول لا خفا في أن ابن الحاجب لم يرد بقوله المندوب مأمور به ان المندوب مأمور به بالمعنى الأول لأن المأمور به بالمعنى الأول ﴿ ٣٦٧ ﴾ واجب عنده والمندوب يضاده ومن

الذين امتنعوا حل أحد المتضادين على الآخر وكذا لم يرد به المأمور به بالمعنى الثالث إذ لا نزاع لأحد في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر

الندب) وهو مطلق الطلب فيسمى مأموراً به وسيأتي ان شاء الله تعالى ، واما كونه مأموراً به بمعنى انه تتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازاً فلا نزاع فيه

حقيقة كانت أو مجازاً بل انما أراد به كونه مأموراً به بالمعنى الثاني وهو طلب وجود الفعل مطلقاً لانه تقي اطلاق المأمور به على المباح بمقابلة اثباته للمندوب فيجب ان يراد بالمأمور به معنى ثابتاً للمندوب منفيكاً عن المباح وذلك لا يتصور الا في المأمور به بالمعنى الثاني لظهور أن الأول يمتنع اثباته للمندوب للتضاد بينهما والثالث يمتنع نفيه عن المباح هذا حاصل كلامه « فان قيل » ان المؤلف عليه السلام فيما يأتي في أول باب الأمر

(قوله) « لانا نقول زيفه عليه السلام ، يقال وكذا يقال في الأول انه زيف دليل اثبات كونه مأموراً به أمر إيجاب والا فهو مأمور به أمر ندب مجازاً وحينئذ لا ينافي كون الأمر للوجوب حقيقة باعتبار تعلق الصيغة بل يكون أظهر في مراد المؤلف بدليل قوله الطاعة فعل المأمور به بالخ وبدليل تسليمه أنه مأمور به لا تقسامه باعتبار تعلق الصيغة به فلا يبعد أن يكون المؤلف ملاحظاً لتبعية ابن الحاجب اعتماداً لما ذكره صاحب الجواهر اه حسن السكبي من خط العلامة السياني (قوله) مع القول بان هذه مبنية على ما يأتي ، وليوافق ما سيأتي للدولف عليه السلام في أول باب الأمر من جعل الخلاف في مدلول لفظ الأمر مسألة برأسها واستعرفه قريباً اه منه في هذه القولة في الفتحة اه ح (قوله) سواء كان مع منع النقيض ، كالواجب لان نقيضه الترك مثلاً وقوله أو لم يكن كالمندوب اه ح (قوله) وهو المراد بكون الأمر منقسماً بالخ ، وكذا الطاعة قد تطلق على فعل المأمور به بحيث يكون تركه معصية وقد تطلق على ما يتوقف الثواب في فعله مطلقاً سواء كان تركه معصية أم لا فالطاعة بالمعنى الاول أخص مطلقاً من الطاعة بالمعنى الثاني ومرادف للواجب وهو المأمور به بالمعنى الاول وأخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني والثالث والطاعة بالمعنى الثاني أعم مطلقاً من المأمور به بالمعنى الاول وأخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني والثالث اه جواهر ح (قوله) والثالث يمتنع نفيه عن المباح ، وكذا أراد بالطاعة في قوله المندوب طاعة اجماعاً بالطاعة بالمعنى الثاني دون المعنى الاول إذ الطاعة بالمعنى الاول هي الواجب ويمتنع حمل الواجب على المندوب اجماعاً فوجب أن يراد بالطاعة بالمعنى الثاني وقد سبق أن الطاعة بالمعنى الثاني أخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني فوجب حمل المأمور به على الطاعة بالمعنى الثاني وقد علمت ان الطاعة بالمعنى الثاني يجب ان تكون محمولا على المندوب والمحمول على المحمول فيجب ان يكون المأمور به محمولا على المندوب مطلقاً وهو المطلوب فعلى هذا تندفع

ذكر أن لفظ الأمر أعني «أمر» حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعماله من غير ذكر قيد التحتم «واعترض» على من زاد قيد التعقيد كصاحب الفصول بأن قيد التحتم إنما يحتاج إليه في معنى الأمر أعني الصيغة لافي لفظ الأمر فيها مستلثات فكل كلام المؤلف في باب الأمر مشعر بصحة أن المندوب مأمور به لعدم ذكره قيد التحتم في حقيقة لفظ الأمر فكيف يصح تزيفه هنا لدليل الإثبات وكيف يصح قوله هنا أن الخلاف ما هنا مبنى على أن الخلاف في كون الأمر حقيقة في الوجوب «قلنا» هذا لازم للمؤلف عليه السلام ولعله بنى ماسيأتي على ما ذكره في الجواهر من أنها مستلثتان وأما السعد فكلما من متحدثي أن الخلاف في مدلول «أمر» ومدلول الصيغة واحد فإذا قيل الأمر للوجوب فهو بمثابة مدلول الصيغة للوجوب وهذا هو الذي اعتمده صاحب الجوهرة وتبعه صاحب الفصول لاشتراطهم في مدلول «أمر» قيد التحتم كما صرحوا بذلك في أول باب الأمر ومال إليه الشيخ العلامة في شرح الفصول لأنه قرر ذلك ولم يعترضه حيث قال والتحتم أي الإيجاب يخرج قول التائل أفل على جهة النذب أو الإباحة وذلك بناء على المختار كما سيأتي هنا «واعلم» أن ادخالهم لأمر النذب في قيد الاستعلاء المذكور فيما يأتي في تعريف لفظ الأمر كما فصله المؤلف عليه السلام وصاحب الفصول وقرره شارحه الشيخ العلامة وفي تعريف الأمر في عبارة ابن الحاجب مستقيم على ما ذكره في شرح التلخيص الكبير من شمول الاستعلاء للوجوب والنذب وأما على ما ذكره السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح التلخيص من أن الاستعلاء مختص بالوجوب كما هو المشهور فلا يستقيم ادخاله في قيد الاستعلاء بل ذلك القيد يخرج له وأما الإباحة فظاهر عدم دخولها في تلك التعريفات لخروجها بقيد الطلب كما صرح بذلك في شرح التلخيص فتأمل وإنما وسع الكلام في هذا المقام لأنه من المواضيع المشبهة وليظهر نفعه ﴿٣٦٨﴾ فيها يأتي أن شاء الله تعالى يعون الله وهدايتيه والله أعلم (قوله) وحينئذ لا يتم

و حينئذ لا يتم الاحتجاج على الثبوت (١) بأنه طاعة وأنه مقسوم الى ايجاب ونذب (٢)
لان الطاعة (٣) فعل المأمور به

(١) قوله لا يتم الاحتجاج على الثبوت ، أي بأمرين الأول بأنه أي المندوب طاعة والثاني بأنه أي الأمر مقسوم الخ فهذا لف للمشارك بين الوجوب والنذب وقوله لان الطاعة وقوله وقسمته الخ نشره (٢) باتفاق أهل اللغة ومورد القسمة مشترك اه عضد (٣) قوله لان الطاعة الخ أي عند من يخص أمر بالطلب الجازم وقوله فعل المأمور به أي حتما كالواجب وغيره أي غير المأمور به حتما كالمندوب اه

الاحتجاج، أي حين ان عرفت بناء
الخلاف في هذه المسئلة على ماسيأتي
وأنه لا نزاع في تعلق صيغة الأمر
بالمندوب حقيقة كانت أو مجازاً
(قوله) على الثبوت، أي ثبوت كونه
مأموراً به (قوله) بأنه طاعة ، هذا
إشارة الى الاحتجاج الاول على كون
المندوب مأموراً به ، وتقريره أن

يقال المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به فالمندوب مأمور به إما الصغرى فبالاجماع وإما الكبرى فلان الطاعة تقابل المعصية والمعصية مخالفة الأمر فالطاعة امتثال الأمر ولهذا يقال فلان مطاع الأمر فيكون مأموراً به (قوله) وأنه مقسوم الخ، وهذا إشارة الى الاحتجاج الثاني على كونه مأموراً به فقوله وأنه أي الأمر ، وتقرير هذا الاحتجاج أن يقال اتفق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم الى أمر إيجاب وأمر نذب ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركين القسمين (قوله) لان الطاعة الخ ، هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الاول ، وبيانه أن من يخص الأمر بالجازم يجب أن المستدل أن أراد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله منع الكبرى أعني وكما هو طاعة فهو مأمور به اذ الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب اليه وهذا معنى قول المؤلف لان الطاعة فعل المأمور به وغيره وقد اقتصر المؤلف عليه السلام على دفع الاحتجاج بمنع الكبرى بناء على أن الطاعة ما يتوقع الثواب على فعله وقد يدفع الاحتجاج بمنع الصغرى كما أشار اليه بعض المحققين بأن يقال وإن أراد بالطاعة فعل المأمور به منع الصغرى أعني أن المندوب طاعة

جميع الاعتراضات المذكورة في هذا المقام فتأمل اه جواهر ح (قوله) فكيف يصح تزيفه هنا لدليل الإثبات ، لعل تزيفه لدليل الإثبات كونه مأموراً به حتما فكل كلام المؤلف هنا وفيما سيأتي متحدث في كون المندوب مأموراً به فتأمل والله أعلم اه قال اه شيخنا المغربي عاذه الله (قوله) وإما على ما ذكره السيد المحقق الخ ، حيث قال ثم اختلف الاصوليون في أن صيغة الأمر لماذا وضعت فقيل للوجوب فقط وقيل للنذب فقط وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب على جهة الاستعلاء اه ح (قوله) كما أشار اليه بعض المحققين، لفظ الجواهر ثم ان الفاضل الاصفهاني اعترض على الدليل الاول بأنه ان اريد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة لان الطاعة بهذا المعنى لا تقابل المعصية لان تاركه لا يستحق الثم وإن اريد بها فعل المأمور به فالكبرى مسلمة

(قوله) وقسمته باعتبار تعلق الصفة ، هذا على لعدم تمام الاحتجاج الثاني « وبيان ذلك » أن يقال الاستدلال باتفاق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى امر إيجاب ونهْي ، أما يتم لو أرادوا تقسيم ما يطلق عليه « أم ر » حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم يقسمون الأمر إلى الإيجاب والنهْي والاباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس مأموراً به حقيقة (قوله) ولا الاحتجاج على النهْي ، أي ولا يتم الاحتجاج ﴿ ٣٦٩ ﴾ على تقي كون المندوب مأموراً به

وغيره وقسمته باعتبار تعلق الصيغة (١) ولا الاحتجاج على النهْي بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية ولما صح « لا مرتهم بالسواك » لأن المراد امر الإيجاب فيها ومن ثمرات هذا الخلاف (٢) حمل قول الرازي امرنا بكذا على الوجوب (٣) أو الأجل (و) اختلف في التكليف به والمختار (أنه ليس بتكليف (٤) في الأصح) من القولين وهو قول الأكثر خلافاً للاستاذ أبي إسحق الأسفرائيني فأنبته من أحكام التكليف والنزاع لفظي (٥) لأن مبنى الأول على أن معنى التكليف الزام مافيه كلفة (٦) والثاني على أن معناه طلب (٧) مافيه كلفة ولا شك أن المكلف إذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب وكان الخلاف عابداً إلى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النهْي والاثبات على معنى واحد « مسألة » (المحذور) في اللغة المنوع وفي الاصطلاح (ما يندم فاعله) فتخرج الأحكام الأربعة (ويرادفه التبيح والحرام) « مسألة » هل يكون شيء واحد واجباً ومحرمًا معاً ، وتحصيل الكلام أن الوجوب والتحريم

(١) أي التي تسمى أمراً يدل على ذلك قسمتهم للأمر إلى الإيجاب والنهْي وغيرها مما لا نزاع أنه غير مأمور به حقيقة أم منه قوله أي التي تسمى أمراً في حاشية السعد عند النحاة في أي معنى كان أم (٢) ومنها إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فن قال بأنه حقيقة حمله على النهْي ولم يحتج في ذلك إلى دليل ومن قال أنه مجاز لا يحمله عليه الإبدال لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بقرينة معينة له اهـ شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٣) يعني فيكون هذا اللفظ ظاهراً فيه حتى يقوم دليل على خلافه وقوله أو الأجل يعني أن قلنا أنه متردد بين الوجوب والنهْي أم (٤) أي بتكليف به أو من الأحكام التكليفية اهـ منتخب (٥) يعني أن النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فإن فسر بالزام مافيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب مافيه كلفة فتكليف وفي الجواشي أن الخلاف لفظي في هذه أي كونه ليس بتكليف وفي التي قبلها أي كونه مأموراً به كما قاله الجويني لأن المندوب مطلوب بالاتفاق فعلى هذا مطلوب هذه المسئلة هل اقتضاء الشرع المندوب أمر حقيقة أم لا والصحيح أنه معنوي وله فوائد منها إذا قال أمرنا أو أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكذا فإن قلنا الخ اهـ شيخ لطف الله على الفصول (٦) ولا الزام في المندوب اهـ جلال (٧) والمندوب مطلوب اتفاقاً ذكره في حواشي الفصول

الضمير

لكن الصغرى ممنوعة وعلى الثاني بأن المختار هو أن الأمر بالحقيقة للوجوب فإذا أطلق على النهْي كان مجازاً ونحن نمنع إطلاق الأمور به على المندوب بالحقيقة ونسلم إطلاقه عليه بالمجاز الخ اهـ (قوله) ولأن الوجوب هو الذي يتضمن ، مضروب على الواو في المضد وهو الظاهر اهـ عن خط شيخه (قوله) وكلاهما على سبيل المجاز ، لأنه قد يستعمل المطلق في الخاص وهو امر الإيجاب من حيث خصوصه فيكون مجازاً كما ذلك معروف اهـ منه ح

(قوله) ان تعدد متعلقهما ، يعني جنساً بقرينة قوله وان اتحد جنساً وأما التعدد الشخصي مع التعدد الجنسي فلم يتعرض لذكر حكمه لظهوره فقوله وان اتحد جنساً مقابل للمتعدد جنساً وأما قوله فيما يأتي وان اتحد شخصاً فن أقسام المتعدد جنساً فهو مقابل لمقدر كانه قال وان اتحد جنساً فان تعدد شخصاً وقد أشار الى بيان حكمه بقوله بان يجب فرد ويحرم فرد ولو قال المؤلف عليه السلام الشيء إيماناً يكون واحداً بالجنس أو بالشخص ﴿٣٧٠﴾ إن كان الأول تعلق الوجوب والتحريم بأفراده بان يجب فرد ويحرم فرد الخ

ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه، وان اتحد جنساً (١) فكذلك أيضاً بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصائم الا عند بعض المعتزلة (٢) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته، وان اتحد شخصاً فما ان تتحد جهة الوجوب والتحريم اولا ان اتحدت جهتهما امتنع التكليف به الا عند بعض من اجاز التكليف بالحال ومنعه بعض من اجاز ذلك (٣) نظراً الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما تقيضان فكان تكليفاً محالاً في نفسه (٤) لوقوع التناقض في الحكم نفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث والذي فيه الخلاف وقد شمل أكثر ما ذكرناه قوله (كون الشيء) يعني الواحد بالشخص (واجباً حراماً من جهة محال، الا عند بعض من اجاز تكليف المحال ومن جهتين (٥) جائز ان تعدد المتعلق) وذلك كالامر باخيطة والنهي

(١) أي متعلقهما وحينما أي حقيقة بحيث لا يتعدد الا أشخاصاً اذ الجنس هو النوع كما تقرر عند العقوليين فافهم اهـ (٢) فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم حتى يكون الوجوب لذاته والتحريم لعارض اهـ عضد ومتنخب، ذكر الآمدي أنهم يقولون ان السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرماً بل المحرم هو قصد التعظيم اهـ سعد وقد تقدم في الحواشي من كلام الاحتشاش انه لا فرق بين كلام البصرية والبعدادية في المعنى ولذلك تأوله الامام يحيى والتجزي يعني أن ذات الظلم قبيحة لا تخرج عن القبح اهـ (٣) قد يقال أي وجه لمنع هذا البعض لهذا مع قوله بجواز التكليف بالحال، وكونه تكليفاً محالاً لا يكفي في وجوب النسخ اذ ما لهما واحد وهو امتناع الوقوع، وقد يجاب بان التكليف المحال وهو خلل في كلام الشارع يؤدي الى سقوطه وعدم استقامته افهامه وهو لا يصدر عن حكيم وأيضاً تنتهي عنه فائدة التكليف وهي الابتلاء لانه انما يتصور التهيؤ للامتنال وتوطئ النفس عليه بعد صحته واستقامته وفيه اهـ (٤) لأن معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه اهـ عضد، وفي حاشية فان قلت هل فرق بين التكليف بالحال والتكليف المحال قلت نعم الأول أن يكون خلل في المأمور به والثاني أن يكون خلل في المأمور كالتأفل ومثل الصبي والنائم والمجنون اهـ حلواني شارح منهاج البصائر (٥) لا يستقيم عطف قوله من جهتين على قوله من جهة اذ هو خبر عن قوله كون الشيء الواحد بالشخص وتعدد المتعلق ينافي الشيء الواحد بالشخص ولا يستقيم تفسير المتعلق بالجهة وكان الصواب حذفه وان يقول كون الشيء واجباً حراماً من جهة محال الا عند من اجاز تكليف المحال وكذلك من جهتين

وان كان الثاني فاما أن تتحد جهة الوجوب الخ لكان أظهر والله أعلم (قوله) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته، محتجين بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في فعل واحد بالنوع لزم أن تكون الحقيقة الواحدة وهي ذات الفعل مقتضية له تنافيين وانه محال كما ذكره في الجواهر (قوله) وان اتحد، أي متعلقهما (قوله) نظراً الى أن الايجاب يتضمن جواز الفعل، وعدم جواز الترك والتحريم يتضمن عدمه أي عدم جواز الفعل وجواز الترك (قوله) لافي المحكوم به، الذي هو التكليف بالحال اذ يكون تكليفاً بفعل متصف بجواز الفعل وعدم جوازه (قوله) وان تعددت جهتهما، لعله أراد بذلك عليهما كما يؤخذ ذلك من قولهم حسن الشيء وكذا أو قبح الشيء وكذا ولا بد مع ذلك من كون أحد الجهتين غير لازمة للأخرى كما في صوم يوم النحر كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف عليه السلام وسيأتي توضيح ذلك قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) وقد شمل أكثر ما ذكرناه

الخ، انما قال أكثر لانه لم يذكر المتعدد جنساً الذي تعلق الوجوب والتحريم بأفراده كما عرفت ذلك قريباً (قوله) ومن جهتين جائز ان تعدد المتعلق، ينظر في جعل ما ذكر من أقسام ما اتحد متعلقه فان الكلام مفروض فيما اذا اتحد المتعلق شخصاً وله جهة أو جهتان كما

(قوله) فلم يتعرض لذكر حكمه الخ، يقال قد استفيد من تعدد المتعلق في قوله فان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جواز تعدد الشخص والجنس كما استفاد منه أحدهما اهـ سيدى حسن الكبسي (قوله) كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف، اذ لو كانت الجهتان متلازمتين فحكم ما اتحد الجهة فلا خلاف فيها اهـ ح عن خط شيخه (قوله) ينظر في جعل ما ذكر الخ، اما بالنظر الى اطلاق

صرح بذلك المؤلف عليه السلام آتياً بقوله وإن أتحد شخصاً وبقوله كون الشيء (٣٧١) يعني الواحد بالشخص فلو قال عليه السلام

عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فإنه مطيع عاص يجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن المكان ومتعلق الأمر بالخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص (١) لأن اتحد المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرم فلا يجوز (كصلوة) مكاف (في) موضع (مفصوب) له (٢) فإن متعلق الأمر والنهي السكون في الخيز (٣) وهو واحد مأثور به من جهة كونه جزء الصلاة المأمور بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلاة بمعنى جزء الماهية والغصب (٤) بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الأمر والنهي واختلف الجهتان والمنع (٥) للعترة واحد بن حنبل والظاهرية وجهور المتكلمين ورواية عن مالك فلا تصح ولا يسقط الطلب بإدائها في الوقت وقضائها (٦) بعده إذا الصلاة المأمور بها متروكة والجواز لاكثر الفقهاء فتصح، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والرازي لا تصح (٧) ويسقط الطلب عندها لا بما إذا سقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجتناً (٨)

كصلوة في مفصوب الخ والأمر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص هما شيان يتعلق بأحدهما الأمر والآخر النهي فليس مثل الصلاة في مكان مفصوب اهـ (*) وفي حاشية مالفظة قوله ومن جهتين ليس قسماً لقوله كون الشيء الواحد بل هو قسم له فيكون المعنى وإن تعدد الشيء وكان واجباً حراماً من جهتين فإنه جائز لأن اتحد مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمه هذا ما أراد المؤلف وأما سيلان وغيره فأنهم جعلوا قوله ومن جهتين قسماً لقوله كون الشيء واجباً ثم اعترضوه فراجع اهـ أفاده السيد العلامة عبد القادر بن أحمد ومن خطه قل (١) إشارة إلى أن هذا المثال على سبيل القرض والألف هو من الأول ولذلك قال في الحواشي أنه غصب له فقد اتحد المتعلق اهـ (٢) في حاشية لاغيره فتصح صلاته اهـ (*) أي أكوأها الواقعة في الدار المفصوب «اعلم» أن الأمر تعلق بالصلاة والنهي تعلق بالغصب وكل منهما عام عند من أثبت العموم أو مطلق عند من لا يثبت بينهما عموم وخصوص من وجه لأنهما يجتمعان في أكون الصلاة في الدار المفصوبة ويقترقان في غيرها فتوجد صلاة لاغصب معها ومفصوب لا صلاة معه فالتعارض بين الأمر والنهي إنما هو في مادة الاجتماع لأن النهي عن إحدى الصفتين نهى عن موصوفها والأمر بإحدى الصفتين أمر بموصوفها فمن رجح النهي على الأمر لزمه القول بأن تلك الأكوأ منهي عنها ولا يصح حينئذ أن تكون مأموراً بها وإن اختلفت علة الأمر والنهي لانه يستلزم طلب جمع التقيضين وقد عرفت استحالة تصوره ثم قد عرفت أن الصحة موافقة الأمر كما سيأتي ولا أمر مع النهي لتناقضهما وكذا تقول لمن قال لا يصح أن نفي الصحة مبنى على بقاء النهي حال الأمر وهو محال فلا بد من إهدار واحد من الأمر أو النهي بترجيح أحدهما على الآخر اهـ شرح شتصر على الجلال (٣) إشارة إلى أن السكون ههنا التعارف بين التكلمين ومعناه حصول الجوهر في الخيز وليس مجازاً عن الفعل الملزوم له وهو القيام والقعود ونحوها اهـ (٤) قوله ولغصب أي وذاتي للغصب الخ وقوله فاتحد متعلق الأمر والنهي الذي هو السكون في الخيز اهـ (٥) في نسخة المنع وقد ضرب سيلان على الواو اهـ (٦) أي المطالبة ثابتة بالتأدية في الوقت والقضاء بعده اهـ (٧) أي ليست بطاعة اهـ فصول بدايع (٨) أي مغيراً اهـ وجوابه أن ذلك لرفع الأهلية لا لفعل ما كلف به مع بقائها اهـ فصول البدايع

في الفصول عنهم المتن فيصح التمثيل بالأمر بالخياطة ثم قول المحشي فلو قال عليه السلام من جهتين أن اتحد المتعلق منظور فيه لضياح فائدة قيد أن اتحد اهـ سيدي عبد الله الوزير (قوله) فهي غير صحيحة مطلقاً، ولكن مع زيادة لم يشمل الصلاة الغاصب في الدار والأرض مع أن حكم غيره حكمه في الدار اهـ سيدي محمد بن زيد

(قوله) والسلف أجمعوا الخ ، يعني فاحتجج الى التوفيق بين الدليلين بالحكم بعدم صحتها والحكم بان سقوط التكليف لهما ، ورد بان المسقط للطلب انما هو موافقة أمر الشارع فقط (قوله) كصلوة في مغضوب وقوله كصوم يوم النحر ، الأول مجرد تنثيل والثاني استدلال بطريق الالتزام فيكون إشارة الى قياس استثنائي كما حققه في الشرح بقوله فلو كفى الخ أي قالوا بطريق الالتزام لو كفى الخ (قوله) لتمدها ، أي الجهة لكونه مأموراً به من حيث أنه صوم اذا نذر يوماً وصام في يوم النحر أو قضى رمضان فيه ومنهياً عنه من حيث أنه في يوم النحر (قوله) واجيب بانه لا يكفي الخ ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه رداً لكلام أصحابنا « وبيان » أن النهي عن صوم يوم النحر لم منه كون إحدى الجهتين أعني جهة النهي وهي صوم يوم النحر مستلزماً للجهة الأخرى التي هي جهة الأمر أعني الصوم المطلق بخلاف الصلوة في الدار المغضوبة فلم ينع عنها كما عرفت « وحاصل هذا الجواب » تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك ﴿ ٣٧٢ ﴾ الجهتين فيه كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مع كون إحدى الجهتين لازمة

حتى جن سقط عنه الفرض فكانت كالعلامة على السقوط يحصل عندها لعل ما هو شأن خطاب التكليف من سقوط الطلب بالاثبات بالمأمور به ، هذا كلام الباقلاني ، والملجى له الى ذلك ، التوفيق بين الأدلة قال في المحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الأمر بها (١) والسلف أجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوة الموداة في الدور المغضوبة « لنا » انها (كصوم يوم النحر) في اتحاد متعلق الأمر والنهي واختلاف جهتهما لكونه مأموراً به من حيث انه صوم ومنهياً عنه من حيث انه في يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغضوبة لصح صوم يوم النحر لتعددها (٢) « واجيب » بانه لا يكفي تعدد الجهة مع كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى

(١) أي بالصلوة في الدار المغضوبة اه (٢) واجيب بان صوم يوم النحر وصف غير منفك عن الصوم بوجه بل هو جزئي من الصوم لا وصف له ، وأما قوله فلا يتحقق فيها الجهتان فقد عرفت ان المراد بالجهة علة الأمر والنهي وجهة النهي عن صوم يوم النحر كونه مانعاً من سنة الترفيه على النفس لا كونه صوماً والمالعية كالمغضوبة كلاهما وصف منفك عن مطلق الصلوة والصوم فالصواب في الجواب هو ان الصوم المأمور به تام أو مطلق والنهي عنه خاص أو مقيد ولا تعارض بين عموم وخصوص مطلقين لوجوب تقديم الخاص على العام وانما يحصل التعارض بين عموم وخصوص من وجه في مادة واجتماعهما فلا يمكن التخصيص ولا التقيد وانما يمكن الترجيح أو التخيير لما حققناه آنفاً اه مختصر وشرحه للجلال مع حذف يسير (*) على أنه لا إجماع على عدم صحة صومه ومن صححه يمنع بطلان اللازم لانه يرى أن النهي للكرهية فهو لوصف منفك هو كون الصوم مانعاً من سنة الترفيه على النفس والنهي لأمر خارج لا يقتضي الفساد اه شرح جلال

للأخرى ، هكذا عبارة السعد فالزوم من جانب واحد كاف في ابطال تأثير تعدد الجهتين كما في صوم النحر فانه قد حصل فيه الانفكاك من جانب واحد وهو انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر لامن الجانب الآخر وهو صوم يوم النحر اذ لم ينفك عن مطلق الصوم هذا ما قضى به عبارة المؤلف والسعد « وأما بعض » أهل الحواشي فانه اشترط في عدم تأثير الجهتين أن يتلازما من الجانبين ولم يكتف بالزوم من جانب ومثل تلازمهما بان ينهاء عن صوم يوم النحر ويأمره بالصوم في غيره وتحقيق كلامه يؤخذ من حاشية

(قوله) والحكم بان سقوط

التكليف لهما ، في المنتخب وشرحه للقرافي ما قلناه ، قوله ان ثبت الاجماع على سقوط القضاء وهو المطلوب وان لم يثبت وجب أن يسقط عندها لهما ، معنى هذا الكلام انها اذا كانت مأموراً بها وصفت في مغضوبه بنعت الوجوب وصلحت سبباً لبراءة الذمة واسقاط القضاء فيكون القضاء بها لأن الباء لاسببية وان لم تكن مأموراً بها لم تصلح لبراءة الذمة فان ما ليس بواجب لا يبرى عن الواجب فلا يصلح أن يسقط القضاء بها بل يسقط القضاء عندها كما اتفق لاني برده لما ذبح جنباً من المعز أسقط الشرع عنه الاضحية عند ذبحه لانه لانه لا يصلح مسقطاً للاضحية فلذلك قال له لا تجزي أحداً بعدك اه ح (قوله) ومثل تلازمهما بان ينهاء الخ ، يحقق كلام بعض أهل الحواشي ويؤخذ من موضعه ان شاء الله تعالى اذ المراد التنثيل لما كان التلازم بين الجهتين من الجانبين وهذا المثال لا تلازم بينهما بل هما متباينان كما لا يخفى اه ح عن خط شيخه

على الحاشية « فان قيل » يلزم أصحابنا الصلوة المكروهة فانهم قائلون بصحة الصلوة المفروضة في أماكن الكراهة كالحمام ونحوه والاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فتكون الصلوة الشخصية المكروهة كالصلوة الشخصية في الدار المغصوبة « وقد اجيب » بان النهي التنزيهي يرجع الى الوصف غالباً فذلك الوصف هو متعلق النهي، مثلاً النهي عن الصلوة في الحمام لكونه معرض الرشاش بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان المأمور به والمنهي عنه هو الكون الذي هو جزء الصلوة « ودفع هذا الجواب » بان المكروه هو الكون الشخصي الذي هو جزء الصلوة فتعاق النهي هاهنا أيضاً ليس الا ما هو متعلق الأمر وهو الكون لا الوصف « غاية الأمر » أن الوصف سبب لانصاف ذلك الكون بالكراهة على أنه يفرض المثال في الصلوة في مواضع التهم اذ الكون في مواضع التهم مكروه مطلقاً والصلوة مطلقاً واجبة فينبغي عموم من وجه كالصلوة والغصب بخلاف الكون في الحمام فانه ليس مكروهاً فينبظر في الجواب من قبل أصحابنا والله أعلم (قوله) وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم الخ، « بيانه » ان النهي عن صوم يوم النحر قد لازم منه كون احدي الجهتين لازمة للآخرى لأن صوم يوم النحر قد نهى عنه فهو لا ينفك عن الصوم بوجه لأن المضاف أعنى الصوم المقيد بالاضافة الى يوم النحر يستلزم المطلق وهو الصوم بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانه لم ينه عن الصلوة فيها وانما نهى عن الغصب وأمر بالصلوة والمكف هو الذي اختار جمعها في متعلق واحد مع امكان انفكاك كل منهما بدون الآخر، قال بعض أهل الحواشي ولهذا جمع ابن الحاجب وشرح كلامه بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب وبين القول بان النهي يوجب الفساد « قلت » ومعنى الانفكاك عندهم كما يفهم من كلام شرح المختصر والجواهر كون كل واحدة من الجهتين معقولة بدون الاخرى (قوله) والفرق بالانفكاك، أي انفكاك ﴿ ٣٧٣ ﴾ الجهتين يعنى انفصال كل منهما عن

الاخرى « وقد يجاب » بأنهم أرادوا بالانفكاك كون كل واحدة منهما معقولة بدون الاخرى كما عرفت

لأننا نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا (١) (و) الجواب ان (الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة لا الصوم) انما يتم اذا اريد جنس الصلوة ينفك عن جنس

(١) لا مكان كل بدون الآخر اهـ

(قوله) فان قيل يلزم الخ، والظاهر

عدم ورود هذا على أصحابنا من أصله اذ الخوض انما هو في منع تعلق الأمر والنهي بمتعلق واحد وكونه واجباً حراماً من جهتين لدفع كل منهما الآخر كما عرفت بخلاف الوجوب والكراهة إذ لا يمنع من كون الشيء الواحد واجباً مكروهاً اذ لا يدفع أحدهما حقيقة الآخر ولعل المراد من كون الاحكام كلها متضادة ان لكل واحد منها ماهية ولذا عرفت كل واحد منها بتعريف وقد يجتمع اثنان منها في شيء واحد كالوجوب والكراهة لعدم التناقض وقد يتنوع اجتماعهما للتناقض كما في الوجوب والخطأ « قول المحشي » بعد بخلاف الكون في الحمام الخ قد يقال على فرض صحة هذا الأثر اذ وحدة المتعلق في الصلاة في الحمام أظهر منها في الصلاة في موضع التهم اذ الكون في الحمام مع الصلاة هو متعلق الوجوب من حيث هو جزء الصلاة ومتعلق النهي من حيث هو في الحمام الذي هو معرض الرشاش مع كونه جزء الصلاة فهذا الكون الشخصي قد كان متعلق الوجوب والكراهة بخلاف الكون في موضع التهم فتعلق الوجوب هو الكون المطلق ومتعلق الكراهة الكون في موضع التهم في حال الصلاة وغيرها على ما بينه المحشي وان كان التحقيق ان متعلق الوجوب والكراهة هو الكون المخصوص كما حققه المؤلف رحمه الله في الصلاة في الدار المغصوبة في قوله والجواب ان الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة الخ والله أعلم اهـ من خط سيدي حسين بن عبد الله الكبسي حماد الله ح، الظاهر ما ذكره سيلان فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) فينبظر في الجواب من قبل أصحابنا، ولعله يقال أنه لا يتأتى عليه المنع وهو التكليف بالحال إلا فيما كان واجباً محرماً إذ هما كالتناقضين لا ضدان من حيث يلزم من ذلك أن يتضمن الإيجاب جواز الفعل والتحريم عنده كما مر بخلاف المكروه والواجب فلا يلزم من اتفاقهما تكليف بالحال اذ المكروه لا يتضمن الجواز اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله من خط العلامة احمد بن محمد (قوله مع انفكاك كل منهما بدون الآخر، لو قال فعل كل منهما بدون الآخر أو انفكاك كل منهما عن الآخر لكان أولى اهـ سيدي محمد بن زيد ح

(قوله) احتج القائلون بالصحة بأن السيد إذ أمر عبده بخياطة ثوب الخ ، كلام المؤلف عليه السلام هنا وفيما تقدم قاض بالاتفاق في مثال الخياطة على حصول الطاعة والامتثال بفعلها لكن ذلك عند أصحابنا لتعدد المتعلق ولذا جعله المؤلف عليه السلام فيما تقدم مثالا لتعدد الاعتبار الجهتين وإن اتحد المتعلق شخصاً ولذا جعله المؤلف عليه السلام حجة لهم كما فعل ابن الحاجب لأنه عندهم أوضح في تصوير الامتثال من مثال الصلوة قالوا ولذلك يحسن من العبد أن يقول أن عسيبتك بالسكون في المكان المخصوص فقد أطلعتك فيما أمرتني به من الخياطة « وأجاب » المؤلف عليه السلام بأن المتعلق متعدد اعتماداً على ما ذكره بعض أهل الحواشي حيث فرق بين هذا المثال وبين الصلوة بأن السكون جزء الصلوة الواجبة فكان واجباً وفي الغصب هو منهبي عنه فيكون شخصاً واحداً متصفاً بالوجوب والحرمه بخلاف الخياطة فإن الواجب على العبد وهو المأمور به هو فعل الخياطة والسكون في المكان ليس ذاتياً لها « قلت » وأما صاحب الفصول فلم يجزم في هذا المثال باختلاف المتعلق بل قال كالأمر بالخياطة والنهي عن مكان مخصوص ثم فعلت فيه ان كانت الخياطة ليست بغصب للهواء ، قال الشيخ العلامة في شرحه كأنه أشار الى ان هذا المثال على سبيل القرض والا فهو من قبيل الصلوة في الدار المغصوبة ولذلك قال في حواشي الفصول وظاهر المذهب أنه غصب له فقد اتحد المتعلق (قوله) لكأن لاتحاد المتعلق الخ ، هكذا استدلل ابن الحاجب وشرح كلامه لاصحابهم ، لكن يقال قد تقدم ان محل النزاع هو الواحد بالشخص فيصح أن يكون متعلقاً ﴿ ٣٧٤ ﴾ للايجاب والتحرير عند الأشاعرة فكيف ذكرنا في هذا الاحتجاج ان المانع عن

الغصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه (لا يتم) لهم (في) الصلوة (الشخصية) وهي الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص « احتج » القائلون بالصحة بأن السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا تقطع بانه مطيع عاص (١) بحيث لا امر بالخياطة والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه « والجواب » ان متعلق (٢) الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فتعلقهما (٣) الاكوان « احتجوا » « انما بانها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقاً واللازم (١) أي فكذلك فيما نحن فيه يكون من حيث أنه صلاة مطيعاً ومن جهة أنه غاصب عاصياً اه متعصب (٢) كالخياطة وقوله مغاير لمتعلق النهي كالتعمد في مكان مخصوص اه (٣) أي الامر والنهي الاكوان أي السكون في الحيز اه

الصحة اتحاد المتعلق « والجواب » أنهم يفرقون بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحرير في الواحد بالشخص الذي هو محل النزاع فيصح اجتماعهما فيه كما اذا قيل زيد مشكور لكرمه منموم لفسقه فانه وإن اجتمع الشكر والذم في واحد بالشخص فهو صحيح لعدم اتحاد المتعلق ، ووجه الفرق عندهم أن الدليل على عدم الصحة هو ما ذكره المؤلف عليه السلام في التحصيل المتقدم من أنه يكون

تكليفاً محالاً أو تكليفاً بالحال لأنه يكون تناقضاً وقد تقدم بيانه والتناقض انما يلزم مع اتحاد المتعلق لئتم شرط التناقض وهو اجتماع الوحدات المعروفة في المنطق وأما مجرد الاجتماع في واحد بالشخص فلا تناقض فيه باعتبار الجهتين لعدم تمام شرط التناقض وقد أشار المؤلف عليه السلام الى هذا في تأويل كلام أبي هاشم فيمن خرج من منصوب تائباً كما يأتي حيث قال ووجودهما في جزئي لا يوجب اتحادهما فتأمل واما اصحابنا فقد جعلوا مجرد اجتماع الايجاب والتحرير في واحد بالشخص كاتحاد المتعلق في لزوم التناقض وكونه محالاً كما صرح بذلك المؤلف عليه السلام في الجواب بقوله فان من الموانع الخ ويقول فيكون بعضها واجباً وبعضها حراماً الخ ونحو ذلك مما يقضي بالتناقض لكن هل يلزم التناقض من مجرد اجتماع الايجاب والتحرير فيكون مانعاً عن الصحة أم لا لعدم تمام شرائط التناقض ينظر فالتقام محل تأمل ولذا لم يستدل المؤلف فيما تقدم على عدم الصحة بلزوم التناقض بل بالقياس على صوم يوم النحر (قوله) لا يوجب اتحادهما فتأمل ، بناء على ان المتعلقين مطلق الماهيتين واختلافهما كاف في تعدد المتعلق كما يأتي تحقيقه خلاف ما هنا اه حسن بن يحيى (قوله) وبعضها حراماً ، شكل عليه وعليه ما نقله ، الاولى حذفها ولم تكن موجودة في عبارة المؤلف فيما سيأتي اه قال اه شيخنا المغربي طافاه الله (قوله) لعدم تمام شرائط التناقض ، يقال بل قد تم شرطه على تحقيق المؤلف أن محل النزاع هو العملة الشخصية التي جزؤها متعلق الامر والنهي وهو السكون في الحيز ، الواجب من حيث أنه جزء الصلاة المحظور من حيث أنه نفس الغصب فتعلقهما اذاً متحد وهو السكون في الحيز فهو مأثور به من حيث الامر بجميع الصلاة منهبي عنه من

(قوله) فاللازمة باطلة ، اذ لا يتعين أن يكون عدم الصحة لاتحاد المتعلق من جهة واحدة بل يجوز أن يكون لاتحاد المتعلق من جهتين أيضاً
 وحينئذ ما ذكره المخالف في بيان الملازمة من أنه لا مانع سواء أي سوى اتحاد المتعلق من جهة واحدة ممنوع فإن من الموانع كون
 الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي باعتبار جهتين (قوله) ما يشمل الأمرين أي ما اتحدت جهته ومتعددت مع اتحاد المتعلق
 (قوله) فلا نسلم بطلان اللازم ، وهو اتحاد المتعلق بل نقول هو متحد لكن المؤلف عليه السلام قد رتب بطلان اللازم على ما يشمل
 اتحاد الجهة وقد عرفت أن اللازم على تقدير اتحادها هو منع الملازمة لا بطلان اللازم إلا أن يقال هو مترتب على المجموع من حيث
 هو مجموع لاعلى خصوصية ما اتحدت جهته فلا تسامح فتأمل (قوله) وما نحن فيه من الثاني ، يعني مما كان الشيء الواحد متعلقها باعتبار
 جهتين لكن قد عرفت أن اجتماعهما في شخصي لا يلزم منه التناقض . لا يقال ان المخالف بين بطلان اللازم بتعدد المتعلق حقيقة حيث
 ذكر ان متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي الغصب كما سبق وبين ذلك بعض المحققين من أهل الحواشي بأن متعلق الأمر في الحقيقة
 هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة أعم من أن يكون في الدار المغصوبة أو غيرها لا هذا الكون الخصوص بكونه في الدار
 المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة أعم من أن يكون جزء الصلوة أم لا فتعلق الأمر في الحقيقة هو
 المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي انتهى «اذا عرفت» ما ذكرنا فالأول عليه السلام بين عدم بطلان اللازم باتحاد المتعلق مع
 تعدد الجهة وبني عليه كلامه في هذا الجواب جميعه والمخالف جعل المتعلق متعدداً وبين ذلك بطلان اللازم فلم يتوارد السكلمان على مقصد
 متحد فكان الأولى أن يتعرض المؤلف عليه السلام لابطال ما ذكره من تعدد المتعلق «لأننا نقول» ما ذكرته الأشعرية من بيان تنابر متعلق
 الإيجاب والتحرير بأن المطلوب هو المفهوم الكلي تكلف منهم لا عترفهم في محل (٣٧٥) النزاع بأن متعلق الإيجاب والتحرير هو

باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعلق
 انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعها مع امكان عدمه وذلك لا يخرجها
 عن التعدد «والجواب» انه ان اريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي
 من جهة واحدة فاللازمة باطلة، قوله (١) اذ لا مانع سواء قلنا ممنوع فان من الموانع عندنا
 كون الشيء الواحد متعلقها باعتبار جهتين (٢) وان اردت به ما يشمل الأمرين فلا نسلم
 بطلان اللازم (٣) وما نحن فيه من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة أحد اجزائها الكون
 (١) أي في بيان الملازمة اهـ (٢) وجوب الصلاة وحرمة الغصب اهـ (٣) ما اتحد المتعلق مع
 تعدد الجهتين اهـ

حيث النصب فكان واجبا وغير واجب والله أعلم اهـ حسن بن يحيى ، وقد صرح بذلك المحشي في مواضع عدة فهذا منه غفلة أو تغافل
 «نعم» وما ذكره مثالا لافرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الإيجاب والتحرير من نحو مشكور مذموم بناء على أن محل النزاع هو
 الصلاة والنصب مطلقا وحينئذ لا يتحد متعلقهما فلم يجعل من محل النزاع بأن يفرض اجتماعها في شيء واحد شخصي من الفسق
 أو الكرم كما اجتمع النصب والصلاة في جزئها وهو الكون في الحيز لا تمتنع اجتماعها اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبيسي ح
 (قوله) قد رتب بطلان اللازم ، أي منعه اهـ (قوله) وبين ذلك بعض المحققين ، هو ميرزا جان اهـ ح (قوله) وكذا متعلق النهي
 هو مفهوم كلي انتهى ، ثم قال ميرزا جان بعد هذا وقد أشار الشارح المحقق اليه حيث قال وذلك لا يخرجها عن حقيقتيها اللتين هما
 متعلقا الأمر والنهي فلا تغفل وبين هذين المفهومين محوم من وجه الا ان المكلف اختار اجتماعها في مادة الاجتماع فترك المادة
 الخصوصية من حيث الخصوص ليست واجبة لجواز تركها ، وعدم ترك الصلاة المعينة بعد الشروع فيها يثبت بخطاب آخر ولا يدل عليه
 الخطاب الذي يثبت به وجوب الصلاة وهو ظاهر بل هو فرد لما هو الواجب وكذا ليس حراماً خصوصاً بل لأنه مشتمل على هيئة
 النصب الذي هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة وان اجتمع متعلقا الأمر والنهي لكن لا يتحدان والمحال هو الثاني
 دون الأول والذي فرض وهو أن متعلقهما واحد فأنما هو بحسب الظاهر بناء على ان فرد المتعلقين كان واحداً فيهما اهـ
 ميرزا جان

وسياتى في باب الامر ان شاء الله تعالى منع ذلك وان المختار ان الطلب انما يتعلق بالجزئيات مع أنه يلزمهم من القول بذلك أن لا تكون الصلوة الشخصية واجبة لأن متعلق الوجوب والامر غيرها والمسكف هو الذي جعلها متعلقاً للوجوب باختياره وحيث لا يجوز له تركها ولورود هذا الالتزام تكلف هذا البعض من أهل الحواشي لدفعه بأن تلك المسادة من حيث الخصوص وان كانت غير واجبة إلا أنه لا يجوز تركها بعد الشروع فيها لخطاب آخر غير الذي ثبت به وجوب الصلوة وان قولهم بأن متعلق الامر والنهي واحد انما هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيها انتهى « إذا عرفت » ما ذكرنا فالتؤلف عليه السلام لم يعول على التعرض لدفع ما ذكره في بيان بطلان اللازم لبطلانه بل عدل الى ما هو الحق عند الفريقين من أن المتعلق هو الفعل الشخصي وبني عليه عدم بطلان اللازم فكان المؤلف قال ما ذكرتموه في بيان بطلان اللازم ممنوع بل المتعلق هو الفعل الشخصي وحيث فلا نسلم بطلان اللازم الخ ولو قال كذلك لكان أظهر فتأمل فالتقادم من المضائق ومن تأمل كلام الفريقين في هذه المسئلة لاح له الانصراف من الجانبين مع المحافظة على ما هو محل النزاع والله أعلم (قوله) وهذا الكون بعينه ، قد عرفت أن هذا مبنى على ما هو الحق من أن الإيجاب والتحرير وان تعلق في الظاهر بالكون المطلق فتعلقه في الحقيقة هو الاكوان الجزئية وان قول المخالف بأن المطلق هو متعلقها حقيقة ممنوع (قوله) والصلوة مطلقاً أي غير مقيدة بكونها في المكان المنصوب أو غيره (قوله) وان انفكت الخ ، هذا رد لما أجاب به المخالف من أن المتعلق وان اتحد كما ذكره المؤلف فهو متعدد بالاعتبار لاجل الجهتين « وبيان ذلك » أن المؤلف عليه السلام كما عرفت بني الجواب على أن متعلق الإيجاب والتحرير هو الكون الشخصي وهو مقتضى استدلال أصحابنا على عدم صحة الصلوة في الدار المنصوبة على ما نقله ابن الحاجب عنهم . وقد عرفت أن ابن الحاجب وشراح كلامه أجابوا عن استدلالهم بأن المتعلق وان اتحد فهو متعدد باعتبار الجهتين المنفك كل منهما عن الاخرى فاحتاج المؤلف عليه السلام الى دفع ما ذكره من التعدد الاعتباري بأن جهة الصلوة ﴿ ٣٧٦ ﴾

مطلقاً وان انفكت عن الكون المعين الذي هو الحركه والسكون وهذا الكون بعينه منهي عنه فأحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقاً وان انفكت باختيار المكلف عن الكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة عن الكون المعين الذي هو الفصب اذ الكلام في المعين لما عرفت من أنه هو المتعلق حقيقة واذا لم تنفك الصلوة المعينة عن الكون المعين الذي هو الفصب فقد صار احدي الجهتين لازمة للاخرى كما في صوم يوم النحر سواء وهذا من المؤلف بناء على ان المراد بالانفكاك انفصال احدي الجهتين عن الاخرى وقد سبق ان المراد عندهم تعقل احدهما بدون الاخرى كما نقله المؤلف عليه السلام عنهم حيث قال وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخرى والانفكاك حاصل بهذا المعنى هذا تقرير مقصده المؤلف عليه السلام وظاهر العبارة ان قوله وان انفكت الخ رد لقولهم في الاحتجاج وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر ولا يخفى أنهم لم يذكروا ذلك بياناً لانفكاك جهتي المتحد شخصاً وانما ذكروا ذلك بياناً لانفكاك المتعلقين بناء منهم على تعددهما وتنايرهما (قوله) فنثبت الخ ، أي بما ذكره المؤلف عليه السلام من أن متعلق الإيجاب والتحرير هو الفعل الشخصي بناء على ما عرفت من بطلان تعلقها بالكون المطلق و (قوله) تعدد الجهة فيها ، أي في الصلوة المعينة إشارة الى رد جوابهم بأن المتحد متعدد بالاعتبار نظراً الى تعدد الجهتين

(قوله) مع أنه يلزمهم من القول بذلك ، وحيث لا تكون هذه الصلوة واجبة محرمة وهو خلاف محل النزاع اه حسن بن يحيى ح (قوله) بل المتعلق هو الفعل الشخصي ، يدل عليه قوله عليه السلام في بيان عدم بطلانه وهذا الكون بعينه منهي عنه فأحد أجزاء هذه الصلوة الخ ، وقوله فيه أيضاً لكن الصلوة المعينة اه حسن بن يحيى ح (قوله) وان انفكت عن الكون المعين الخ ؛ يقال تعقل الانفكاك صادق على الانفصال مغاير لتعقل احدهما بدون الاخرى فلا يصح دعوى قتال المؤلف اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

(قوله) لا يفيد مع اتحاد المتعلق كما حققناه ، حيث بين المؤلف ان الصلوة الميمنة غير منفكة عن الغصب فتكون احدى الجهتين لازمة للآخرى كما في صوم يوم النحر عندهم (قوله) على ان تعدد الجهة الخ ، هذا وجه آخر لبيان عدم افادة تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق وهو اظهر في بيان عدم الافادة من الوجه الاول فلذا صدره المؤلف بلفظ على المشعرة بذلك « وبيان ذلك » لان حاصل الوجه الاول ان الجهتين لا تأثير لهما لعدم الانفكاك في الصلوة الشخصية وحاصل هذا الوجه ان الجهتين كالجهة الواحدة في استلزام الصحة للتكليف الخ فقوله كاتحادها اي المتعلق والجهة (قوله) بيانه ، أي بيان ما ذكرنا من أن المتعدد كالاتحاد في استلزام المحال ان الحركات والسكنات الخ « اعلم » انه لم يظهر من كلام المؤلف عليه السلام في هذا البيان جميعه كون الجهتين كالجهة اذ حاصله كالوجه الاول وهو بيان اجتماع الايجاب والتحرير في واحد بالشخص هو الصلوة او اجتماع الوجوب والتحرير في شخصي هو جزء الصلوة كما ستعرف ذلك وهذا لا يفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة (قوله) وشغل الحيز جزؤها ، اي جزء الحركات والسكنات (قوله) إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز الخ ، جعل ﴿ ٣٧٧ ﴾ المؤلف عليه السلام الحركة والسكون

هنا نفس شغل الحيز وفيما سبق جعلها عبارة عن نفس السكون كما في عبارة السعد (قوله) بعد ان كان ، أي الجوهر في غيره أي غير الحيز والمراد ان الحركة عبارة عن مجموع الشغلين ليظهر بذلك تركب الحركة وسكون شغل الحيز جزء الحركة فيوافق ما ذكره السعد من ان الحركة عبارة عن مجموع السكونين « قلت » وكذا السكون (قوله)

لان جزء الجزء ، هو شغل الحيز فانه جزء للحركة التي هي جزء الصلوة (قوله) وتكون اي الصلوة واجبة ، عطف على قوله لا تكون واجبة يعني وهذا تناقض (قوله) لان

(لا يفيد مع اتحاد المتعلق) كما حققناه على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادها في استلزام الصحة للتكليف المحال ، بيانه ان الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة في ماهيتها وشغل الحيز جزؤها اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله (١) اكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة لسكون جزئها حراما لا تكون واجبة (٢) لان النهي عن الجزء نهى عن الكل والنهي عنه لا يكون واجبا وتكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرما وهو محال وايضا لو صحت (٣) لوجب لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون

(١) في حاشية مالفظة ، المصدر بفتح الشين وبضمها الاسم بمعنى المصدر ذكره مناه في الصباح وشمس العلوم (٢) لان وجوبها ان استلزم وجوب جميع اجزائها يلزم وجوب الجزء الحرام وهو تكليف ما لا يطاق وان لم يستلزم وجوب الصلوة وجوب جميع اجزائها كان الواجب بعض اجزاء الصلوة لان نفسها لان الجزء مغاير للكل اه بدايع للاصفهاني (٣) ان قيل لا يلزم من صحتها في ذلك المكان وجوبها في غيره من الاماكن المباحة اه

الامر بالكل امر بالجزء ، لوقال لانها مأمور بها والامر بالكل امر بالجزء الخ لكان احسن (قوله) وايضا لو صحت ، أي الصلوة في الدار المغصوبة لوجب يري في هذه الصورة المعينة المتنازع فيها خاصة ولذا بين المؤلف عليه السلام الملازمة بقوله لعدم القائل بالفصل يعني لين صحتها ووجوبها واللازم وهو وجوبها باطل لاستلزامه المحال المذكور فيبطل المزوم وهو صحتها « وحاصل » هذا الوجه ، كالذي قبله في استلزام الصحة للتكليف المحال الان هذا بواسطة لأن تقدير الكلام هنا لو صحت لوجب ولو وجبت لوجب جزؤها ولو وجب جزؤها وقد ثبت أنه حرام لاجتماع فيه الوجوب والتحرير وهو محال

(قوله) وهذا لا يفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة ، ولعله يقال أنه لما ظهر من البيان المذكور مع تعدد الجهة لزوم التناقض على قولهم بقوله فيه فهذه الصلوة لسكون جزئها حراما لا تكون واجبة الخ الى أن قال ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها حراما وهو محال يعني لأنه قد كان غير واجب كان وجود تعدد الجهة واتحادها على سواء في عدم لزوم التناقض فثبت حينئذ كون الجهتين كالجهة والله أعلم اه حسن بن يحيى

(قوله) لا يقال المجموع ، أي إيجاب المجموع ولعله سقط لفظ إيجاب من قلم الناسخ وقد وجد في نسخة تشكيك هذا السؤال وكأنه لتوهم عدم توجهه بناء على أنه قد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع حكم لا يثبت لأفراده كما ذكرنا ذلك في حجية الإجماع « وقد يجاب » بأن ذلك في بعض الأحكام لافي بعضها كوجود المجموع فإنه يلزم منه وجود الأفراد ونحو ذلك كما نحن فيه ، ولهذا أجاب المؤلف عليه السلام بقوله فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لانفسها لأن نفس الصلوة هي المشتمة على جميع الأجزاء فوجوب نفس الصلوة إنما يصدق بوجوب الأجزاء (قوله) إذا لم تكن الصلوة واجبة هذا بيان لبطالان اللازم في الملازمة السابقة أعني لو صحت لوجبت (قوله) فيما ذكرناه ، ﴿٣٧٨﴾ من الأزام بصوم يوم النحر ومن استلزام الصحة للخلف المتقدم والمحال

بعضها واجباً حراماً وهو محال ، لا يقال (١) المجموع لا يستلزم إيجاب جميع الأجزاء لأنه يقال فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لانفسها لأن ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجباً لتوقف الكل على الأجزاء فإذا وجب وجبت وإذا لم يجب لم يجب وإذا لم تكن الصلوة واجبة لم تكن صحيحة لعدم القائل بالفصل « احتج » القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب إما على نفي الصحة فيما ذكرناه وإما على سقوط الطلب فإجماع السلف من الأمة وهلم جرا على الكف عن امر الظامة بقضاء الصلوات الموداة في الدور المفصولة مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة (و) « الجواب » ان (دعوى الإجماع) الدال (على السقوط) للطلب (عندها) لا بها (لا يصح) اذ لو وجد إجماع لما خفي على النافين للصحة القائلين ببقاء الطلب وكيف يدعي الإجماع مدع مع مخالفة من لا اعتداد مع مخالفتهم بقول قائل أعني العترة الطاهرة المعصومة جماعتهم عن الخطأ مع أنه قد اشار الجويني في البرهان الى منع الإجماع ايضاً بقوله كان السلف متعمقون في التقوى يأمررون بالقضاء وقال في التنقيحات امداعوى الإجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد (٢) فإذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى أنه خالف الإجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد الوهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قضية الإجماع في خراسان على قريب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى اشد الناس بحثاً في النقليات المخالطة لحملة الانباء

(قوله) لما خفي عن النافين للصحة ، أشار المؤلف عليه السلام بهذا الى أن ليس المراد بعدم صحة دعوى الإجماع مع مخالفة النافين للصحة أنه لا ينعقد مع مخالفتهم لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم بل المراد ان الإجماع لو ثبت لعرفوه فلم يخالفوا هكذا في شرح المختصر لكن قول المؤلف عليه السلام مع مخالفة من لا اعتداد مع مخالفتهم ألح يشعر بأن المراد أن المخالفة تمنع الاعتقاد لا الخفاء اللهم إلا أن يقال هذا وجه آخر مستقل في ابطال دعوى الإجماع على الصحة وعبارة المؤلف كعبارة شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله (قوله) وقال في التنقيحات الخ ، هذا تشنيع على الغزالي رحمه الله تعالى حيث قال الإجماع حجة على أحمد ذكره في الحواشي

(١) في حاشية على هذا ما لفظه ، ينظر ان شاء الله تعالى ، كذا في الام بخط المصنف قدس سره اه
(٢) يعني اذا منع احمد سقوط الطلب عندها الخ لا يتأتى تصحيح الإجماع اه

(قوله) وكأنه لتوهم عدم توجهه الخ ، ينظر في جملة وجه التشكيك اذ هو مبنى السؤال فتأمل اه ح

عن خط شيخه ، لوجعل بناء حالاً من توجهه لاستقام فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي (قوله) أشار المؤلف بهذا ، ينظر بما وقعت الإشارة الى ما ذكره المحشي وما المراد به اذ لا دخل له في المقام اه ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير المذكور اه (قوله) لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم ، أو قباهم اه عضد ، وفي حاشية على قوله لجواز الخ ، وعلى هذا لا يجدي نفعا في المطلوب أعني ابطال دعوى الإجماع ولا يفيد الا عذر النافين للصحة عن المخالفة وليس بمقصود والظاهر أنه أراد به ابطال دعوى الإجماع اذ المفروض وقوع إجماع السلف المتقدمين منهم ومن بعدهم كما هو صريح قوله ودعوى الإجماع لا يصح الخ فيكون آخر الكلام من تنمة أوله دليلاً واحداً والله أعلم اه سيدي حسن بن يحيى الكبيعي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني رحمه الله

(قوله) وأما الخروج الخ، قال الشيخ العلامة ما حاصله يعني أن هذا الكلام والخلاف المتقدم فيما إذا أمكن الامتنال بدون وحدة المتعلق وإنما اتحاد المتعلق باختيار المكلف كما في الصلوة في الغصوب وأما إذا لم يمكن الامتنال إلا بوحدة المتعلق فقد ذكر حكمه بقوله وأما من خرج الخ وما ذكره الشيخ تبع فيه ما ذكره شارح المختصر وأما المؤلف عليه السلام فلم يتعرض له لأن ذلك لا يناسب ما سبق له عليه السلام من أن الانكسار لا يفيد في الصلوة الشخصية (قوله) والقول باستصحاب حكم المعصية، هكذا عبارة الفصول وابن الحاجب والمراد بحكم المعصية هو العقوبة والظاهر من هذه العبارة أن المعصية ليست نفس الخروج لأنه مأمور به كما صرح به في الفصول وليس بمنهي عنه بل المعصية إنما حصلت عند الخروج بسبب الإلزام وقد صرح بذلك الشيخ العلامة في شرح الفصول حيث قال بل هو مطيع بالخروج وعاص أيضاً للأجل خروجه بل لأنه مستصحب عند الخروج حكم المعصية لأنه بدخوله الجأ نفسه إلى التصرف في ملك الغير إلى آخر ما سيأتي عن الإمام المهدي عليه السلام، هذا تحقيق عبارتهم في بيان مذهب الجويني لكن فيما نقله المؤلف عليه السلام عن البرهان ما يقتضي بأن المعصية نفس الخروج حيث قال وليس خارجاً عن المدون الخ وحيث جعل الخروج كالصلوة في الدار المغصوبة فينظر في تأويل ما نقله المؤلف عن البرهان ﴿٣٧٩﴾ «واعلم» أن صاحب الفصول جعل

مذهب أبي هاشم كذهب الجويني وهو مقتضى ما نقله المؤلف عليه السلام عن الإمام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم إذ هو يدل على أن أكون الخروج ليست بمعصية وأما كونه عند الخروج مستصحباً لحكمها فأنما ذلك لأجل الإلزام فتأمل والله أعلم (قوله) بعيد، قد عرفت أنهم إنما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لأن دوام حكم المعصية عند الجويني قد يكون بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري كما ذكره في حواشي شرح المختصر وخوجه بعد كلامه أنه في حال خروجه آت بالمأمور به على

في موطنهم هذا آخر الكلام في الصلوة في الدار المغصوبة (و) (أما) (الخروج من) موضع (مغصوب) (١) (توسط فيه بدخوله مختاراً ثم تاب فهو مختلف فيه، والجمهور على أنه) (بشرطه واجب) لأنه مأمور به فلا يكون منهياً عنه والالزام (٢) (الحال وشرطه السرعة وسلكه أقرب الطرق وأقلها ضرراً) (والقول باستصحاب حكم المعصية) على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه (بعيد) إذ لا معصية إلا بفعل منهى عنه (٣) أو ترك مأمور به وهذا (١) في التحرير وشرحه لأن الإمام هذا وأما الخروج من الأرض المغصوبة بعد توسطها ففقه أي فالحديث عن حكمه بحث فرعي لأصلي لأن الأصولي يبحث عن أحوال الأدلة للأحكام لأن أحوال أفعال المكلفين فانه وظيفة الفقيه وهو أي الحكم الفرعي له وجوبه أي الخروج منها على قصد التوبة ونفي المعصية عن نفسه فقط أي لأحرمة كما هو قول أبي هاشم أنه مأمور به لأنه انفصال له عن المكث ومنهي عنه لأنه تصرف في ملك الغير اهـ (٢) يعني لزم التكليف الحال اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد (٣) قوله لا بفعل منهى عنه، يعني نهى تحريم أو ترك مأمور به يعني أمر بإيجاب اهـ (*) قوله أو ترك مأمور به والحصر عند الجويني ممنوع لجواز أن يكون بتسبب منهى عنه بالاختيار وهو أقرب من المعصية بفعل الغير اهـ فصول البديع

(قوله) لأن ذلك لا يناسب ما سبق له، ينظر في هذا التعليل فانه غير ظاهر مع التأمل ولعل المؤلف لم يتعرض للفرق لظهوره والله أعلم اهـ عن خط شيخه (قوله) والمراد بحكم المعصية هو العقوبة، وفي شرح التحرير لابن الهمام ما لفظه، واستصحاب المعصية عبارة عن إبقاء حكمها عليه، مع إيجاب الخروج بناء على أن الاستيلاء على ملك الغير بالدخول لم يزل ما لم يتم الخروج اهـ (قوله) لأنه بدخوله الجأ نفسه الخ، قال المحقق الجلال وما قيل أنه بالدخول الجأ نفسه إلى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليته عقاب ذلك الإلزام مدفوع بأنه هو الدخول نفسه ولا نزاع في الأثم به ولهذا افتقر إلى التوبة أما النزاع في الأثم بالخروج بعد التوبة وإن قيل فليعتبر في الخروج الجزئيات كالصلوة في الدار المغصوبة «اجيب» بالفرق باستحالة ترك الغصب بالخروج وعدم استحالة ترك الغصب بنفس الصلاة انتهى من شرح الفصول ح (قوله) فينظر في تأويل ما نقله المؤلف عن البرهان، ولعله يقال معنى قوله في البرهان عاص لبقائه من وجه، أنه عاص من حيث بقاء حكم العصيان عليه والا بالخروج ليس بعصيان كما صرح به الشيخ في قوله وعاص أيضاً للأجل خروجه بل لأنه الخ ويؤدي هذا الجواب قوله فان قيل الخ فتأمل والله أعلم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السباغي (قوله) قد يكون بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري، قال الأبهري وإذا عصي المكلف بفعل شخص آخر هو مسبب عن فعله على ما قال صلى الله عليه وآله وسلم من سن سيئة فله وزها ووز من عمل بها لم تستبعد معصيته بفعل

وجهه فلا مساس له بالمعصية حالا ولا استصحابا لزاوالها بالتوبة المتقدمة للخروج وقد صرحوا بصحة التوبة عن المسبب قبل وقوعه وبعد وقوع سببه « واعلم » ان هذا الكلام يوهم ان الجويني يقول باستصحاب نفس المعصية حال الخروج وليس كذلك فانه انما ذهب الى استصحاب حكم المعصية وهو العتوبة كما عرفت من تحقيق عبارتهم (قوله) وقد سلم انتفاء تعلق النهي به أي بالخروج حيث قال فيما يأتي وليس هو عندنا منهيًا عن السكون « وقد يجاب » بان الجويني لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به انما ذلك في ابتدائها خاصة بل ﴿ ٣٨٠ ﴾ قد تكون المعصية عنده بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري وهو الدخول كما يأتي

وقول الجويني وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتقض الدليل عليه، قال في البرهان من تخطى أرضاً مغصوبة نظراً فان اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً عن الدعوان والمظالمه لانه كائن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في حركته في صوب الخروج ممثلاً فلا امر وهذا يلتفت على مسألة الصلوة في الدار المغصوبة فلها تقع امتثالاً من وجه وعصياناً واعتداءً من وجه (١) فكذا اذا ذهب الى صوب الخروج ممثلاً من وجه عاص لبقائه من وجه « فان قيل » ادامة حكم العصيان عليه تلتقي من ارتكابه نهياً والامكان معتبر في النهيات اعتباره في المأمورات فكيف الوجه في ادامة معصية فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه « قلنا » تسببه الى ما تورط فيه اخر سبب معصيته وليس هو عندنا منهيًا عن السكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك (٢) في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه انتهى كلامه (والقول بتحريمه) اي تحريم الخروج من المغصوب بشرطه (٣) (ابعد) مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم ، وهذا القول مروى عن ابى هاشم نقل عنه انه قال تحريمه من حيث انه يجامع تصرفاته اضرار بالغير واقساد قبيح ثم قال وان تاب من ذلك فلا يمكنه ان لا يكون عاصياً بل هو عاص بعد، ملوم مذموم على مقامه

ولذا حكموا باستبعاد كلامه لاستحالته (قوله) في صوب الخروج ، صوب الشيء جهته (قوله) يلتفت ، أي يشابه (قوله) ممثلاً من وجهه ، لاسره بالخروج (قوله) عاص لبقائه من وجه ، أي لبقاء الخارج في ملك الغير ولذا قال في السابق وليس خارجاً عن الدعوان والمظالمه لانه كائن في البقعة المغصوبة فقله من وجه متعلق بعاص « وحاصل كلامه » ان فيه الجهتين كالصلوة ، لكن قد عرفت الفرق بين الصلوة وبين ما نحن فيه ولذا قال في شرح المختصر اعتبار الجهتين غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف الصلوة فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختبار المكاف (قوله) اعتباره في المأمورات ، أي كاعتباره في المأمورات (قوله) فيما لا يدخل في وسعه ، أي في فعل وهو الخروج لا يدخل في وسعه الخلاص منه أي من ذلك الفعل اذ لا يمكنه تفريغ ملك الغير الا بالخروج الذي هو تصرف فيه (قوله) قلنا

(١) فاعتبر امام الحرمين في الخروج جهة معصية وهي الاثم بحصول الضرر بالشغل المذكور وجهة طاعة وهي امتثال الامر بقطع المسافة للخروج وان لم تكن الاولى الثانية اذ لا يتفك الامتثال المذكور عن الشغل المذكور وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال لو تعلق الامر والنهي معاً بالخروج ، وتعلق النهي هنا منتف لا تقطع تكليف النهي اه ابن أبي شريف (٢) أي مشتبك اه محلي (*) لتسببه الى ما ارتبك فيه لالتعلق النهي بخروجه لانه واجب فلو كان منهياً عنه لكان منهياً عما ليس في وسعه اه أبهرى حتى لو وقع بالاجبار سقط عنه الغصب اه فصول بدائع (٣) من المعركة الخ ما تقدم اه

تسببه الى ما تورط فيه آخر الخ ، قد عرفت معنى هذا الكلام مما سبق ومعنى ورطه أو وقع في الورطة أي الهلاك ذكره في الصحاح (قوله) مرتبك ، ارتبك الرجل في الأمر نشب فيه ولم يكده يتخلص منه كذا في الصحاح (قوله) من محال التكليف ، أي من التكليف المحال

له غير مكاف به هو مسبب عن فعله الاختياري اه ح (قوله) وقد صرحوا بصحة التوبة الخ ، كن تاب حال نفوذ السهم عن القوس وقبل وقوعه في المرمى اه شرح فصول للجلال ح (قوله) واعلم ان هذا الكلام يوهم الخ ، الايهام فيما نقله المؤلف عن البرهان اذ فيما نقله عبارات تشعر باستصحاب نفس المعصية فتأمل اه ح من خط شيخه

(قوله) لمن لا يمكنه ان يخرج عنه ، أي عن الدم يعني بترك المنهي عنه وذلك لأنه لا يمكنه الخلاص الا بفعله (قوله) غير انه يجوز ، أي الزام الدم (قوله) لأنه ، أي من لا يمكنه الخروج (قوله) ورط نفسه فيه ، أي فيما يذم عليه فالضمير يعود الى ما دل عليه السياق (قوله) فعليه عقاب ذلك الاجاء ، اضاف العقاب الى الاجاء لأنه سبب له أي عقاب سببه الاجاء وقد عرفت مما سلف في أول البحث ان الخروج ليس هو المعصية لكن ما نقله المؤلف عليه السلام عن أبي هاشم مشعر بان الخروج نفسه هو المعصية حيث قال أنه يجامع تصرفاته اضرار بالغير وفساد قبيح وحيث قال مذموم على مقامه في أرض غيره وعلى خروجه عنها فينظر في وجه مناسبة ما ذكره الامام المهدي عليه السلام لما نقله المؤلف عن أبي هاشم (قوله) مع عقاب المعصية ، ﴿ ٣٨١ ﴾ يعني قبل التوبة كما يأتي

(قوله) وهذا واضح كما ترى ، هذا آخر المنقول عن الامام المهدي عليه السلام (قوله) بمثل مقالته ، أي بمثل ما ذكره الجويني لنفسه من أنه عند الخروج مستصحب حكم المعصية لأن الخروج نفسه معصية « واعلم » أن تأويل الجويني هو الذي اعتمده في الفصول في تأويل كلام أبي هاشم كما عرفت وهو قريب مما نقله المؤلف عن الامام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم فليس كلام الجويني مغايراً لما نقله المؤلف عليه السلام فلو جعل المؤلف عليه السلام كلام المهدي بياناً لتأويل الجويني وذكره بعد قوله وقد تأوله الجويني لكنا صواباً (قوله) من التأويلات ، المتقدم تأويل الجويني وتأويل المهدي عليه السلام فلو قال التأويلين بصيغة المثني لكان أولى (قوله) قريب الى الصواب ، لابد في تمام قرينه من حمل كلام أبي هاشم على ما يلائم هذا التأويل (قوله) يجامع التوبة يعني أن

في أرض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه (١) الزام الذم ان لا يمكنه ان يخرج عنه ، غير انه يجوز لأنه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه ، قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الاجاء مع عقاب المعصية فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة الجأته نفسه في الابتداء الى التصرف في النصب عند التوبة ، ونظائر ذلك ما ذكره اصحابنا في تضمين ركب الفرس إذا شمت (٢) وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في موضع تعد ضمن ما تلفت والا لم يضمن ما ذاك الاتعدي في ابتداء الامر ، وهذا عند دخوله السكن المصوب عالم بانه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المصوب فيكون عليه عقاب النصب قبل التوبة وعقاب الجأته نفسه في الابتداء الى استعمال المصوب عند التوبة فصار كالعامي في حال خروجه اذ لم يخلص من استعمال المصوب في الخروج وهو الذي الجأ نفسه الى ان لا يمكنه التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام أبي هاشم وهو واضح كما ترى ، وقد تأوله الجويني بمثل مقالته ولاجل ما ذكرنا من التأويلات (٣) كان الحكم عليه بانه ابعد اقرب من نظمه في سلك الحال ، وما ذكره الامام المهدي عليه السلام من التأويل قريب الى الصواب الا انه لا عقاب في حال الخروج على الجأته نفسه في الابتداء لاجل التوبة ولا مساواة بينه وبين ركب الفرس وان اشتركا في التمدي في الابتداء لان الضمان يجامع التوبة بخلاف العقاب ، ويمكن ان يحمل

(١) لفظ يشبه زائدة هاهنا اذ هو نفس الزام الدم لا مشبهه ويدل على هذا قوله غير أنه يجوز الخ وهو ظاهره (٢) الشمس من الدواب التي لا تستقر اه من شمس العلوم (٣) تأويل الجويني وتأويل الامام المهدي ويحمل على قول من يرى ان أقل الجمع اثنان اه

ما ذكره اصحابنا من ضمان ما تلفت الفرس انما هو من قبيل ربط الاشياء بأسبابها ولذلك يضمن غير المكاف اذا فعل سبب الضمان وليس هذا من خطاب التكليف الذي يزول بالتوبة وأما التكليف بتسليم الضمان فعلى الاولياء (قوله) ويمكن أن يحمل ، يعني كلام أبي هاشم (قوله) لكن ما نقله المؤلف عن أبي هاشم الخ ، اذا تأملت قوله في البرهان فان قيل الخ عرفت وجه مناسبة كلام الامام لمقالة أبي هاشم اه حسن بن يحيى (قوله) مع عقاب المعصية الخ ، ينظر في هذا التقييد بقوله قبل التوبة وتأمل في مراد الامام المهدي اه ح عن خط شيعته وقد شكل على التنظير (قوله) فلو قال التأويلين الخ ، ولعله بي على ملاحظة جميع التأويلات الاول والاخر اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد ، الظاهر أنه أراد بجميع التأويلات ما تقدم للجويني والمهدي وما سياتي للمؤلف من قوله ويمكن أن يحمل الخ اه

(قوله) قبل وقوعه ، أي المسبب كالتوبة عن القتل بعد خروج السهم وقبل الإصابة (قوله) وغايته الموافقة الخ ، لما كان الحمل المتقدم لا تندفع به الاستحالة لاجتماع الوجوب والتحريم في الخروج احتياج المؤلف عليه السلام الى اعتبار الجهتين في دفع الاستحالة بهذا السكّن قد عرفت ان القائل بصحة الصلوة في الدار المغصوبة للجهتين لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه لعدم امكان الانفكاك كما عرفت من المنقول عن شرح الشيخ العلامة وشرح المختصر فلذا عدل المؤلف عليه السلام عنه الى قوله أو يحمل على أن الأمر الخ (قوله) مطلق التخلّص و (قوله) مطلق التصرف الخ ، هذا التأويل قريب مما ذكرته الأشعرية في الصلوة في الدار المغصوبة من أن الواجب والمحرّم هو السكون ﴿٣٨٢﴾ المطلق وقد سبق ما فيه من الكلام ولما كان هذا التأويل لا يناسب المنقول

عن أبي هاشم كما عرفت فانه مشعر بأن المتصّف بالوجوب والتحريم هو الخروج الشخصي عدل المؤلف عن ذلك فقال أو يحمل على أنه يريد الخ (قوله) لا يستلزم اتحادهما ، أي الماهيتين هذا مؤيد لما سبق نقله في الصلوة في الدار المغصوبة من الفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الانجباب والتحريم في الواحد بالشخص له جبهتان قد ذكر (قوله) يسمى عصياناً وان لم يسم فاعله حاصياً ، يرد عليه أنه لم يتخلص بهذا عن لزوم المحال (قوله) لا يناسب هذا الاحتمال ، الظاهر أنه أراد الاحتمال الآخر وذلك ان قول أبي هاشم في المنقول عنه فلا يمكنه أن لا يكون حاصياً بل هو حاص وقوله لا يمكنه ان يخرج عنه أي عن الذم مصرح بتسمية فاعل الخروج حاصياً وقد عرفت أن قول أبي هاشم لا يلائم الاحتمال الذي قبله أيضاً (قوله) لكنها ، أي العبارة التي نقلناها عنه غير مجزوم بها لعدم وجدانها الخ فيكون هذا التأويل مبنياً على عدم صحتها

على ان له قولاً بعدم صحة التوبة من المسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان والخروج مسبب عن الدخول وكل واحد منهما محظور يوجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته الا من سببه وهو الدخول فيكون مرفوعاً عنه اثمه غير تأيب من الخروج ولا مرفوعاً عنه اثمه لعدم حصوله فيكون محرماً لكونه تصرفاً في ملك الغير وواجباً لكونه تخلصاً عن ملك الغير ، وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلوة في الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقائل بصحتها غير قليل (١) ، أو يحمل على ان الامر متعلقه مطلق التخلّص والنهي متعلقه مطلق التصرف بناء على ان الامر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان الى الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو قول كثير من العلماء كما يحكي ان شاء الله تعالى ولا شك في اختلاف الماهيتين وحيث لا يتحد المتعلقان ووجودهما في جزئي لا يستلزم اتحادهما لجواز تركبه (٢) من متعدد أو يحمل على أنه يريد ان الخروج يسمى عصياناً وان لم يسم فاعله حاصياً كما يقوله جمهور المعتزلة في من روى نبياً ثم تاب قبل إصابة النبي ان فعله يسمى كفراً ولا يسمى كافراً والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها غير مجزوم بها لعدم وجدانها في كتب اصحاب المعتزلة والله اعلم (٣)

﴿مسئلة﴾ (المكروه) في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح (ما يندح تاركه) أي (١) لكن هناك جمعها متوقف على اختياره بخلاف ما هنا فتأمل اه (٢) أي الجزئي اه (٣) قيل «واعلم» أن مطلق الخروج أي غير مقيد بتقدم الدخول لاشك في قبضه اذ المرء منهى عن التصرف في أرض الغير مطلقاً ولانه لو ابيح له مطلق الخروج لا يبيح له الدخول لانه لا يصح وجوده من دونه وأما الخروج المقيد بسبق الدخول فهو مباح بل واجب وكانه قبل له اذا دخلت فقد وجب عليك الخروج اذ لو وجب عليه الخروج مطلقاً لكان قد وجب عليه الدخول وبعد امعان النظر فيما حققناه يعرف دقة ما ذهب اليه أبو هاشم وأنه متفق عليه بعد التلخيص اه (*) قال الجويني وقد أ كثر الأصوليون الكلام في تخطئته والرجل من لا يقع خله بالشئ اه

(قوله) لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه ، بل يصحح اعتبار الجهتين اللتين ذكرهما المؤلف فيما نحن فيه والافتكاك حاصل هنا كما يظهر من عبارة المؤلف وعدم امكان الانفكاك باعتبار الشخص فهو كمسئلة الصلاة سواء فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما عرفت من المنقول الخ ، الظاهر ان المانع عند الجمهور من اعتبار كونه واجباً محرماً عدم تحقق التحريم فيه مع التوبة كما صرح به المؤلف في قوله فلا يكون منهياً عنه والا فانفكاك الجهتين متحقق على ما حكاه المؤلف هنا والله أعلم اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد (قوله) له جبهتان فتذكر ، يقال هناك على تحقيق المؤلف لم يكن مطلق ماهيتين حتى يتلف المتعلق كاهنا فلا يتصور في الصلاة

فعل يمدح تاركه فالفعل جنس (١) للاحكام الخمسة وهو المعبر عنه بما ويمدح تاركه يخرج
الواجب والمندوب والمباح (ولا يذم فاعله) يخرج، الحرام لا يقال المباح قد يمدح تاركه ولا يذم
فاعله اما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او مندوب
لانا نقول قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث أنه تاركه ومدحه
فيما ذكر من حيث انه فعل واجب او مندوباً لا من حيث ترك المسكروه (٢) وهو
ظاهر (٣) (وقد يطلق) المسكروه (على الحرام) كقول اصحابنا يكره النفل في الثلاثة
الاوليات (٤) (و) قد يطلق (على ترك الاولى) (٥) كالتدبورات اذا تركت كقولهم بعد تعداد
مندوبات الاستطابة وكرهه ضد ذلك (٦) والخلاف في كونه منهيًا عنه ومكافأه كالتدرب
فمن قال المندوب مأور به قال المسكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكف به قال المسكروه
مكف به ومن نفي ذنبك نفي هذين «مسئلة» (المباح) في اللغة عبارة عن الموسع (٧)
فيه وفي الاصطلاح (مالا يمدح على فعله) فيخرج الواجب والمندوب (و) لا يمدح على
(تركه) فيخرج الحرام والمسكروه (ويرادفه الطلق) (٨) بكسر الطاء (والحلال والجائز) (٩)
فيقال هذا جائز اي لا مدح في فعله وتركه (وقد يطلق) الجائز (على غيره) اي غير

(قوله) فمن قال المندوب مأور
به قال المسكروه منهي عنه ، لأنه
يقول النهي القول الطالب للترك
أو الكف مطلقا (قوله) ومن
قال المندوب مكف به الخ ، لأنه
يقول التكليف طلب ما فيه كلفة
وذلك حاصل في المسكروه (قوله)
ومن نفي ذنبك الخ ، اذ الاول
يقول النهي القول الطالب للترك
أو الكف مع المنع من الفعل والثاني
يقول التكليف الزام ما فيه كلفة
وذلك منتف في المسكروه

الشخصية الاتحاده والله أعلم اه
حسن بن يحيى عن خط السياغي

(١) الفعل ليس بجنس للاحكام وانما هو المحكوم فيه وهو متعلق بالاحكام اهمن افادة السيد العلامة
عبد القادر بن احمد في حاشية يقال الحكم وصف للفعل فتحقق جنسيته له اذ هو متعلق بالفعل كما تقدم
(*) يعني لمتعلقاتها اه (٢) قوله لا من حيث ترك المسكروه ظن في نسخ المباح وهو الصواب اه
(٣) وقيد الحيثية أيضا لا يرد ان الفاسق لا يستحق الثواب بفعل الواجب والمندوب ولا يترك
المحذور والمسكروه لان عدم استحقة الثواب بذلك انما كان لانتباطه بتلاصة المعاصي لا من حيث
أنه فعل أو ترك اه شرح طبري دلي الكافر (٤) كون الكراهة في هذه الاوقات للتعريم ذكره
بعض أهل المذهب وقدير جرح وقال الامام المهدي عليه السلام ظاهر كلام أهل المذهب ان الكراهة
للتترية اه (٥) والفرق بين المسكروه وترك الاولى ما ذكره الازهر في شرح الجمع ان الخطاب
ان اقتضى الترك لشيء اقتضاء غير جازم بنهي مخصوص بالشيء فكراهة أو بغير نهى مخصوص
بالشيء بان يكون النهي في ضمن الامر بضده كما سيأتي ان الامر بالشيء نهى عن ضده
أو يستلزمه على الخلاف الآتي فخلاف الاولى (٦) ذكره في التذكرة ومثله في الازهار في
كتاب الجنازة اه (٧) وفي المنتخب المباح لغة المعلن ، أباح سره أي أعلنه ، والمأذون أباحه
كذا أي اذن له ، وشرعا ما يتعلق به الاباحة فهو ماورد فيه خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل
والترك من غير ترجيح اه (٨) قال الجلال ان دعوى الترادف ممنوعة لان الثلاثة لو كانت
مترادفة لكانت متساوية ونقائص المتساوية متساوية ولا تساوى بين النقائص هنا لان مفهوم
ماليس بمباح لا يساوى مفهوم ماليس بحلال لان الاول يشمل الواجب والمندوب لا الثاني اه
من شرحه نظام القصول «ويجاب عنه» بنسخ عدم التساوى بين النقائص وما قيل من أن
ماليس بحلال لا يصدق على الواجب ، يقال ان الحلال المنهني ان كان المراد به مايراد في المباح
صدق على الواجب والمندوب وهو المطلوب وان اريد به ما يصدق على الواجب والمندوب لم
يصح ولا يضر لانه نقيض غير المراد واستعمال الحلال على مايمع الواجب شايع اه افاده القاضى
العلامة الحسين بن محمد العنبي رحمه الله تعالى (٩) كما يقال الترين بتياب الزينة جائز أي مباح اه

(قوله) وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب ، يعني الواجب العقلي (قوله) والراجح عقلا ، وهو المندوب العقلي والمرجوح وهو المكروه العقلي ومتساوي الطرفين وهو المباح عقلا وسيأتي في باب الحظر والاباحة ان شاء الله تعالى وقد أغفل المؤلف عليه السلام القسم الرابع بما يطلق عليه الجائر وقد ذكره ابن الحاجب وشارحه وهو ما استوى الامر ان فيه وكأنه عليه السلام تركه لما ذكره السعد من أن ما استوى الامر ان فيه ﴿٣٨٤﴾ شرعاً هو المباح فلا ينبغي أن يعد هذا قسماً مستقلاً ولكن قد دفع ما ذكره بأن

المباح فيطلق على ما لا يمتنع شرعاً (١) يقال هذا جائز اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه (٢) والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين ، وقد عد بعضهم للجائز ثمانية معان يطلق عليها بالاشتراك (والاباحة حكم شرعي غير مكلف به على الاصح) وهو قول الجمهور فيهما والخلاف في الاولى (٣) لبعض المعتزلة ، قالوا انها حكم عقلي لان معنى المباح انه لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل السمع فتكون الاباحة تقريراً للنفي الاصلي لا تغييراً فلا تكون من الشرع ، والحق ان الاباحة لا تكون ذاتياً تقريراً للنفي الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وماورد به الشرع منها مقرر للنفي الاصلي ففيه ما سبقت الاشارة اليه من الخلاف (٤) ، واما الثانية فالخلاف فيها لا يبي اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفاً وهو وجوب اعتقادها (٥) لان التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح فضلاً عن المشقة والكلفة ﴿مسئلة﴾ (و) المباح (ليس مأموراً به) وهذا قول عامة العلماء وروى عن ابي القسم (٦) البلخي انه يقول بأنه مأمور به حقيقة وانه لا مباح في الشرع بل كل ما يفرض مباحاً فهو واجب مأمور به قال الامام يحيى هذه الرواية حكاه عنه الرازي وغيره وهي حكاية مغمورة لا تعرف مذهباً له ولا لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه البصريون ثم قال وانما المحكي

هذا القسم أهم من المباح اذ المراد به ما استوى الامر ان فيه شرعاً كالمباح أو عقلاً كفعل الصبي (قوله) وعد بعضهم الخ ، كما ذكره في حواشي شرح المختصر وقد نقلناه في حاشية على الحاشية مع توضيح ما ذكره في شرح المختصر فان كلامه في هذا المقام خفي فتلأمه وهو بحث مفيد (قوله) ففيه ما سبقت الاشارة اليه من الخلاف ، يعني في المقدمة عند قوله موضوعه أدلة الفقه فمند أبي الحسين ان ما قرره الشرع مما يصح أن يغير من أحكام العقل شرعي (قوله) واما الثانية ، أي المسئلة الثانية وهي كون الاباحة غير تكليفي (قوله) لان التكليف ، علة لقوله وهو بعيد (قوله) بأنه مأمور به ، أي يسمى مأموراً به (قوله) حقيقة ، بناء على أن المباح واجب فيكون مأموراً به أمر إيجاب (قوله) اخوانه ، في شرح الشيخ العلامة أحزابه

(١) كما يقال الا كل بالشمال جائز أي لا مانع منه شرعاً وفي حاشية كفعل الصبي وجعله العضد مثلاً لما استوى فيه الامر ان عقلاً له (٢) كراهة تنزيه اه (٣) هي قوله الاباحة حكم شرعي اه (٤) بين الشيخ أبي الحسين البصري والشيخ الحسن الرصاص اه (٥) لكن هذا فعل آخر مغاير لفعل الاباحة وكلا متنافي نفس فعل الاباحة اه من بعض حواشي شرح العضد (٦) نقله عنه امام الحرمين وابن برهان والآمدني واختار ابن السبكي عنه ماسياً من الرواية وقال كلام ابن الحاجب يدل عليه والله أعلم اه (*) تارة يقال له البلخي نسبة الى بلخ بفتح الباء الموحدة وسكون اللام بعدها خاء معجمة أحد مدن خراسان اه من تاريخ ابن خلكان وتاوة يقال له الكمي نسبة الى قبيلة كعب اه قسطناس

(قوله) وهو المندوب العقلي ، اطلاق المندوب والمكروه والمباح انما هو في الشرعي وأما العقلي فيعبر عنه بالراجح والمرجوح

ومتساوي الطرفين فقط كما ذكره المؤلف فينظر في كلام القاضي اه ح من خط شيخه (قوله) وقد أغفل المؤلف عليه السلام الخ ، تأمل في العضد وحاشية السعد كيف مبنى اعتراضه يعني السعد فلعل المؤلف لم يذكر هذا القسم الا لما ذكره السعد من الاعتراض فتأمل في وجه انقاله اه ح عن خط شيخه (قوله) في شرح الشيخ العلامة أحزابه ، الذي رأيناه في نسخة من شرح الفصول بخط الشيخ «اخوانه» وفي نسخة اخرى أيضاً لم تكن بخطه اخوانه ، فلعل القاضي رأى هذا في نسخة من نسخ النسخ لفظ الاخوان الى الاحزاب اه من خط سيدي احمد ح

(قوله) لكنه دون المندوب ، فعلى هذا ينبغي الخلاف على أن لفظ الأمر حقيقة في ماذا هل هو نهي الحرج عن الفعل أو الطلب إيجاباً أو ندباً أو في القدر المشترك بينهما فعلى الأول هو مأمور به أى مأذون فيه بخلاف الثانى (قوله) فهذا مع بطلانه ، وجه البطلان فيما هو المشهور أن الأمر حقيقة لا يستعمل بمعنى نهي الحرج أصلاً علم ذلك باستقراء لغة العرب كذا ذكره الشيخ العلامة (قوله) ترك حرام ، بيان ذلك أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام في وقت ﴿ ٣٨٥ ﴾ واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين

عنه قوله أن المباح مأمور به لكنه دون المندوب كما أن المندوب مأمور به لكنه دون الواجب فهذا مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الإمام محيى (١) « لنا » أن الأمر طلب والطلب يتنافى الإباحة (للزوم الترجيح للمطلوب على مقابله والإباحة تستلزم تساوي الطرفين وليس له أن يمنع التساوى لأنه خلاف الضرورة والاجماع (قيل) في الاحتجاج لما روى عن أبي القاسم البلخي كل مباح (فعلة ترك حرام) فإن السكوت ترك للقذف والسكوت ترك للقتل (وهو) أي الترك (واجب (٢) فالإباحة واجب «فإن قيل» ليس تركاً للحرام غاية أنه لا يحصل الإباحة «اجيب» بأن ما لا يتم الواجب الإباحة به يجب بوجوبه «فإن قيل» الفعل ينقسم إلى مباح وواجب بالاجماع (٣) ولا شيء من المباح بواجب «اجيب» بتأويل الاجماع (٤) بذات الفعل من غير نظر إلى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه (قلنا) في الجواب عليه لا نسلم أن كل مباح واجب لأن فعله ترك حرام (بل) هو (أخص) منه (٥) (لا مكان) فعل (غيره) أي غير المباح من واجب ومندوب ومكروه إن قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الأخذ والترك وإن قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل كاف في الانتهاء

(١) نقله البرماوى عن القاضى ثم قال وقال فانه وإن أطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجباً ولا الإباحة إيجاباً وتبعه على ذلك الغزالي في المستصفى وابن القفارى في أصوله اه
(٢) بيان الصغرى أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام في آن واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين فهو تارك له وبيان الكبرى من قاعدتين أحدهما مقدمة الواجب واجبة والثانية أن تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده اه (٣) قد تضمنت مقدمتين من الشكل الأول، وهما المباح قسم الواجب ولا شيء من قسم الواجب بواجب ينتج لاشيء من المباح بواجب (٤) في التحرير وشرحه تنميلاً لدليل الكعبي ما لفظه إنما أولناه لقطعية دليلنا المذكور جمعاً بينه وبين الدليل القطعي بقدر الامكان إذ الأصل في الأدلة الأعمال لا الإهمال اه (٥) يعنى فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لا مكان غيره ففعله أخص من ترك الحرام والأخص غير الأعم اه

(قوله) فعدم الفعل كاف الخ ، فلا توقف على فعل المباح حينئذ وقد سبق تحقيق الكلام في بحث ما لا يتم الواجب الإباحة به يكون واجباً خارجاً إليه إن شاء الله تعالى

(قوله) بيان ذلك ، هذا بيان للكبرى باعتبار اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فهو في الحقيقة بيان للصغرى اه
عن خط شيخه (قوله) والمراد بالترك إما الكف أو فعل الضد ، شكل عليه وعليه ما لفظه تأمل فيه اه (قوله) وقد سبق تحقيق الكلام فيه وهو المنقول عن البرماوى اه

(قوله) قيل غير ، يعني قد اجيب عن قولنا أن فعل المباح أخص من ترك الحرام الخ بأن فيه تسليم أن الواجب أحدها لا بعينه فما يفعل فهو واجب قطعاً غاية ذلك أنه واجب بخير لا معين والكعب لم يدع الأصل الوجوب (قوله) قلنا للتخير (انما يكون في أمور معينة بالاتفاق ، لم يذكر في حواشي شرح المختصر الاتفاق ولا بد من زيادته لينتمض الجواب (قوله) واجيب بأنه لا يكفي تعيين النوع الخ مقتضى كلام المؤلف عليه السلام أن تعيين النوع قد حصل ﴿٣٨٦﴾ بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً إلا أنه لا يكفي وليس ذلك هو المراد بل المراد

عن الحرام (قيل) بناء على امتناع الاتفاق من الأخذ والترك (١) هو واجب (بخير) والمدعى أصل الوجوب لا كونه واجباً معيناً (قلنا) للتخير (انما يكون في أمور معينة) (٢) بالاتفاق ، قيل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً (و) اجيب بأنه (لا يكفي تعيين النوع) بل لابد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاتفاق مثلاً ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على أن التخير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لأن كل واحد منهما (٣) ضد للحرمان رفع حقيقة كل واحد منهما (٤) كما لا يخفى ﴿مسئلة﴾ يختلف في جنسية المباح للواجب (٥) فذهب كثير من العلماء إلى أنه جنس للواجب (٦) (و) المختارانه (ليس بجنس للواجب) وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما (والا) فلو كان

أن المفترض ادعى أن التعيين النوعي حاصل بكونه واجباً الخ ، فاجيب بمنع حصوله بذلك وانما يحصل تعيين النوع بتعيين حقيقة الفعل من كونه صوماً أو اعتاقاً مثلاً لا بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً فان هذه اعراض عامة يدخل تحتها أنواع كثيرة من الأفعال وقد رجع المؤلف عليه السلام في آخر كلامه إلى جعلها أعراضاً عامة بقوله ولا يحصل ذلك أي تعيين حقيقة الفعل بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة ، والذي في الحواشي «فإن قيل» يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً «قلنا» لابد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاتفاق مثلاً ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة وقد تقدم ما عرفت في تحقيق هذا المقام فارجع إليه (قوله) يرفع ، خبر أن التخير قدم عليه تعليقه أعنى لأن كل واحد منها الخ ، وقد يجاب هنا بمثل ما تقدم من أن الحقيقة باقية بالنظر إلى ذات الفعل والوجوب بالنظر إلى ما يستلزم من كونه ترك حرام (قوله) حقيقة كل واحد منهما ، أي من المباح واحد الثلاثة التي هي الواجب أو المندوب أو المكروه

(١) وكلاهما فعل لأن الأخذ فعل مباشر والترك كف عند أبي علي وأبي القسم البلخي اه (٢) لأنه لا يتعقل وجوب في أمور غير معينة وقد قيل لامتناع في ذلك كما لو قال السيد لعبيده الدين لا يعلم أنهم أحياء أو أموات أفعولاً ما يعني من حركة أو سكون أو كلام أو غير ذلك إن كنتم أحياء لعلم حياتكم فظهر أن التقيد بالتعيين لما كان الأغلب على التخير أنه لا يكون إلا بين أمور معينة هذا ما قيل وفيه تأمل اه لعل وجه التأمل أن المطلوب في مسألة العبيد شيء واحد معين وهو ما تعلم به الحياة والله أعلم اه ﴿مسئلة﴾ وبعبارة فصول البدائع اجيب عنه بأن التعيين يراد به الشخص خلاف الإجماع كما في خصال الكفارة ﴿مسئلة﴾ والنوعي حاصل لأنه اختياري اما واجب أو مندوب أو غيرهما واضطراى اما حركة أو سكون ورد بأن الاعتبار بتعيين الشارع حقائقها وتميز كل منها بما يخصه كالصوم والاتفاق مثلاً لا بالاعراض العامة ، واجيب بأنه حاصل لأن الشارع عين كل نوع من الفعل والفقهاء دونها والتعبير بالاعراض العامة للاغناء عن التفصيل المعلوم لا للجهل اه ﴿مسئلة﴾ فإن خصال كفارة العيّن ليست كذلك اه أهرى (٣) تحليل لكون الوجوب ثابتاً بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح اه (٤) أي من المباح ومقابله من الواجب ونحوه اه (٥) «اعلم» أن معنى كون الشيء جنساً للشيء هو كونه جزئاً للاعم متركباً منه ومن غيره كالحيوان جنس للإنسان لأنه جزئاً للاعم لتركب الإنسان منه ومن الناطق وان كما لزم الجزء من لازم الكل ولا عكس والمباح ليس بهذه المثابة لأنه لو كان جزءاً للواجب مع كون جواز الترك جزءاً من ماهيته لكان جواز الترك جزءاً من ماهية الواجب فالحق أن الواجب ليس بقسم منا وانا هو قسم له وكلاهما قسم من مطلق الحكم اه نظام فصول (٦) لأن المأذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك اه شيخ لطف الله

فصح تنقية الضمير فلو قال فمما سبق بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح بإعادة لفظ بين لكان أظهر (قوله) ليس بجنس للواجب ، بل هما نومان داخلان تحت جنس وهو الحكم «واعلم» أن المراد بالجنس والنوع هاهنا ما هو مصطلح أهل المنطق لا ما هو مصطلح أهل الأصول فاعرف ذلك كذا في العضد وفي جعل الحكم جنساً لها تسامح إذ جنسها الفعل ووجهه يعني التسامح كون الحكم جنساً لعرضهما وهو الوجوب

(قوله) مقوم للمباح الخ، الذي ذكره المؤلف عليه السلام في المقدمة وهو المذكور في المنطق أن الفصل إذا نسب إلى الماهية سمي مقوماً لأنه جزء داخل في قوام الماهية وحصل لها وما هنا قد جعل المؤلف عليه السلام التخيير مقوماً للمباح وليس كذلك فإن التخيير في الفعل والترك تمام لماهية المباح كما سبق في التقسيم المذكور في أول فصل الحكم لأفضلا للمباح اللهم إلا أن يقدر للإباحة جنس فيكون التخيير فصلاً فينظر (قوله) لاختصاصه بالقيود الزائد، وهو المنع من الترك (قوله) والمباح بالمعنى الأول، وهو ماخير في فعله وتركه من غير ترجيح فيكون المباح بهذا المعنى جنساً للمباح بالمعنى الأول (قوله) ويتفرع من هذا الخ، ينظر في صحة تفرع مسألة هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب على الخلاف في كون المباح جنساً للواجب فإنه لا ارتباط لتلك المسئلة بكون المباح جنساً للواجب أو غير جنس إذ المراد بالجواز في تلك المسئلة هو بالمعنى (٣٨٧) الأعم لا بمعنى الإباحة مع أنه لو كان الجواز فيها بمعنى الإباحة بناء

المباح جنساً للواجب (استلزم الواجب التخيير (١) لأن التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح وهو داخل في قوام الواجب لأنه جنسه فرضاً فيكون التخيير داخل في قوام الواجب وهو يرفع حقيقة الوجوب (قيل) في حجة المخالف اشترك المباح والواجب في أنه (مأذون فيهما) أي في فعلهما (واختص الواجب) بالمنع من الترك والمأذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بالقيود الزائد ولا معنى للجنس إلا ذلك (قلنا) لأن ذلك تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه أيضاً كالواجب (و) اختص (المباح) بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو أنه مأذون في تركه من غير ترجيح لأحد الطرفين، وقد تأول بعضهم هذا القول بأنه أريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز بأحد معانيه التي تقدمت (٢) وحينئذ يعود الخلاف لفظياً لأن من فسر المباح بماخير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما أذن فيه جعله جنساً للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الأول أيضاً لاشتراك الكل في الإذن واختصاص كل منها بقيود يميز «يتفرع من هذا الخلاف» خلاف فيما إذا نسخ الوجوب (٣)

(١) لأنه من حقيقة الجنس، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه اه عضد (٢) وهو ما لا يتنوع من جهة الشرع والله أعلم اه (٣) وصورة المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فلما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً اه من شرح الأسنوي على المنهاج

والإباحة اه ح عن خط شيخه زيادة مفيدة (قوله) تمام لماهية المباح، كلام المؤلف مستقيم لأن التخيير فصل للمباح وجنسه الفعل وهو يعني التخيير تمام ماهية المباح فتأمل في كلام القاضي اه ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة للإيضاح (قوله) ينظر في صحة تفرع الخ، قال سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله دائماً لكلام المحشي مائة وله وقد استشكل القاضي العلامة سيلان في حاشيته تفريع الخلاف على ذلك وقال إن المانع لبقاء الجواز استدلالاً على أن الجواز جنس ويرتفع بارتفاع فصله وإن هذا الاستدلال يفتقد إن ارتفاع الفصل مانع عن بقاء الجنس فلا يصح التفريع المذكور. هذا حاصل كلامه وهو عجيب فقد عرفت أن القائل ببقاء الجواز بعد النسخ لا يسلم ارتفاع الجنس الذي وقع الاشتراك فيه بارتفاع فصل الواجب ولا أن الفصل علة للجنس بل غاية الأمر أن يكون علة ناقصة كما هو مقرر في محله ولا يلزم من ارتفاعها ارتفاع الجنس ولو كان ملاحظة كلام الخصم على انفراده مما يرتفع به الخلاف كما يقتضيه كلام المحشي رحمه الله لما تحقق خلاف في مسألة البتة اه ح

للفصول فإنه مشعر بأن القائلين

بالبقاء والممانين قائلون بجنسية الجواز للواجب لأنه ذكر أن الغزالي وهو ممن يقول بمنع بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب علل المنع بأن الجنس يرتفع بارتفاع الفصل لأنه علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس، والرازي وهو ممن يقول بالبقاء لا يسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة قال وتقريره مذكور في الكتب الكلامية . فالأولى أن يجعل تلك مسألة مستقلة لا تفرع لما على هذا الخلاف بل يجعل الخلاف فيها ثابت سواء اختلف في كون المباح جنساً للواجب أولاً وسواء فسر المباح بماخير في فعله وتركه من غير ترجيح ﴿٣٨٨﴾ أو فسر بما اذن فيه لما عرفت من ارتفاع الجنس بارتفاع الفصل (قوله) فروى

هل يبقى الجواز (١) أم لا فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن أحمد بن عثمان رحمه الله البقاء عن الهادي والناصر والمرتضى وإبي العباس وإبي طالب وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليها السلام والمؤيد بالله وإبي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى، والحاصل أن من جعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه فيكون الجواز حكماً شرعياً ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه (٢) بل يرجع الأمر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كأن لم يكن فيكون الخلاف معنويًا ومن الناس من يقول بأن الخلاف لفظي وليس بصحيح كما ينهه «احتج» القائلون بالبقاء بأن الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لا يستلزم رفع الأول «والجواب» أن الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا تسلم أن رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة بل رفعه رفع له بكلا جزئيه (٣) ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخير في الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيراً في تركه أم لا «احتج» المسامعون بأنه لو بقي الجواز من دون منع من الترك قلما أن يبقى مجرداً (٤) أو مع فصل يخلف المرفوع والأول باطل لأنه جنس والجنس لا يوجد من دون فصل (١) كما بقي صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه اه قيل هذا وهم وإنما يبقى ما كان من أصل قبل الوجوب ولذلك لا يبقى جواز مثل ذبح اسمعيل ولا ثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوبين ونحو ذلك ماسياً في المانع من أن الأبوة قد رفعت وجوب القصاص ولم يبق جوازه وإنما بقي جواز صوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لآلانه جنس للواجب اه نظام الفصول (٢) إذ يتوجه التقي الى القيد وهو الوجوب ويبقى الجواز اه (٣) قال الشيخ لطف الله في شرح الفصول فإذا ارتفع الفصل ارتفع الجنس اه لكن يقال رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم اه (٤) يريد في الخارج لافي العقل اه

الفقيه نجم الدين البقاء كما في جواز صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه لكن انما يبقى ما كان من الأصل قبل الوجوب ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام ولا ثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوبين وإنما بقي جواز صوم يوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لا لأنه جنس للواجب (قوله) وليس بصحيح، لما عرفت في الحاصل لكن هذا هو المذكور سابقاً المشار اليه بقوله وحينئذ يعود الخلاف لتطبيق فكان الأولى أن يبين عدم صحته فيما سبق (قوله) ورفع للجزء الثاني، وهو المنع من الترك وفي شرح الشيخ والوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ الترك يرتفع بارتفاع جزئه وقوله وهو أي رفع الجزء الثاني لا يستلزم رفع الأول وهو جواز الفصل (قوله) ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخير في الفعل والترك لكن هذا مرادف للمباح مركب من جنس وفصل يخرج به

الواجب فلم يكن قبل النسخ جنساً للواجب حتى يدعى بقاؤه بعد النسخ (قوله) من دون فصل، أي في الخارج وأما في التعقل فيوجد كذا نقل لأن كل فصل علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس «واجب» بأن المخالف لا يسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة، وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكيمة كذا في شرح الشيخ العلامة رحمه الله

(قوله) ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام، إلا أنه يقال لا نسخ في ذبح اسمعيل على الصحيح اه لي من هامش نظام الفصول (قوله) أي في الخارج، يقال وجود الفصل أيضاً انما يوجد حصّة من الماهية ولا وجود لها خارجاً انما توجد خارجاً بوجود الشخصات فتأمل اه ح عن خط شيخه

والثاني باطل أيضاً لأن الفصل الخالف إما أن يكون الاذن في الترك على الإطلاق أو هو (١) مع الاستواء أو مع كونه راجحاً أو مع كونه مرجوحاً لاجازان يكون مطلقاً لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوباً (٢) ومكروهاً ومباحاً أو التحكم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالتدب وبعضها بالكراهة وبعضها بالإباحة وهو تخصيص من غير دليل (٣) إذ المفروض عدمه ولا جائز أن يكون واحداً من الثلاثة (٤) الآخر أيضاً للتحكم (٥) لعدم الدليل ﴿خاتمة﴾ للقمم التكافؤ في بيان الرخصة والعزيمة ، والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهر في الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر إذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما أفاده بقوله (الحكم الثابت (٦) على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة لعذر (٧) رخصة (٨)) وفي قولنا الثابت إشارة إلى أن الترخيص لا بد له من دليل والام لم يكن ثابتاً

(١) قوله أو هو يعني الاذن مع الاستواء كما في المباح أو مع كونه يعني الترك راجحاً كما في المكروه أو مرجوحاً كما في الذنوب اهـ (٢) توضيحه أن الباقي حينئذ جواز الفعل مع الاذن في الترك مطلقاً أي أعم من أن يكون الترك مساوياً للفعل أو أرجح أو مرجوحاً ولا يخفى أن هذا اعني جواز الفعل مع مطلق الاذن في الترك يعم التدب والمكروه والمباح فيكون الباقي على هذا مندوباً ومكروهاً ومباحاً وإن قيل بأنه أحدها كان تحكما الخ ما ذكره ابن الإمام رحمه الله (٣) قد يقال الخالف أحدهما على التخيير ولا محذور اهـ (٤) أي معينة وقوله للتحكم ولو قيل واحداً لا يعينه لم يلزم التحكم اهـ (٥) نختار الأول يعني بقائه مجزئاً ، قولكم والجنس لا يوجد من دون فصل ، قلنا إن أردتم لا يوجد خارجاً فسلم ولا يضر وإن أردتم تعقلاً فمنوع بل قول يوجد من دون فصل عند العقل وهو كاف اهـ (٦) أعم من الفعل كأكل الميتة والترك كما في صوم المسافر وصلاة الرباعية ولهذا عدل عما ذكره غيره وهو ما جاز فعله لغير عذر مع قيام السبب المحرم وإن جاز أن يؤخذ الفعل شاملاً للترك أيضاً على أنه كف اهـ من حاشية السعد (٧) في شرح المنهاج للاستوى وقوله لعذر احتراز عن التكليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن براءة الذمة أصل ودليل لكنها ليست لعذر فإن المراد من العذر المشقة والحاجة فلا يسمى ذلك رخصة ، فإن قلت إذا كان للرخصة دليل وللعزيمة دليل آخر فدليل الرخصة إن كان راجحاً على دليل العزيمة فالعمل بالراجح لا يكون رخصة بل عزيمة وإن كان مساوياً فإن قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين والرجوع إلى الأصل فلا رخصة أيضاً وإن كان دليل الرخصة مرجوحاً فالعمل بالمرجوح وترك الراجح كيف يجوز فهذا مشكل « قات » نختار أنه مرجوح في نفسه لكن العذر صيره راجحاً والرخصة بمعنى التيسير ولا بعد في العمل بالمرجوح لأجل التيسير والتسهيل فهذا معنى الرخصة اهـ (٨) قيل والعزيمة بخلاف الرخصة فهي مائترة لا لعذر وليس بسديد لأن العذر عبارة عن علة الحكم ولا بد للعزيمة من علة كالرخصة فالحق أن الرخصة ليست إلا إباحة للمنع من فعل أو ترك وإن الوجوب والحرمة عزيمة مطلقاً وما عدا ذلك كالتدب والمكروه ليس بعزيمة ولا رخصة إذ لم يتجدد على الرخصة حقيقة شرعية غير حقيقتها اللغوية المأخوذة من رخص السعر أي انحطاطه اهـ جلال على المختصر

(قوله) ولا جائز ، عطف على لاجاز أن يكون مطلقاً الخ

(قوله) لأن النسخ لا يسمى عذراً ، العذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة (قوله) لم يتناوله حقيقة ، مقتضى هذا القيد أنه قد تناوله ظاهراً فيكون قوله فهو كالحكم المبتدأ يترتب على ما استفيد من هذا القيد بقوله بعده وإن قلنا أنه يتناوله بحسب الظاهر لا يتخلو عن قلق (قوله) فخروجه عن الرخصة ظاهر ، لقوله دليل الوجوب أو الحرمة (قوله) وتدل عليه عبارة مختصر (٣٩٠) المنتهى ، لقوله ما شرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر (قوله) والفصول

بل الثابت غيره (١) وهو ما دل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة الحكم المبتدأ ومنه وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لأنه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لأنه الواجب في حقه (٢) ابتداء بخلاف التيمم (٣) للخرج ونحوه فإنه من الرخصة وبقوله لعذر (٤) ما نسخ وجوبه أو تحريمه لأن النسخ لا يسمى عذراً (٥) وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب أو التحريم لأن التخصيص مبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ « وإن قلنا » أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذراً ، وأما ما ورد على خلاف دليل النذب أو الكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما أيسر فعله مع كونه حراماً (٦) ، وقول آخر الرخصة ما لم يسلم موجبها

لقوله مع قيام المحرم أو الموجب الخ (قوله) ما أيسر فعله مع كونه حراماً ، هذا غير موافق لما ذكره في معنى قولهم لولا العذر كما في الحواشي وشرح الفصول للشيخ رحمه الله حيث قالوا ومعنى قوله لولا العذر ان المحرم كان محرماً والموجب كان موجباً أي كان كل منهما مبتدأً لدلوله في حقه أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم والوجوب لا للقيام اللهم إلا أن يقال هنا المراد بقوله مع كونه حراماً يعني قبل الاباحة فينظر (قوله) ما لم يسلم موجبها ، أي الرخصة وموجبها هو دليل الوجوب

(قوله) لا يتخلو عن قلق ، حاصل ما أراده المؤلف عليه السلام في اخراج التخصيص أنه مبين أن العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ والرخصة هي حكم ثان حاصل عن دليل فخرج التخصيص اذ هو حكم أول . وإن قلنا أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذراً والعذر مأخوذ في حد الرخصة فعبارة المؤلف في غاية الحسن ولا قلق فيها ولعل القاضى رحمه الله حكم عليها بالقلق نظراً

(١) الحكم ما علق شرعاً أو عقلاً بفعل المكلف الخ فالدليل معلوم منه فلا دليل عليه لم يدخل في جنس الحد فلا حاجة الى اخراجه بالثابت اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) فلا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالوضوء لاستحالة التكليف بالتحال اه من إغاية الوصول على المختصر (٣) لعل الوجه في جعل التيمم للخرج من الرخصة دون التيمم لعدم الماء مع اتحادها في الكيفية اخذ التسهيل في مفهوم الرخصة الاصطلاحية لمناسبة المعنى اللغوي وهذا المعنى موجود في التيمم للخرج دون التيمم لعدم الماء اذ لا تخفيف فيما لا يمكن المكلف غيره لاسيما مع القول بوجود الطلب لهما والله أعلم اه من أنظار سيدى العلامة صفى الدين احمد بن اسحق رحمه الله (٤) المعنى وبقوله لعذر الباقي بعد ما نسخ من الوجوب أو التحريم لأن النسخ الخ ولو قال كذلك لكان أولى والله أعلم اه سيدنا احمد (٥) يرد عليه الحكم الثابت بالنسخ لأجل المشقة لعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه فانه حكم ثابت على خلاف دليل الوجوب لعذر المشقة فان اجيب بأنه لا يسمى عذراً الا على المجاز من باب اطلاق اسم المسبب على السبب قلنا وكذلك لا تسمى الرخصة عذراً الا بهذه العلاقة فلا يحصى عن دخول هذا القسم من النسخ في حد الرخصة وموافقة الحسية حيث قسموا الرخصة الى أربعة أقسام وجعلوا ما نسخ عنا من الأحكام تخفيفاً واحداً منها ولو قيل بان المنسوخ لا يسمى دليلاً إلا مجازاً لخرج ما نسخ وجوبه أو تحريمه من الحد من غير كلفة والله أعلم اه (٦) قال الاصفهاني وهو تناقض ظاهر اه

منه أنه قد حصل المراد من اخراج التخصيص عند قوله فهو كالحكم الخ وقوله وإن قلنا أنه الخ تكرير لما قد فهم من قوله لم يتناوله حقيقة وقد عرفت ان المؤلف رتب عليه قوله فهو كالحكم المبتدأ ورتب على قوله وإن قلنا أنه الخ قوله والتخصيص لا يسمى عذراً فكانه جواب آخر مبني على تسليم الاول والله أعلم فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) لا للقيام ، لم يظهر فرق بين جعل قوله لولا العذر قيداً لوصف التحريم والوجوب وبين جعله قيداً للقيام فتأمل اه ح عن خط شيخه وعلى قوله لم يظهر ، تشكيل بخط ح اه

(قوله) عن المانع، وهو العذر فيفهم منه أنها واردة على خلاف دليل الوجوب لا الندب والكراهة ويرد هنا أيضاً أنه غير موافق لمعنى قولهم لولا العذر (قوله) جواز الإقدام، وجه الدلالة في هذا أن قيام المانع عن جواز الإقدام يدل على أن الرخصة وردت على خلاف دليل التحريم فخرج ماورد على دليل الندب والكراهة (قوله) وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة بالخ، هذه الحدود لا توافق ماذكروه في معنى لولا العذر كما عرفت (قوله) وقيل أنه لا يسمى، أي ماورد على خلاف دليل الندب والكراهة (قوله) لحصول السهولة في الجميع، أي في الندب والكراهة وخلافها (قوله) والمعتبر الاصطلاح، يعني وإن لم يساعد المعنى اللغوي (قوله) والمشهور إلى قوله وبه صرح الغزالي، وهو مقتضى ما في ﴿٣٩١﴾ المنتهى كما نقله السعد (قوله) ما لم

عن المانع، وقول آخر الرخصة جواز الإقدام على الفعل مع قيام المانع، وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب، وقول آخر (١) ما رخص فيه مع كونه حراماً وقيل أنه يسمى رخصة ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول السهولة في الجميع والمعتبر الاصطلاح، والمشهور في العزيمة أنها ما لم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل أو ترك وبه صرح الغزالي والآمدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة (٢) وإن الرخصة تقابلها فالقابلية أما بمعنى أنها ما لم يلزم العباد ابتداء مطلقاً فيدخل فيها ما عدا الوجوب والتحريم ابتداء، وأما بمعنى أنها ما لم يلزم العباد ابتداء لعذر مع بقاء موجب لزوم لولا العذر والمعنى الأول لم يذكر لأحد فتعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب والكراهة خارج عنه (٣) «واعترض» بتحريم الصلوة والصوم على الحائض (٤) فإنه يصدق عليه تعريف الرخصة وليس منها فلا يكون مانعاً «وقد يجاب» بأن الحيض لا يسمى عذراً فإن العذر الذي شرعت لأجله الرخصة إما دفع تلف أو دفع مشقة أو دفع حاجة (٥) وترك الحائض للصلوة لا يدفع شيئاً من ذلك ولأن الرخصة عبارة عن الحكم المبني على أعذار العباد والحض مانع شرعي وليس بعذر والرخصة قد تكون واجبة كأي كل الميتة للمضطر والقصر وقد تكون مندوبة ومباحة (١) قال الأصمهاني في شرح المنهاج ما لفظه وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة وكان في معنى الأول اه أي ما يبيح فعله مع كونه حراماً اه (٢) عطف على قوله أنها ما لم اه منه (٣) إذ لا لزوم فيهما اه (٤) إذا زيد في الحد الوجوب كما تقدم منع من دخولها ويكون هذا فائدة زيادته لأنها قد نهيت عن فعل ذلك كما هو معروف اه (٥) كما في رخصة العرايا وقوله وترك الحائض للصلاة يعني والصوم اه

والا فالصوم أحب «وقد أجاب» بعضهم بأنه مباح عند بعض الفقهاء ويكتفي في التمثيل بإحتماله عنده «ثم أجاب» أيضاً بأن المندوب هو الإفطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وكذا عدم الإفطار الذي علم عدم ضرره فاما الذي لم يعلم ضرره ولا علم ضرره فمباح وقد دفع الشيخ في شرح الفصول هذا الجواب بأن الظاهر أن الإفطار مكروه فيما استوى عنده الإفطار وعنده ثم قال فالأولى التمثيل للمباح من الرخصة برخصة العرايا فإن فعلها وتركها سيان انتهى ولم يذكر المؤلف عليه السلام كون الرخصة مكروهة وقد ذكرها في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى ويكره إذا كان لا يتضرر

(قوله) والحكم الثابت عليهما ، الأولى عليه بافراد الضمير اذ هو عائد الى الدليل « واعلم » ان كلام المؤلف عليه السلام مشعر بان الحكم لا ينحصر في العزيمة والرخصة اذ لا يدخل المندوب والمباح والمكروه في العزيمة بل ولا جميع الواجب ولا المحرم على ما قال التفتازاني ان الحق ان الفعل لا يتصف ﴿ ٣٩٢ ﴾ بالعزيمة مالم يقع في مقابلة الرخصة واما ابن الحاحب وشارحه فكلما

كالنظر في السفر بحسب تفاوت المشقة (١) (و) الحكم الثابت (عليهما) أى على دليل الوجوب أو الحرمة اذ لا يجتمعان يسمى (عزيمة) في الاصطلاح واما في اللغة فهي الجد في الامر والقطع عليه (وفي جعلها) أى الرخصة والعزيمة (من) القسم (الثاني) وهي الاحكام الوضعية (تكلف) والجاعل لهما من القسم الثاني هو الامدى لانه جعل أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والممانعة والصحة والبطالان والسادس العزيمة والرخصة قليل في وجهه لان الشارع نصب المشقة وخلافها علامة لهما وفيه أنهما من الاسباب ولا كلام فيهما انما الكلام في موجههما ، وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصة والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقاً زائداً على الاحكام الخمسة كما في الصحة والفساد وهذا اقرب في توجيه كلامه «النوع» (الثاني) من الحكم المبحوث عنه (ثلاثة اقسام) (٢) وهي السبب والشرط والممانع وسميت احكاماً وضعية (٣) لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية

يقضي بالانحصار فيها واعتضه التفتازاني بما ذكره (قوله) اذ لا يجتمعان ، أى الوجوب والحرمة فلذا عطف الحرمة بأو (قوله) وأما في اللغة الخ ، يقال لفلان عزيمة على كذا أي جد (قوله) نصب المشقة وخلافها علامة لهما ، أى للرخصة والعزيمة فأوجب الصيام مثلاً مع عدم المشقة ورفعها معها (قوله) وفيه أنهما ، أى المشقة وخلافها (قوله) ولا كلام فيهما ، أى لانتزاع في كونهما من الاسباب (قوله) انما الكلام في موجههما ، بفتح الجيم أي موجب المشقة وخلافها وهو العزيمة والرخصة (قوله) تعلقاً ، أى تعلقاً بفعل المكلف زائداً على تعاق الاحكام وسيأتى بيان هذا في كلام المؤلف عليه السلام ان شاء الله تعالى فكونهما متعلقين حكم وضعي (قوله) ثلاثة أقسام الخ ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان أن الحصر استقرائي أو عقلي وكأنه للاحتيال عنده ففي الاصول وشرحه للشيخ رحمه الله انه استقرائي وفي الجواهر أنه عقلي وقد نقلناه في حاشية على الحاشية (قوله) وضعها علامات لاحكام تكليفية ، ظاهر هذا ان شرط

(١) وجمع الصلاتين عند التوقيت اه (٢) قال الشيخ لطف الله في شرحه للفصول مع عبارة الفصول وفائدته أى خطاب الوضع سهولة ما كافنا الله به من فعل أو ترك الى قوله الى ما لا نهاية له فخذ وفي شرح الشيخ مع الفصول أيضاً ويشترط في التكليف ما لا يشترط في الوضعي كالتكليف أى البلوغ والعقل وعلم المكلف بذلك الحكم لا ممانعة تكليف الغافل بخلاف الوضعي ومن ثم وجب الضمان على غير المكلف فوجب بالقتل وان صدر من الصبي والمجنون والنائم ووقع طلاق السكران ونحو ذلك كالتقصص عليه اه (٣) في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله ما نقلناه ، واعترض بعض المتأخرين القدماء في تسمية ما عرف بخطاب الوضع حكماً وقال انما هو علامة الحكم ولا يسمى حكماً «مثلاً» كون الزنا موجباً للحد علامة على وجوبه وهو أى اعتراضه فاسد لان نصب الشارع له علامة حكم شرعي «بيان ذلك» ان في موجبة الزنا للحد ثلاثة امور ، وجوب الحد ولا اشكال في أنه من الاحكام ونفس الزنا وليس حكماً بل انتزاع بل علامة عليه وجعل الشارع له علامة على وجوب الحد وهو المراد فكذا ان وجوب الحد حكم شرعي أى استفاد من الشارع فنصب الزنا له علامة حكم شرعي أيضاً فكل واقعة عرف حكمها بدلائلها أى بدلالة تلك الواقعة لا بدليل آخر فله تعالى فيها حكان الحكم المعروف بها أى الذي عرفته والحكم عليها بكونها معرفة له «مثلاً» الزنا واقعة لها حكم وهو وجوب الحد وعرف ذلك بدلالة الزنا عليه أى بجعل الزنا علامة ودليلاً عليه فله تعالى فيه حكان وجوب الحد عليه والحكم عليه بانه سبب للحد بخلاف ما عرف حكمها بدليل آخر كالصلوة مثلاً عرف حكمها بقوله تعالى أقيموا الصلوة فليس لله تعالى فيها الاحكام واحد وهو وجوبها انتهى بحروقه

الصحة ليس من البحث كالطهارة في صحة الصلوة وقد تقدم الكلام في أول بحث مقدمة الواجب . ومعنى كون الشرط علامة في عدم

(قوله) اذ هو عائد الى الدليل ، لعل تثنية الضمير باعتبار الدليلين اه مغربي ح (قوله) كالطهارة في صحة الصلوة ، فهذا ليست شرطاً يتوقف الوجوب عليها بل الوجوب مطلق بالنظر اليها وان قيد بشرط آخر كتكليف مثلاً فهو علامة للحكم احسن بن يحيى من خط العلامة السيافى

الحكم ظاهر فأن عدمه مستلزم لعدم الحكم وأما وجوده فلا يظهر فيه كونه علامة لعدم استلزامه وجود الحكم ولا عدمه (قوله) لأنه أن حكم على الشيء باستلزام حكم، أراد المؤلف عليه السلام بهذا الكلام الاتيان بأمر جامع للثلاثة كالضابط لها ثم تفصيل كل قسم منها بقوله فاما أن يحكم الخ لكن في دخول الشرط في قوله باستلزام حكم خفا إذ الشرط غير مستلزم للحكم أما المستلزم عدمه لعدم الحكم والمانع وجوده لا يستلزم حكماً بل يستلزم عدم الحكم . لا يقال أنه أراد بالشيء أعم من الوجود أو العدم فيدخل في الأول السبب والمانع وفي الثاني الشرط وأراد بالحكم في قوله باستلزام حكم أعم من وجود الحكم كما في السبب أو عدمه كما في الشرط والمانع وأراد بالعدم ما يشمل عدم الحكم الوضعي ليشمل مانع السبب . لأنه يقال هذا التأويل لا يناسب قوله باستلزام وجوده وجود الحكم ولا قوله باستلزام عدمه عدم الحكم إذ يكون المعنى حكم على وجود السبب مثلاً باستلزام وجوده الخ أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه . وقد يقال المراد حكم على الشيء نفسه وهو الثلاثة باستلزام حكم ويكون اسناد الاستلزام الذي هو لوجودها كما في السبب والمانع أو لعدمها كما في الشرط إلى الثلاثة أنفسها ﴿٣٩٣﴾ مجازاً بقرينة إسناد الاستلزام

وجوداً (١) وانتفاءً وأما كان هذا النوع ثلاثة أقسام (لأنه أن حكم على الشيء) باستلزام حكم (٢) فاما أن يحكم عليه) باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب (٣) أي فهو المسمى سبباً ومعنى الحكم عليه أن يجعل وصف ظاهر منضبط مناطاً (٤) لوجود حكم، كإرفاقه حكم فيه بكونه سبباً لوجوب الجلب بمعنى أنه إذا وجد الزنا وجد وجوب الجلب وقد تكون الأسباب وقتية كاللوك (٥) ومعنوية كالاسكار (٦) (أو) يحكم على الشيء باستلزام وجوده (عدم حكم أو) عدم (سبب) الحكم (فالمانع) أي فهو المسمى مانعاً فالمانع حينئذ قسمان أحدهما ما يستلزم (١) في الحواشي كالسبب والمانع وانتفاء كالشرط اهـ (٢) ظاهر هذا لا يشمل الشرط والمانع اهـ وفيه ما ذكره سيلان اهـ (٣) يرد عليه أن هذا حكم له وحكم الشيء موقوف على تصوره فلو توقف عليه تصوره لزم الدور ومثل هذا في شرح البرماوى عند تعريف السبب اهـ (٤) مفعول ثان ليجعل اهـ (٥) فانه إذا وجد زوال الشمس من كبد السماء وجد وجوب الصلاة وليس علة في وجوبها إذ لا مناسبة اهـ شرح فصول للشيخ لطف الله (*) في الجواهر ما لفظه، وهو أي القسم الأول الذي هو السبب ينقسم بحكم الاستقراء إلى وقتي وهو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم عليه باعتناء على شرعية الحكم السبب عنه كزوال الشمس فانه يعرف وقت وجوب الظاهر ولا يكون مستلزماً لحكمة باعتناء وإلى معنى وهو ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعتناء كالاسكار المعروف لحمة التبيذ لا للخمر لتعرفه بالنص فانه أمر معنوي جعل علة للتحريم اهـ (٦) فانه أمر معنوي معرف للتحريم التبيذ اهـ سبكي والمراد بالمعنوية كونه مستلزماً لحكمة باعتناء للشارع على شرع الحكم اهـ رفو (*) للحمة فإذا وجد وجدت وإذا انتفى انتفى انتفى ومع ذلك هو العلة للتحريم له مناسبة الظاهرة اهـ شرح الشيخ لطف الله

(قوله) فلا يظهر فيه كونه علامة، يحقق فالشرط علامة لوجود الحكم كالحول مثلاً والمانع علامة كالدين مثلاً اهـ حسن بن يحيى من خطه أيضاً (قوله) لكن في دخول الشرط في قوله الخ، ليس كما ذكره المحشي رضي الله عنه فإن المؤلف لم يرد باستلزام وجوده وجود حكم إلا السبب لا غير ولم يرد أن ذلك جامع للثلاث فتأمل اهـ سيدي عبد القادر بن أحمد هذا بالنظر إلى عبارة الاصل والمحشي نظر إلى مجموع عبارة الاصل والشرح (قوله) كما في السبب الخ، كما صرح به المؤلف في قوله لأحكام تكليفية وجوداً وانتفاءً اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السبكي (قوله) أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه، غاية ما لم من هذا وضع الظاهر موضع الضمير ﴿٣﴾ وهو جائز مع أنه ههنا في التقدير لافي اللفظ اهـ اسمعيل بن محمد بن اسحق ح ﴿٤﴾ أن أعيد الضمير إلى المضاف إليه لا إلى المضاف كما هو الظاهر فلا يستقيم المعنى اهـ حسن بن يحيى ح

(قوله) فان كون الأب الخ، هكذا في شرح المختصر والكلام الخ بيان للحكمة كما لا يخفى وقد يتوهم أن قوله فان كون الأب سبباً بيان للسببية وقوله يقتضي الخ بيان للحكمة وليس كذلك وقد يتوهم أيضاً أن قوله فان كون الأب سبباً الخ بيان لحكمة السبب وان قوله يقتضي أن لا يكون الابن الخ بيان لنقيض الحكم ولا يخفى ضعفه (قوله) كالدين في الزكاة فالحكم وجوب الزكاة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببه مواساة ﴿٣٩٤﴾ الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل يواسى به وهذه حكمة تخل بالمواساة

فيكون الدين مانعاً لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب (قوله) عند من جعله مانعاً، وهم زيد بن علي وأبو عبد الله الداعي وأبو حنيفة (قوله) وهو وصف ظاهر منضبط الخ قد تقدم في حاشية على الحاشية في بحث مالا يتم الواجب إلا به أن تعريف الشرط بهذا غير مانع لدخول السبب والعلة التامة وهاهنا كلام في حاشية على الحاشية مفيد فاعرفه ان شاء الله تعالى (قوله) فبالحقيقة عدمه، أي عدم الشرط (قوله) وذلك لحكمة، الإشارة الى كون عدمه مانعاً المدلول عليه فيكون عدم الشرط كالمانع الوجودي الذي يستلزم وجوده حكمة تقتضي تقيض الحكم كما تقدم وهاهنا عدم الشرط اشتمل على حكمة هي الاضرار بذى المال تنافي حكمة الحكم وهي مواساة الفقراء وقد يتوهم أن الإشارة الى استلزام عدمه عدم الحكم وذلك باطل اذ الاستلزام لا يتوقف على حكمة انما المتوقف عليها اتصاف عدم الشرط بالمانعية

وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي تقيض الحكم كالأبوة في القصاص فان كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سبباً لعدمه (١)، والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر (٢) منضبط يستلزم وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة عند من جعله مانعاً لوجوبها (٣) فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسى به (٤) (او يحكم على الشيء) باستلزام عدمه عدم حكم (أو عدم سبب فالشرط) أي فهو المسمى شرطاً، وهو أيضاً قسماً أحدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع (٥) وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم (٦)

(١) فلا يحسن أن يكون هو سبباً لاعدامه مع بقاء حكمة السبب وهو حياة الانسان اهسبكي قد يعترض هذا بأن السبب في عدمه القتل الذي هو فعله لا الابن فلا ينتهض ذلك حكمة اه من حاشية اللقائي على شرح الجمع (٢) أي لا يخفى كشفقة الأب، منضبط لا للتفاوت المضطرب كاحسان الأب بالترية فانها ليست بمنضبطة اه (٣) فحكمة الدين وهي رعاة الذمة وستراعرض حجة بحكمة النصاب وهي سد خلة الفقير فكان رعاة تلك الحكمة أولى من رعاة هذه الحكمة لان فيها البداية بالنفس وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم ابدأ بنفسك الخبراه فصول وشرحه للمسد صلاح (٤) ويكون راجعاً على سبب الحكم ولعل من هذا على مذهبنا تحريم النكاح على العاجز عن الوطء من تعصى لتركه وعن القيام بالحقوق ونحو ذلك فسبب النكاح هو التحصن والتسنن ونحو ذلك وكون ذلك النكاح سبباً في فعل قبيح أو اخلال بواجب مانع راجع على الاول فيصير مفسدة والله أعلم اه (٥) وذلك لانه قد سبق ان المانع انما يكون مانعاً لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم الوصف مانعاً يكون لما فيه من حكمة تنافي حكمة الحكم أو السبب اه سعد (٦) عبارة العبد تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهي اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة اه قال السعد ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي الوازم يستلزم تنافي الملزومات اه ولفظ ميرزا جان في هذا المقام فالحكم هاهنا صحة البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي عدم الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها اه

(قوله) فان كون الأب سبباً بيان للسببية، الظاهر أن يقول للمانعية اذ لسببية هنا اه ح عن خط شيخه وهذا وجه التشكيل

الموجود في بعض النسخ اه (قوله) بيان احكمة السبب، صوابه المانع اه ح (قوله) وهذه حكمة تخل بالمواساة، كونها في الدين براءة الذمة كما في الفصول أولى فانه اذا كان المال يفضل عن قضاء الدين لم يخل بالمواساة والله أعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) لدخول السبب والعلة التامة، يتأمل مامر ان شاء الله فلم يظهر دخولها في الشرط فتأمل فيه اه ح عن خط شيخه (قوله) اشتمل على حكمة هي الاضرار بذى المال، ينظر في هذا اذ عدم الشرط وهو عدم الحول حكته عدم الاضرار بذى المال

(قوله) كالحول، هو الشرط والحكم وجوب الزكاة وحكمة المواساة الفقراء ذكره في الحواشي وقد تقدم نقله (قوله) فان وجوبها من دونه، أي دون الشرط «قائدة» اعلم ان ظاهر عبارتهم أن المانع وعدم الشرط باقتضائهما حكمة وليس كذلك بل لابد من ملاحظة الحكم معهما في اقتضاءهما الحكمة، ونظير ذلك الاسكان فان رعاية المصلحة لا ترتب على مجردة بل المصلحة تحصل من ترتيب الحكم عليه وهو التحريم فلما ذكرنا أن المؤلف عليه السلام مع عدم الحول وجوب الزكاة فقال فان وجوبها من دونه أي دون الحول ليظهر ذلك الترتيب وبين المؤلف عليه السلام معنى الوجوب بدون الحول بأحد شيئين إما دوام الوجوب أو بفعله وينظر هل الاضرار بذى المال مناف لحكمة الحكم وهي المواساة أم لا فقد عرفت أنه لابد من المنافة بين حكمة المانع وعدم الشرط وبين حكمة الحكم أو السبب وأما الاضرار بالفقراء فنفاة لمواساتهم ظاهرة وقد قلنا في حاشية على الحاشية كلاماً عن شرح المختصر غير مذكوره المؤلف فاعرفه بموتة الله (قوله) كذلك، أي القسم الأول في هذا الاستلزام لكن لما كانت هذا يستلزم عدم السبب والاول يستلزم عدم الحكم والحكمة في ذلك تنافي حكمة الحكم وفي هذا تنافي حكمة السبب. قال وحاصله أي حاصل التشبيه أنهما سيان في المنافة للحكم وان كان هذا بواسطة منافاة للسبب وذلك بغير واسطة ويحتمل أن يكون التشبيه في كون كل منهما كالمانع وان كان الأول مانع الحكم وهذا كمانع السبب المتقدم ويحتمل ان التشبيه بمانع السبب المتقدم وتدل على ذلك الاشارة بما للبعيد (قوله) ان في عدمه حكمة وهي كثرة الائتلاف تنافي حكمة السبب وهي الزجر (قوله) كالاحصان؛ فانه شرط في كون الزنا سبباً يلزم من عدمه عدم كون الزنا سبباً للرجم وقد عرفت ان عدمه مانع فيستلزم حكمة تنافي حكمة السبب فلا بد من بيان حكمتين حكمة في السبب وهو الزنا وقد بينا المؤلف عليه السلام بأنها الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب وحكمة في عدم الشرط تنافي حكمة السبب ولم يظهر من كلامه عليه السلام بيان الحكمة في عدم الشرط المنافية لحكمة السبب ولا بد من ذلك وأما قوله ولو اعتبرت أي سببية الزنا من ﴿٣٩٥﴾ دون احصان الخ فانما هو بيان لتوقف

سببية الزنا على شرطه وهو الاحصان فهو بيان لأمر آخر غير مانع فيه وقد مثل ذلك في شرح المختصر وحواشيه بالطهارة

كالحول في وجوب الزكاة فان وجوبها من دونه يؤدي الى الاضرار بذى المال ان وجبت دائماً وبالفقراء ان وجبت مرة فقط، والثاني ما استلزم عدمه (١) عدم سبب الحكم كذلك (٢) وحاصله «ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالاحصان (١) أي وصف ظاهر الخ، وقوله وحاصله أي حاصل كون الثاني كذلك

في الصلوة قالوا فالحكم وجوب الصلوة وسببه تعظيم الباري وحكمة السبب رعاية حق الأدب والشرط الطهارة وعدمها مشتمل على حكمة وهو سوء الأدب وهذه الحكمة تنافي تعظيم الباري وحكمته «قلت» وكأن المؤلف لم يستحسن هذا المثال لأن الطهارة شرط في الصحة وهي أمر عقلي لا في الوجوب اذ لا ينتهي وجوب الصلوة بانتفاءها فلذا تجب على المحدث بل على الكافر فان المختار أنه مخاطب بالشرعيات فينظر في مثاله والله أعلم وهي تقتضي عدم الاخراج وهو تقيض الحكم والمنافة على هذا ظاهرة فلا وجه لتنظير القاضي في القولة الثانية اهر عن خط شيخه (قوله) وهي كثرة الائتلاف، ينظر في جعله لكثرة الائتلاف حكمة لعدم الشرط اذ هي ما يلزم من جعل الزنا سبباً من غير شرطية الاحصان له من المفسدة فالظاهر أن يقول وهي عدم كثرة الائتلاف مع كونه غير تقيض لحكمة السبب وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب وأيضاً الحكمة شأنها أن تكون مقصودة ومصادة للشارع كما في مثل الابوة المانعة من قتل الاب بالابن فان حكمتها وهي كون الاب سبباً لوجود الابن تقتضي ان لا يكون الابن سبباً لعدم مقصودة للشارع وأيضاً لو كان عدم الكثرة حكمة لعدم الاحصان لتوجه النفي المستفاد من عدم الى القيد الزائد وهو كثرة الائتلاف وبقي الائتلاف ولا ائتلاف مع عدم الاحصان قال شيخنا حماد الله مامعناه أنه لو قيل في هذا مثال الرجم ان الزنا المشروط بالاحصان سبب لوجوب الرجم وحكمته ان الزاني المحصن مع الاحصان داعي الشهوة معنه ضعيف بالنسبة الى غير المحصن فاذا وقع منه الزنا زجر بالغ زجر وهو القتل على وجه بليغ في العقوبة وهو الرجم فاذا عدم شرط السبب وهو الاحصان كان مانعاً لسببية الزنا للرجم واقتضى حكمة وهي ان الزنا مع عدم الاحصان داعي الشهوة معه قوي فيزجر زجراً غير بليغ وهو الضرب ولا خفا في أن هذه الحكمة تقيضة لتلك الحكمة فتأمل فكلام القاضي لا يخلو عن إشكال اهر عن خط شيخه (قوله) وقد عرفت أن عدمه مانعاً الخ، يقال اذا كن عدم الشرط مانعاً عن الوجوب فهو حكم حكته تنافي الوجوب بعدم الحول مانع عن الوجوب حكته الاضرار بذى المال لتنافي مواساة الفقراء اذ تحققها من حيث

(قوله) في سببية الزجر ، كذا (٣٩٦) وجد والاولى في سببته أي الزنا بزيادة هاء الضمير كما وجد ذلك في نسخة

صحيحة فلا اعتراض (قوله) ولو اعتبر ، أي سببية الزنا وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب (قوله) من دون احصان ، أي من دون شرطه وهو الاحصان لأدى الى كثرة اتلاف النفوس يعني بالرجم (قوله) ترتب الآثار جميعاً ، هذا التقيد يفهم منه عدم ترادف البطلان والفساد في العبادات والمعاملات اذ البطلان عدم ترتب شيء منها والفساد ترتب البعض دون البعض « واعلم » أن المؤلف عليه السلام اعتمد في تعريف الصحة والبطلان ما في شرح المختصر فلم يرد عليه ما ورد على ما ذكره ابن الحاجب « وبيان » ذلك ان ابن الحاجب اطلق أولاً الصحة والبطلان عن التقييد بالعبادات والمعاملات حيث قال وأما الصحة والبطلان فأمر عقلي ثم فسر ما أطلقه بما هو مختص بالعبادات حيث قال لأنها اما كون الفعل مسقطاً للقضاء وأما موافقة أمر الشارع والبطلان نقيضها فورد عليه أنه عرف مطلق الصحة بالأخص أعني بما يختص بالعبادات فتأوله في شرحه بتقييد الصحة بالعبادات حيث قال اما في العبادات الخ الخ ثم قال وأما في المعاملات الخ لا اضرار بندي المال هذا ما أفاده كلام المؤلف اه حسن بن يحيى اه من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) وهي الزجر عن ارتكاب الخ ، ليس الزجر هو السببية اه حسن بن يحيى

في سببية الزنا للرجم فان الحكمة في سببية الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب (١) ولوا اعتبر من دون احصان لأدى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي الشهوة من غير المحصن **مسئلة** الصحة والبطلان يوصف بهما العبادات تارة عقود والمعاملات اخرى وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمان عقليين أم من الشرع فيكونان حكمان شرعيين وضعيين (قيل الحكم بالصحة (٢) والبطلان) ووصف الشيء بهما أمر (عقلي (٣)) وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول ومن وافقهما (وقيل) بل هو (شرعي وضعي (٤)) وهو اختيار الأمدى ومن قال بقوله وسند ذكر وجه كل قول بعد بيان معناه (و) الصحة (هي ترتب الآثار (٥)) جميعاً (١) وحكمة اعتبار الاحصان لتقليل اتلاف النفوس وحكمة عدم اعتبار الاحصان ترك مفسدة ذكرها الشارع بقوله كثرة اتلاف النفوس والحكمة الاولى قد فهمت من الشرطية أي لكنها لم تعتبر من دون احصان فلم يؤد الى كثرة اتلاف النفوس ولسلان هنا اعتراض غير وارد اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) في الفصول وشرحه للشيخ وانما يوصف بها أي بالصحة ما كان له وجهان أي ما يحصل وقوعه على وجهين أحدهما معتد به شرطاً لكونه مستجماً للشرائط المعتبرة فيوصف بالصحة والاخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الصحة فاما الذي لا يقع الا على وجه واحد فلا يوصف بالصحة وعدمها كالقتل مثلاً فانه لا يوصف بالصحة وعدمها اذ لا يقع الا على وجه واحد وهو كونه ازهافاً للروح اه (٣) اذ بعد ورود أمر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقاً للأمر أو مخالفاً أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل وعدمه لاحتياج الى توقيف أمر الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء سواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكماً به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد وكذا اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأحكامه فالفعل يحكم بكونه موافقاً اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصلحاً أو غير مصل وذلك عقلي مجرد لا شرعي وضعي اه شرح الشيخ على الفصول (٤) بمعنى أن الشارع نصب استكمال شرائط المأمور به علامة للصحة وعدم ذلك علامة للبطلان اه فصول (٥) اعلم ان المصنف رحمه الله أراد حد الصحة والبطلان في المعاملات وجعلها نفس ترتب الأثر وعدمه وكان يجب عليه ان يفهم الأثر بما يشمل العبادات والمعاملات وقد اقتصر في المتن على تفسير أثر العبادات وبالجملة فكلام المصنف رحمه الله في هذا المقام قاصر الى آخر البحث اه سيدنا حسين المغربي (*) رجح في العبد ان الصحة ترتب الأثر المطلوب منها في العبادات والمعاملات وان الخلاف راجع الى ثمرتها لا الى الصحة نفسها وأشار الى ان ثمرتها موافقة أمر الشارع واسقاط القضاء لاحصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج الى جوابه بان المراد جواز ترتب الأثر لا وجوبه ولما رجح المؤلف ذلك جعل الخلاف راجعاً الى الأثر وجعل ثمره الأثر في العبادات الموافقة والمقروط ولما كانا في عبارة الاصوليين يذكران تفسيراً للصحة في العبادات لا ثمره فها نحن من المؤلف الاقتصار على تفسير ثمره العبادات بما تضمنه من المقصود ولا يرد ما ذكر من الاعتراض بأنه لا وجه للاقتصار على تفسير ثمره العبادات دون المعاملات وأيضاً لا غبار عليه في تفسير الصحة بترتب الأثر فان ذلك هو تفسير الصحة في المعاملات في كتب الاصوليين وتفسير العبد للصحة في العبادات والمعاملات وانما الاعتراض على ما ذكره في الشرع من

« قورده عليه » ان هذا التأويل خلاف الظاهر من العبارة مع لزوم كونه الصحة والبطلان مشتركاً لفظياً بين العبادات والمعاملات والراجح هو الاشتراك المعنوي دون اللفظي لقلة الوضع وعدم الاحتياج الى القرينة وأيضاً يرد عليه أن موافقة الأمر وسقوط القضاء ثمة الصحة لانفسها فهو تعريف بالمباين فلاجل ما ذكرنا استحسن المؤلف عليه السلام وشارح المختصر تفسير الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات بترتب الأثر المطلوب منها عليها وجملاً الخلاف في تعيين الأثر لا في تفسير الصحة فالتساكُمون يجعلون الأثر في العبادات موافقة الأمر والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء « وأما في » (٣٩٧) المعاملات » فالمراد بالأثر ما يترتب

(وهو) أى البطلان (تقيضها) (١) فهو عدم ترتب شيء من الآثار (والأثر) للشيء ما يقصد منه كحل الانتفاع في المعاملات وهو في العبادات (موافقة الأمر عند التسكُمين) وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم في الوقت بعدمها لحصول الامتنال مع ظنّها (وسقوط القضاء عند الفقهاء) فلا يوصف للفعل بالصحة إلا إذا كان مسقطاً للقضاء (فالصلوة بظن الطهارة صحيحة على الاول (٢) لا الثاني) لا يقال السقوط يفهم أن هناك أمراً ثابتاً أسقطه الفعل والقضاء لم يجب فكيف يسقط ، لانا نقول المعنى (٣) دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية « واذ قد عرفت » ان الصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه أثره في العبادات والمعاملات فوجه القول بأنهما من الأحكام العقلية اما في العبادات فللعلم الضروري بان العبادة اذا اشتملت على أركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين (٤) سواء حكم الشارع بها أم لا (٥) ، وأما في المعاملات فلان العقد مثلاً

أن الصحة كون الشيء الخ هذا ما ظهر لي بعد تصفح العضد وحاشية السعد وشرح الشيخ لطف الله اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (١) أى تقيض الصحة بكل من الحدين المذكورين في العبادات والمعاملات فهو في العبادات عبارة عن كون الفعل غير مسقط للقضاء أو عدم موافقة أمر الشارع وفي المعاملات عن عدم ترتب ثمراتها عليها المقصودة منها اه شيخ لطف الله (٢) قال ان دقيق العيد هذا البناء فيه نظر لأن من قال موافقة الأمر ان أراد الأمر الأصلي فلم يسقط أو الأمر بالعمل بالظن بعد تبين فساد الظن فيلزم أن لا يكون صحيحة كما من حيث عدم موافقة الأمر الأصلي ولا الأمر بالعمل بالظن ومآله ظاهر اه من شرح البرماوى (٣) في بعض النسخ المعنى بصيغة اسم المفعول اه (٤) أى المقصود من قولهم الصحة سقوط القضاء دفع وجوب قضائه وهو لا يقتضى سبق تحققه ، لارفعه المقتضى لسبق تحققه وهذا يشعر بان القضاء انما يكون ملأه وجوب كما أشار اليه في تعريف القضاء بقوله استدراكاً لما سبق له وجوب وأما من لا يرى اختصاص القضاء بما له وجوب فايراد السؤال على مذهبه أن يقال القضاء حينئذ لم يثبت فكيف يسقط والجواب ان المراد بسقوط القضاء دفع ثبوته لارفعه ويمكن أن يقال الوجوب في السؤال والجواب بمعناه الغوى وهو الثبوت فيتناول المذهبين اه حاشية أبرهى (٤) أى كون الفعل موافقاً للأمر أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل اه (٥) وفيه نظر فان كون الفعل موافقاً لأمر الشارع يتوقف على ثبوت الأمر اه حاشية على المختصر

العقلية لا على ما ذكره بعض أهل الحواشي من اختصاص كونها من الأحكام العقلية بالعبادات قال اذ كونها من أحكام الوضع في المعاملات ليس مما ينازع فيه وجعل هذا الاختصاص وجهاً لتفسير ابن الحاجب الصحة بما يخص العبادات بناء منه على ان ابن الحاجب اقتصر على ما فيه النزاع وهو الصحة في العبادات وضعف صاحب الجواهر ما ذكره هذا البعض بما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله اما في العبادات الخ . وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ما ذكره هذا البعض والى تضييع كلامه بقوله وقيل ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية الخ (قوله) بكل من التفسيرين ، لعله أراد تفسيرى الأثر وأما الصحة فلم يتقدم لها الا تفسير واحد كما عرفت (قوله) بعد اطلاق ان الصحة والبطلان ترتب الأثر والبطلان تقيضها فتأمل اه من خط شيخه

(قوله) أنهما حكم الخ، أي أن الصحة والبطالان حكم أي حكم من الشارع بتعلق شيء بشيء الخ قال في التلويح يعني أن الشارع حكم بتعلق شيء بشيء الخ (قوله) وهو، أي التعلق الذي لا بد منه في كل حكم تعلقه أي الحكم بالحكم عليه وبه وإنما كان هذا التعلق لا بد منه لأن الحكم

﴿٣٩٨﴾

إذا كان مشتملاً على الأسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب آثاره عليه سواء حكم الشارع بها أم لا فالاستفاد من الشرع ليس إلا كون العقد مثلاً مستجمعاً لشرائطه أو غير مستجمع ووجه القول الآخر أنهما حكم بتعلق شيء بشيء تعلقاً زائداً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالحكم عليه وبه وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذلك «وقيل» أن الصحة والبطالان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع لأنه لا شبهة في كونها من جملة الأحكام الوضعية فيها إذا لا يستراب في أن كون عقودها مستتبعة لآثارها المطلوبة منها متوقف (١) على توقيف من الشارع (٢) بخلاف الصحة والبطالان في العبادات فإنهما ليسا من جملة الأحكام الوضعية بل هما من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع (٣) قيل والفساد يرادف البطلان (٤) في العبادات اتفاقاً (٥) في غير الحج (٦) وفي المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي عن الهادي عليه السلام (٦)، والصحيح عند الشافعية أن الترادف مخصوص بالصلوة والبيع. وأما الحج والعارة والكتابة وغيرها فيفرقون بين الفاسد والباطل منها (وقيل لا) يرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور أئمتنا

حاشية التلويح عن عدم ذكره بوجه غير نافع فتركناه (قوله) وذلك لأن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل الخ يعني فهذا التعلق الخاص بفعل دون فعل ليس هو التعلق الذي لا بد منه إذا لا يتوقف تعقل الحكم على هذا التخصيص إنما يتوقف على التعلق بالحكم عليه ومحكوم به مطلقاً كما عرفت فلذا كان هذا التعلق الخاص حكماً وضعياً (قوله) لا شبهة في كونها من جملة الأحكام الوضعية، هذا ممنوع لما ذكره المؤلف سابقاً وذلك لاشتراك العبادات والمعاملات في أنهما إذا استجمعا الأركان والشرائط حكم العقل بترتب الآثار عليهما من غير فرق وقد فرق بينهما بأن الشارع جعل صحة عقد البيع علامة محل الانتفاع ولا يستقيم هذا في العبادات إذ لم يجعل صحة الصلوة مثلاً علامة امتثال الأمر بل ذلك يدركه العقل بخلاف الحل لكن هذا الفرق غير مفيد إذ المراد عدم الفرق بينهما فيما هو المقصود من الصحة أعني ترتب الآثار وقد عرفت أن لافرق بينهما في ذلك (قوله) قيل والفساد يرادف البطلان في العبادات اتفاقاً، هذا لا يناسب ماسياً فإن الحنفية لا يقولون بأن الفساد في العبادات يرادف البطلان بل لأنهم لا يفرقون بينهما كما سيأتي توضيحه (قوله) في غير الحج، فمن فسد بالوطء قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الاتمام ويقضي بخلاف الباطل (قوله) وغيرها، السلم

(١) قوله متوقف خبر أن وخبر كون مستتبعة اهـ (٢) وذلك لأن كون التلفظ بصيغة بع ترتب عليه إباحة الانتفاع إنما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع أهميرزاجان (*) بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات ولم يتعرض لتفسيرها في المعاملات إذ غرضه أن يذكر كونها من أحكام الوضع، والانتكار يعني على ابن الحاجب أنها يتوجه إذا كان في العبادات لافي المعاملات، فظهر أنه لا خلل في كلام المصنف والشارح رحمه الله في هذا المقام بذكر القيود وتركها بل كل ذلك بالنظر إلى اعتبار أمر يقتضيه المقام اللهم إلا أن يكون من سوء فهم الناظر فيه وقلة التدبر عصنا الله تعالى منها ووقانا اهـ أبهرى (٣) فلا فرق عندهم بين الفاسد والباطل فلا واسطة بين الصحيح والباطل اهـ شرح فصول للشيخ لطف الله (٤) لعله قصد الاتفاق بين جماعة خصوصاً والافالحنفية يفرقون في الجميع والله أعلم اهـ من خط القاضي العلامة حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٥) يريد رحمه الله أنه يجب الاستمرار في الفاسد منه لكنه يقال هو في الحكم كالباطل إذ لا يجزى فاعله ويجب عليه قضاءه والاستمرار في فاسده بالدليل والله أعلم اهـ وألف حاشية، الفساد في الحج الوطء قبل التحلل والمبطل الارتداد ونقض السيد لأحرام عبده اهـ (٦) رواه في شرح الابانة اهـ جلال أما في غير النكاح كالبيع فالرواية عنه غير ظاهرة اهـ

لا يقولون بأن الفساد في العبادات يرادف البطلان بل لأنهم لا يفرقون بينهما كما سيأتي توضيحه (قوله) في غير الحج، فمن فسد بالوطء قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الاتمام ويقضي بخلاف الباطل (قوله) وغيرها، السلم

(قوله) في المعاملات ، قيد بذلك لما عرفت من الاتفاق على الترادف في العبادات وفيه ما تقدم ولو قال وهو في المعاملات خلل لكان أحسن (قوله) وما ذكره أصحابنا منها ، أي من الآثار (قوله) أثر ، خبر لقوله ما ذكره أصحابنا (قوله) لتسليط متعلق بأثر أي هو مترتب على التسليط وعلى الوطء مع الجهل لأنه مترتب على العقد وهذا تأويل من المؤلف عليه السلام يندفع به هذا الاشكال فإن الشيخ العلامة أوردته ولم يجب عنه (قوله) والفساد عند الحنفية في المعاملات الخ ، « اعلم » أنه قد يظن أن في كلام المؤلف عليه السلام في شرح هذا المقام تنافياً من حيث أنه قيد أولاً هذا الحد بالمعاملات فأشعر بعدم صدقه على الفساد في العبادات ثم قال بعد ذلك ولو كان شيء منها أي من العبادات مشروعاً بأصله لا وصفه فجعل هذا الحد صادقاً على العبادات ومن حيث أنه صرح أولاً بفساد صوم يوم النحر ثم قال في آخر كلامه عليه السلام بل هو صحيح عندهم مع أن السعد أطلق القول بقساده « والجواب » أن هذا الظن يضمحل بتوضيح ما قصده المؤلف عليه السلام « فنقول » أما وجه التقييد بالمعاملات فليس لأخراج الفساد في العبادات عن صدق هذا الحد عليه فإن الفساد في العبادات يصدق عليه أنه شرع الاصل ﴿ ٣٩٩ ﴾ لا الوصف كما صرح بذلك حيث

قال ولو كان شيء منها الخ بل وجه التقييد هو التنبيه على أن الكلام هنا فيما هو واسطة وهو المعاملات وأما العبادات فإنها وإن كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فإنه ليس بواسطة بل صحيح عند الحنفية لكن لا بهذا المعنى أغنى شرع الاصل لا الوصف بل بمعنى آخر وهو اسقاطه للقضاء كما ستعرف ذلك في صوم يوم النحر عندهم « وتحقيق المقام » أن ابن الحاجب أطلق تفسير الحنفية للفساد حيث قال « العنفية » الفساد المشروع بأصله الممنوع بوصفه وقيد شارحه بالمعاملات حيث قال « العنفية » الباطل في المعاملات هو الا مشروع بأصله ووصفه كبيع الملاحيق والفساد

عليهم السلام ولكنهم اختلفوا (١) في معناه (فهو عند جمهور أئمتنا خلل في المعاملات يوجب عدم ترتب بعض الآثار) عليها مثلاً البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك إلا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لا الثمن (٢) وتلك ليست إلا نثار المقصودة من البيع فإن المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ (٣) ووجوب الثمن (٤) بخلاف الباطل فإنه لا يترتب عليه شيء من الآثار وما ذكره أصحابنا منها في باطل البيع والشكاح أو لتسليط المالك وللوطء مع الجهل لا للعقد (٥) (و) الفساد (عند الحنفية) في المعاملات

(١) قال في المعيار وشرحه ﴿ مسألة ﴾ قال أهل المذهب والحنفية والفساد من العقود هو المشروع بأصله الممنوع بوصفه وذلك ما اختلف فيه شرط ظني لا قطعي كالبيع الفاسد لشرط قارنه يختلف في صحة العقد معه فإن أصله مشروع بدليل « وأحل الله البيع » إلا أن تكون تجارة عن تراض « وهو ممنوع من جهة الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل شرط ليس في القرآن فهو باطل » وكذلك عبارة المتأخر وغيره وعبارة الفصول وجمهور أئمتنا والحنفية « وهو خلل فيها يوجب في حال عدم ترتب ثمرتها عليها المقصودة منها فظاهر هذه العبارة أنه لا خلاف في المعنى بين جمهور أئمتنا والحنفية فينظر فيما ذكره مولانا الحسين بن القاسم عليه السلام (٢) ولا يحل به الوطء ولا مقدماته ولا يقع فيه على المختار (٣) إلا بالتراضي أو شيخ لطف الله (٤) عبارة الشيخ لطف الله وإن ليس للبائع إلا الثمن لا القيمة (٥) ولا بد من ملاحظة العقد فله دخل فيما يترتب من الأحكام لا مجرد الجهل أو

المشروع بأصله دون وصفه كالأمر بالمؤلف عليه السلام قيد أولاً بالمعاملات كما في شرح المختصر وصرح ثانياً بصحة اتصاف العبادات بذلك كما هو مقتضى إطلاق ابن الحاجب إشارة إلى أنه لا خلل في التقييد ولا في الإطلاق فعبارة عليه السلام كذلك لا خلل فيها « أما الإطلاق » فلصحة اتصاف الفساد في العبادات بشروطه الأصل لا الوصف وأما التقييد فلأن الخلاف في كون الفساد واسطة إنما هو في المعاملات لا في العبادات لأن المشروع بأصله لا وصفه فيها ليس بواسطة بل هو صحيح عند الحنفية لثبوت سقوط القضاء وبهذا يعرف حكم المؤلف عليه السلام هنا بفساد صوم يوم النحر أولاً وبصحته عندهم ثانياً . أما الفساد فعنايه اتصافه بكونه مشروعاً بأصله لا وصفه وأما الصحة فعناها ترتب سقوط القضاء عليه وما ذكرنا هو خلاصة ما في الجواهر وذلك أن شارح المختصر لما قيد كلام ابن الحاجب بالمعاملات اعترضه السعد بأنه لا يخلو عن خلل حيث أطلق ابن الحاجب تفسير الحنفية للفساد وخصه الشارح بالمعاملات فدفع صاحب الجواهر هذا الاعتراض بأن الصحة عند الحنفية إن كانت في العبادات تقصر بكون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعاً قال والشافعية يوافقونهم في هذا الاصطلاح قال وربما فسرنا الصحة بالمشروع بأصله ووصفه وهذا التعريف جامع لصحة

الأحكام في العبادات والمعاملات ولا خلاف في أن الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على هذا الأصل أعنى شرع الأصل لا الوصف أما الخلاف في كونه واسطة بينهما على الاصطلاح المتوافق عليه أعنى كون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعاً قال فنفى الشافعية ليس واسطة بينهما بل الفساد يرادف البطلان وعند الحنفية واسطة بينهما في المعاملات خاصة كالبيع الفاسد لكونه مشتملاً على زيادة في أحد الطرفين في الربويات أو مشروطاً بما لا يقتضيه العقد فإنه ليس باطلاً لانعقاده إلى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام وآخره قوله ومسقط لقضائه . ثم قال في الجواهر فقيد الشارح الفاسد بالمعاملات تنبهاً على أنها محل الخلاف في كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان بالنظر إلى الاصطلاح المتفق عليه أعنى ترتب الآثار ولما توقف كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على تفسير الصحة في المعاملات ذكر الشارح تفسيرها فظهر بما ذكرنا أنه لا خلل في كلام المصنف والمحقق في هذا المقام بذكر القيد كما فعل المحقق وتركه كما فعل ابن الحاجب بل كل من التقييد والاطلاق بالنظر إلى اعتبار ما يقتضيه المقام انتهى « والحاصل » أن الصحة إن فسرت بشرع الأصل والوصف فلا خلاف في أن الفساد واسطة وأما اختلاف فيما اتصف بشرع الأصل لا الوصف هل يكون في المعاملات بالنظر إلى التفسير ﴿ ٤٠٠ ﴾ الأول للصحة أعنى ترتب الآثار واسطة أو لا فقالت الشافعية لا يكون واسطة

(شرع الأصل) أي كون الأصل مشروعاً (لا الوصف) كما في البيع المشتمل على زيادة في أحد الطرفين في الربويات (١) والمشروط بما لا يقتضيه العقد (٢) فإنه ليس باطلاً لانعقاده ولا صحيحاً لكونه غير مفيد إباحة الانتفاع ولو اسقطت الزيادة والشرط لصح (٣) فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات ولو كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فلا يكون واسطة كمنذر صوم يوم العيد فإنه فاسد عندهم (٤)

(١) كببيع درهم بدرهمين فإن العوضين قابلان للبيع ولكن جاء الخلل من قبل الزيادة والباطل ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كببيع الميتة بالدم فإنها غير قابلين للبيع أه سبكي قال ثم الفاسد عند الحنفية إذا أمره بالقبض أو أقال ملكاً حيناً والباطل لا يفيد شيئاً أه عنه (٢) المراد الشروط التي تخالف موجب العقد لأنها هي التي تفسد العقد نحو أن يبيع منه على أن لا ينتفع بالمبيع أه غيث (٣) ولم يحتج إلى تجديد عقد وإن ثبت لهم ذلك لم تناقضهم في التسمية أه عضد ولفظ حاشية عقود الربا عندنا باطلة ولو اسقطت الزيادة فالمثال على مذهبنا جهالة المبيع أو الثمن أه (٤) يحقق مع قوله بعد بل هو صحيح اللهم إلا أن يقال المعنى أنه في مرتبة فاسد المعاملات لكونه مشروعاً بأصله لا بوصفه مع أنه ليس بواسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح بدليل إسقاطه للقضاء عندهم والله أعلم أه من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي (*) أي يتصف بمشروعية الأصل لا الوصف والا فهو عندهم صحيح كما سيأتي قالوا واسطة عندهم بين الصحيح والباطل في المعاملات فقط أه (*) وعندنا فاسد بمعنى باطل للترادف أه

بل يكون باطلاً لا يترتب عليه شيء وقالت الحنفية ما اتصف بذلك إن كان في المعاملات فهو واسطة بالنظر إلى التفسير الأول وهو المراد بقول المؤلف عليه السلام نقلاً عن الجواهر كما في البيع المشتمل على زيادة الخ وإن كان في العبادات فليس بواسطة اتفاقاً لكن عند الحنفية لكونه صحيحاً بالتفسير الأول للصحة أعنى ترتب الآثار وعند الشافعية لكونه باطلاً كما عند جمهور أئمتنا عليهم السلام فظهر معنى قول المؤلف عليه السلام ولو كان شيء منها الخ يعني ولو وجد في شيء منها الانتصاف بمشروعية الأصل لا الوصف . وظهر أن المراد بقوله عليه السلام فإنه فاسد

أنه متصف بمشروعية الأصل لا الوصف وأشار إلى ذلك نقلاً عن الجواهر بقوله لكونه مشروعاً بأصله الخ فلا ينافي قول المؤلف عليه السلام بعد ذلك بل هو صحيح الخ وأما إطلاق السعد لنفسه الأيام المنهية فإراد انتصافها بمشروعية الأصل لا الوصف ولم يذكر كونها صحيحة بمعنى ترتب الآثار عليها لعدم تعرض شارح المختصر لتفسير الصحة به حتى يحكم بأنها صحيحة باعتباره عند الحنفية فتأمل فالمقام من مزالق هذا الكتاب والله أعلم (قوله) كمنذر صوم يوم السيد ، في الجواهر لأن صوم يوم العيد لونه فاسد وهو أظهر إذ المنتصف بالفساد هو الصوم لا المنذر

(قوله) أعنى شرع الأصل لا الوصف ، الظاهر أن يقول والوصف فتأمل أه تخ عن خط شيخه (قوله) بذكر القيد كما فعل المحقق الخ قلت أو بالجمع بين التقييد والاطلاق كما فعل المؤلف عليه السلام أه منه ح

(قوله) فهو أخص منها مطلقاً ، أي من كل وجه ويحتمل أن المراد أن الأجزاء أخص من الصحة المقيدة بكونها في العبادات وهذا هو الذي يستقيم به المعنى فإن الأجزاء ليس أخص منها بل هو مساو لها لكن ظاهر العبارة عود الضمير إلى الصحة المقيدة فلوقال فهو أخص من مطلق الصحة لكان أظهر (قوله) فلا يوصف ، بيان لكونه أخص (قوله) والاعتراض ، مبتدأ خبره قوله مردود و (قوله) على التفسير ، أي تفسير الأجزاء و (قوله) بسقوط ، متعلق ﴿ ٤٠١ ﴾ بالتفسير و (قوله) بتعليل ، متعلق بالاعتراض و (قوله) إذ يقال ،

علة للتعليل والمعنى والاعتراض بان سقوط القضاء يعلل بالأجزاء إذ يقال سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فلا يكون سقوط القضاء ليس نفس حقيقة الأجزاء بل هو تعريف بالمباين وهذا قول المؤلف عليه السلام فلا يستقيم تفسير الأجزاء بما هو متساير له (قوله) مردود ، حاصله ان ما ذكره المعارض إنما هو في الحد الحقيقي لا التعريف الرسمي فيجوز بالخارج اللازم إذ المقصود بمجرد التمييز و (قوله) بل واجب إذ لا يتحقق كونه رسمياً إلا بذلك إذ رسم الشيء هو الأثر الخارج عنه لكن الظاهر ان المعارض أراد أن التعريف هنا بما هو غير محمول على المرفع لأنه مباين وأحمل شرط في التعريف (قوله) الأفعال المكف بها ، قال الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول هذا ظاهر على قول من يجعل المطالب بالنهي فعلاً وهو الكف وأما على القول الثاني فتحق العبارة أن يقال الأفعال أو التروك وكأنه اكتفى للعلم به هذا إذا أريد المحكوم فيه المكف به كما يدل عليه كلام أهل

لكونه مشروعاً باصلاً وهو الصوم لأنه امتسك عن المفطرات الثلاثة نهائياً مع النية وهو حسن لذاته ومشروع ، وغير مشروع لوصفه وهو كونه اعراضاً عن ضيافة الله ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم وسقط لقضائه (١) (والأجزاء (٢)) في اللغة النيابة والاعتناء وفي الاصطلاح (كالصحة في العبادات) فهو أخص منها مطلقاً فلا يوصف به إلا العبادات من أداء أو إعادة أو قضاء فهو ترتب الآثار المفصلة بموافقة الأمر أو سقوط القضاء ، والاعتراض (٣) على التفسير بسقوط القضاء بتعليل السقوط بالأجزاء إذ يقال سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الأجزاء بما هو مغاير له مردود بان التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب ﴿ فصل ﴾ (والمحكوم فيه الأفعال (٤)) المكف بها وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الأحكام وفيه أربع مسائل

(١) وإن الأول أن يفطر في ذلك اليوم ويصوم يوماً آخر بدله اه أبرى (*) حاصل ما أفاده المؤلف في نقل مذهب الحنفية أن الفساد في المعاملات واسطة بين الصحة والبطالان وفي العبادات ليس واسطة بل القاسد عندهم يوصف بالصحة وسقط للقضاء ، قيل والمؤلف أخذ هذا النقل عنهم من جواهر التحقيق والله أعلم اه عن خط سيدي العلامة أحمد بن محمد وهو عن خط السيد العلامة صلاح الأختف رحمه الله (٢) مبتدأ وكالصحة خبره وفي العبادات متعلق بالأجزاء والتقدير والأجزاء في العبادات كالصحة التي تعم العبادات والمعاملات ووجه الشبهة أن كلا من الصحة والأجزاء يرسم بترتيب الآثار اه سيدي عبد القادر بن أحمد رحمه الله (*) في القاموس في باب الهزمة وفصل الجيم وأجزاء عنك مجزأ فلان ومجزأته ويضمان اغنيت عنك منناه وفيه أيضاً في باب الواو والياء وفصل الجيم وأجزى عنه مجزى مجزى فلان ومجزأته بضمهما وفتحهما أغنى عنه لغة في الهزمة اه (٣) الاعتراض إنما يرد لو فسرت الصحة والأجزاء بسقوط القضاء كما فسر الصحة ابن الحاجب وأما على ما اختاره من أنها ترتب الأثر وسقوط انقضاء انما هو تفسير للآثر فلا وجود له رأساً ولا حاجة إلى الجواب بما ذكر اه من خط انقاضي حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٤) انما أطلقوا على الأفعال المحكوم فيه دون المحكوم به لأن المحكوم به متعلق به الحكم والخطاب فهو الوجوب المحكوم به والحرمة مثلاً وأما الأفعال فهي المحكوم فيها بمعنى أن الخطاب يتعلق بما فيها كالوجوب والحرمة اه ميرزا جان (*) قوله والمحكوم فيه الأفعال يعني المحكوم فيه حكماً تكليفياً وأما الوضعي فقد يكون في

الأصول وعلى هذا لا يكون المحرم كالربا محكوماً فيه إذ ليس مكفماً به بل مكفماً بتركه إلا أن يقال المراد بالمكف به ما كلف بفعله أو تركه (قوله) وأحمل شرط في التعريف ، قيل أصل الاعتراض غلط لجملة سقوط القضاء نفس الصحة والأجزاء وليس كذلك انما هو تفسير آثارها فهو مندفع من أصله اه حسين بن محمد المغربي ينظر في هذا اه حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياف (قوله) وعلى هذا لا يكون المحرم الخ ، ينظر في هذا فان آخر القولة معنى أو ذا يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) وإن أدخله جمهور الأشاعرة فيه، أي فيما لا يطاق، في الفصول تصريح بالاجماع على أن الإيمان من الكافر ممكن لذاته قال الشيخ رحمه الله تعالى في شرحه وإن علم الله عدم وقوعه فلا تأثير لامتناعه لعارض باختيار المكلف عند الجميع وفي شرح المختصر وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره وكأن المؤلف ﴿٤٠٢﴾ عليه السلام نسبته إلى جمهورهم الزاماً مما ذكره المؤلف من قولهم باقلا بعله تعالى

﴿مسألة﴾ في التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه، وتحرير محل النزاع أنه لا يخلو إما أن يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل أولاً، فالأول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وإن علم الله أنه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي بالإيمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لا يطاق وإن أدخله جمهور الأشاعرة فيه (١)، قالوا لو آمن الكافر وطاع العاصي لا تقلب علم الله جهلاً، وأدخل فيه الأشعري أيضاً جميع التكليف لا تنفائ القدرة حال التكليف كما يجبي أن شاء الله تعالى، والثاني وهو المعنى بما لا يطاق (٢) وفيه النزاع إيمان أن يكون مستحيلاً بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين (٣) والنقيضين وإعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين أو لا يكون كذلك وإنما استحالة لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاتها كخلق الأجسام أو عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم أو لظرو مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي، إذا عرفت ذلك فالخلاف على

جهلاً لو آمن الكافر وأطاع العاصي فإن الظاهر من كلام أصحابنا عنهم في الكتب الكلامية أن القول بالانقلاب لجمهورهم فيحصل التوفيق بين هذا وبين ما في شرح المختصر وينظر في التوفيق بينه وبين ما في الفصول من دعوى الاجماع (قوله) لا تنفائ القدرة حال التكليف كما يجبي أن شاء الله تعالى لأن الأشعري يقول لا قدرة له إلا حال الفعل وهو حال الفعل غير مكاف لأن معنى التكليف استدعاء الفعل وهو لا يتصور الا قبل الفعل فهو حال التكليف غير مستطيع وهذا الكلام من المؤلف بناء على غير ما رواه عنه فيما يأتي من أن التكليف إنما هو حال الفعل لا قبله وقد نبه المؤلف فيما يأتي على أن ما ذكره هنا مخالف لما يأتي (قوله) لذاتها، أي لذات القدرة بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الأجسام فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلاً و (قوله) أو عادة، أي امتنع تعلق قدرة المكلف بالذات القدرة بأن يكون من جنس ما يتعلق به القدرة لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران فإن هذا الصنف من الحمل والطيران لا يتعلق

غير فعل كالحكم على الدولك بالسببية والحكم على الآبوة بالممانعة وقوله المكلف بها باعتبار الأغلب والا فقد يكون الحكم في فعل غير مكلف به كالأبوة وكذا الذنوب والمكروه على القول بأنها غير مكلف بهما قوله الأفعال الخ أو التروك وكأنه تركه، أعلى أن التروك أفعال لكن "حصر المحكوم فيه على الأفعال تبع فيه غيره لأن الحكم كما عرفت تكليفي ووضعي والوضعي قد لا يكون في فعل كسببية الزوال وممانعة الآبوة وشرطية الحول فالأولى أن يقال المحكوم فيه متعلق بالحكم فعلاً أو تركاً أو وضعاً أه نظام فصول (١) قال سعد الدين في شرح العقائد وأما ما امتنع بناء على أن الله علم خلافه وأراد خلافه كما عان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه أه (٢) قال سعد الدين في شرح العقائد ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» والأمر في قوله تعالى «أنتبؤني بأسماء هؤلاء» «للتجيز دون التكليف وقوله «ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به» ليس المراد بالتحميل التكليف بل إيصال مالا يطاق إليهم وإنما النزاع في الجواز فمنه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزة الأشعري لأنه لا يقبح من الله شيء أه (*) قال السيد حسن الجلال في شرح الفصول وأعلم أن الخلاف في هذه المسئلة ينبني على الخلاف فيما إذا يصير به الأمر أمراً بالمعترلة ومن تبعهم على أن الأمر إنما يصير أمراً بإرادة المأمور به والأشاعرة ومن تبعهم على أنه يصير أمراً بإرادة كونه أمراً فقط وقد تقدم الخلاف في ذلك ثم تكلم بهذا بكلام اعترض عليه بعض المحققين رحمه الله فكان الاقتصار هنا على ما سلم من الحفاء والأشكال فراجع اه (٣) كاسودادوا البياض والنقيضين كالروحية وعدمها وكما سيأتي في احتجاجهم بتكليف أبي لهب أه

به القدرة الحادثة لكن تتعلق بحسن الحمل والطيران

(قوله) وينظر في التوفيق بينه الخ: يقال كلام المؤلف لا ينافي ما في الفصول فقد صرح المؤلف بالاتفاق على جواز وقوعه، وذكره إدخال جمهور الأشاعرة له فيما لا يطاق إنما هو باعتبار امتناعه لغيره وهو لا ينافي إمكانه لذاته فتأمل اه سيدي حسن الكبجي ح

اقوال ثلاثة ، الاول المنع مطلقا وهو قول عامة العدلية والغزالي (١) وابن الحاجب من الاشاعرة والشافعي من الفقهاء (٢) ، الثاني الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعرة ، الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز (٣) في غيره وهو اختيار الآمدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب ، احدها نفيه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا ، ثانيها إثباته مطلقا وهو اختيار الرازي ، ثالثها النفي فيما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف تعلق اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه ، وقد شمل ماعدا التفصيلين (٤) من هذه الاقوال قوله (يتمتع التكليف بما لا يطاق وقيل جائز غير واقع وقيل واقع) ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة (٥) فلا يحتاج الى استدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال ، فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق فان من كلف الاعمى بنقط المصحف او من لاجناحه بالطيران عد تكليفه سفهاً وسخفاً وذنم عند العقلاء وما ذاك إلا لكونه تكليفاً بما لا يطاق فيجب قبحه ايضا في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه ، قال الحاكم (٦) التكليف

(قوله) وابن الحاجب ، علم الجواز عند ابن الحاجب انما هو في الممتنع لذاته وأما غيره فلم يتعرض لذكره في هذا المقام وانما ذكره بعض شراح كلامه ونسب جواز التكليف به الى جمهورهم ولا يبعد أن يكون ابن الحاجب من ذلك الجمهور (قوله) وهو قول جمهور الاشاعرة ، ومثل هذا في الفصول والذي في حواشي شرح المختصر نقلا عن المواقف أن النزاع المشهور بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة انما هو فيما لا يطاق عادة واما المحال لذاته فانما جوزه بعضهم (قوله) فقال الاولون الخ ، هذا الاستدلال مبني على التحسين والغزالي وابن الحاجب لا يقولان به فيكون المراد بالاولين من لا يقول به

(قوله) انما هو في الممتنع لذاته ، الذي يظهر من كلام ابن الحاجب في المختصر عدم الجواز في الممتنع لذاته ولغيره كما نقله عنه ابن الامام قدس سره حيث قال في أول البحث شرط المطلوب الامكان ثم ساق الخلافات فيه والأدلة والله أعلم اهـ احمد بن اسحق رحمه الله ح

(١) في شرح البرماوى ان الغزالي كالأمدى في القول بالامتناع في المحال لذاته والجواز في المحال للعادة قال صرح به في المستصفى واختاره تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العنوان فمن نقل عنه أو عن الغزالي أنهما منعا مطلقا ليس بمصيب اهـ منه (٢) والشيخ ابي حامد الاسفراينى وابن دقيق العيد ذكرهما في جمع الجوامع ولم يذكر الشافعي وابن الحاجب لكن مختصر المنتهى مصرح بذلك وان أوهم سيلان خلافه اهـ سيدى عبد القادر بن احمد (٣) قال في المواقف فهذا أى التكليف بما لا يطاق عادة يجوزنه نحن وان لم يقع بالاستقراء فذمه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في ايمان أبى طيب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اهـ ميرزا جان (٤) الذين هما مذهب الآمدي في الجواز ومذهب الجمهور في الوقوع اهـ (٥) وهو قول أبى الحسين البصرى وغيره اهـ قد يقال كيف يقولون أنه معلوم بالضرورة لا يحتاج الى الاستدلال وقد استدلو عليه بقوله فقال الاولون الخ اذ هو استدلال منهم على قبحه فهذا تناقض ويمكن أن يقال ان قوله فقال الاولون الخ بيان وتوضيح لما حصل بالعلم الضروري والله أعلم (*) في حاشية شرح العقائد قيل ان العقل كالنقل يدل على أن التكليف بما ليس في الوسع غير جائز لأن فائدة وجوبه اما الأداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا ولا يتصور الأداء والابتلاء في العاجز اما الاداء فظاهر واما الابتلاء فانما يتصور في أمر لو اتى به ثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذلك انما يتصور في الممكن دون الممتنع اهـ (٦) هو المحسن بن كرامة الجشمي اهـ

(قوله) واحتج الآخرون ، أي (قوله) التحسين (قوله) منها ان المحال :
 أراد بالمحال هنا ما امتنع لذاته
 أولغيره لينطبق هذا الدليل على
 الدعوى (قوله) ومنها ما احتج به
 ابن الحاجب ، وهو قوله لنا لوصح
 التكليف بالمستحيل لكأن
 المستحيل مستدعي الحصول واللازم
 باطل الخ وسيدكره المؤلف عليه
 السلام في حجة المقلين (قوله)
 ولكنه ، أي ما احتج به لا يوافق
 عموم الدعوى لأن احتجاجة
 خاص بالمستحيل ودعواه عام له
 وللمتنع لغيره بناء على ان ابن
 الحاجب تائل بأنه لا يجوز التكليف
 بالمتنوع مطلقا سواء كان مستحيلا
 أو ممتنعا للغير كما هو مقتضى رواية
 المؤلف عنه سابقا وقد عرفت
 ان ابن الحاجب إنما يقول بعدم
 جواز التكليف بالمستحيل فدلله
 مطابق لدعواه (قوله) وقد استدلل
 هنا بالسمع ، المستدل هو صاحب
 التنقيح

(قوله) لا يوافق عموم الدعوى ،
 قول ابن الامام لا يوافق عموم
 الدعوى وذلك لان ابن الحاجب
 قال شرط المطلوب الامكان ثم ساق
 الأقوال ثم قال لنا ثم ساق الدليل
 الذي ذكره المؤلف ههنا فا ذكره
 القاضي حسن سيلان رحمه الله من أن
 احتجاج ابن الحاجب مطابق لدعواه
 إذ هو لم يمنع إلا التكليف بالمتنوع
 لذاته مدفوع إذ هو مصرح بان شرط
 المطلوب الامكان وأنت خير بان
 المتنوع لغيره غير ممكن والله اعلم اه
 لسيدى احمد بن اسحق رحمه الله ح

(٤٠٤)

بما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم قبضه ضرورة واشتباهه على بعض العقلاء في بعض
 الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه « واحتج »
 الآخرون بادلة ، منها ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف (١) وكل
 ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب فالمحال لا يطلب ، اما الصغرى
 فضرورية ، واما الكبرى فلان الطلب عبث قبيح لا يجوز على الله تعالى كما تقر في
 مسألة الحسن والقبح ، ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه
 لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى ، وقد استدلل هنا بالسمع مثل قوله تعالى « لا يكلف
 الله نفسا إلا وسعها » (٢) ، ولا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها » وهو وهم لان السمع إنما ينفي
 الوقوع لا الجواز العقلي (٣) « احتج » القائلون بالجواز مطلقا بأنه لو امتنع (٤) لكان لتعذر
 حصوله إذ لا مانع يقدر سواه لكنه غير مانع في حقه تعالى لأنه إنما امتنع الامر
 بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الامر حصول الأمور به وحكمه تعالى
 لا يستدعي غرضا البتة فورود الامر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر
 به للاعلام بأنه معاقب لا محالة لان له تعالى ان يعذب من يشاء وان كان ممتنعا لغيره

(١) ينظر في وجه التقييد بقوله من المكلف اه قد يقال والله أعلم أنه لما كان
 البحث هاهنا في طلب الفعل من المكلف ، وإيجاده إياه لا في إيجاده مطلقا حسن التقييد بما
 ذكره كان عليه حينئذ ان يقول في كبرى الشكل والنتيجة وكلا لا يمكن وجوده في الخارج
 من المكلف لا يطلب من المكلف فالمحال لا يطلب من المكلف ويصرح بذلك والله أعلم اه
 (٢) قال السيوطي في الاكابر دلت على منع تكليف ما لا يطاق اه وقال السعد وقد يستدل
 بقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزا لما لزم
 من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المزموم تحقيقا لمعنى الزوم
 لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله وهو محال اه وقد اعترف الرازي في تفسيره ان الآية تدل
 على نفي الجواز في آخر سورة البقرة فلا وهم اه (٣) ذكر في التلويح ان التكليف باللا يطاق
 غير جائز لوجبه أحدهما ان التكليف بالشيء واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفة فلا
 يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين ، والثاني أنه من أخبر الله بعدم وقوعه في آيات
 كثيرة كقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، وما جعل عليكم في الدين من حرج »
 وكل ما أخبر الله بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال
 محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم
 الوقوع دون عدم الجواز اه كلام التلويح ، أقول لعل المصنف لم يلتفت الى هذا التوجيه لانه
 مبنى على كون الممكن يخرج عن الامكان بأخبار الله بعدم وقوعه وهو باطل كما أوضحه المؤلف
 فيما بعد وقرره وأقر به المضد في شرح المختصر وأتباعه واعترف به السعد أيضاً في التلويح
 حيث قال « واجب » بأن علم الله تعالى بعدم إمكان أبي لهب لا يخرج عن الامكان الى آخر
 كلامه اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله (٤) يعنى التكليف باللا يطاق اه

(قوله) تسليم ان المانع التعذر الخ ، أي تسليم الملازمة وما ذكر في بيانها أيضاً لكن ما ذكر في بيان بطلان اللازم من أن التعذر غير مانع لأنه إما يكون مانعاً لو كان للأمر فرض الخ ممنوع بأنه ان اريد لاغرض يعود اليه تعالى الخ وحينئذ تتم الملازمة القائلة بأنه لو امتنع لكان لتعذر حصوله فان تعذر الحصول مانع إذ لاغرض يعود الى ﴿٤٠٥﴾ الأمور مع تعذر الحصول ، وأحكامه

تعالى مراعى فيها المصالح وهذا مبنى على التحسين أيضاً ولذا قال المؤلف عليه السلام وبالجملة فهذا الاحتجاج الخ (قوله) وكل مطلوب حصوله متصور الخ ، هذه كبرى الشكل الأول ونتيجته قوله فكل مكلف به متصور (قوله) ولا شيء من المستحيل لذاته متصور ، هذه كبرى الشكل الثاني وصغرى نتيجة الشكل الأول فقد بين هذا الاستدلال بالضرب الأول من الشكل الأول بالضرب الأول من الشكل الثاني إذ الضرب الأول من الشكل الأول من موجبتين كليتين فنتج موجبة كلية وهي فكل مكلف به متصور ثم تجعل هذه النتيجة صغرى للضرب الأول من الشكل الثاني فيكون من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية . وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الأول فينتج ما ذكره المؤلف عليه السلام بأن نقول كل مكلف به متصور ولا شيء من المتصور بمستحيل ينتج ما ذكره وهو لا شيء من المكلف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب فبان قول المؤلف عليه السلام أما كبرى الشكل الأول وقوله أما كبرى الشكل الثاني الخ وبان وجه انتاجه ما ذكره (قوله) مع عدم ما يلزم ذاته لذاته ، وهو عدم

قالا امر به لفائدة الأخذ في المقدمات « والجواب » تسليم ان المانع التعذر ولا مانع سواء واما كون حكمه تعالى لا يستدعي غرضاً البتة ، فان اردت به غرضاً يعود على الأمر من تقع او دفع فهو مسلم ولا يضرنا ، وان اردت به ما يعود على الأمور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح ، وبالجملة فهذا الاحتجاج مبنى على إبطال التحسين والتفويض وقد عرفت ثبوتها ، واما كانت هذه المسئلة ومستنداتها مبنية على مسئلة التحسين والتفويض إثباتاً ونفيّاً حسن افعال المتن اما اوردناه هنا من الاستدلال « احتج » المفضلون ، اما على الجواز في المتنوع لغيره فيما احتج به المحيزون مطلقاً (١) ، واما على المنع في المتنوع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله (٢) ضرورة وكل مطلوب حصوله متصور فكل مكلف به متصور ولا شيء من المستحيل لذاته بمتصور (٣) فلا شيء من المكلف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب ، اما كبرى الشكل الأول (٤) فلان طلب الشيء مفرع عن تصوره قطعاً واذا انتفى الاصل انتفى ما يفرع عليه ضرورة ، واما كبرى الشكل الثاني (٥) فلانه لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن متممناً لذاته فما يكون ثابتاً متصوراً فهو غير (٦) ماهيته وحاصله ان تصوره ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضى ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق « وتوضيحه » انا لو تصورت اربعة ليست بزواج وكلما ليس بزواج ليس بأربعة فقد تصورت اربعة ليست بأربعة هذا خلف ، وما يقال من ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة (٧)

(١) من أن الامر به لفائدة الأخذ في المقدمات اه (٢) هذا هو الدليل الذي استدل به ابن الحاجب على امتناع التكليف بما لا يطاق سواء كان متممناً لذاته أو لا وقد عرفت أنه لا ينطبق على الدعوى كما ذكره المؤلف اه (٣) لا يقال لاحجر في التصور فيجوز أن يتصور وقوع الحال لأن المراد تصوره على وجه يجوز وقوعه في الخارج لا على سبيل فرض الحال اه شرح التحرير (٤) الشكل الأول هو الذي يكون الحد الاوسط محمول الصغرى وهو موضوع الكبرى ونتيجته هي أخذ محمول الاولى وموضوع الثانية اه (٥) الشكل الثاني هو الذي يكون الحد الاوسط محمولاً فيهما ونتيجته هي أخذ موضوعهما ولا تكون إلا سالبة اه وصغره هنا نتيجة الشكل الأول أعني قول المؤلف فكل مكلف به متصور اه (٦) إشارة الى أنه لا ينتقض بما علم الله أنه لا يقع إذ لا يلزم من تصوره مثبتاً تصور الامر على خلاف ماهيته اه سعد (٧) ذكر في المواقف نقلاً عن الفقهاء ان المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بان يعقل بين السواد والخلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل

تصوره فانه لازم له مستحيل لذاته (قوله) وما يقال من أن الحكم الخ ، أورد ابن الحاجب وشرح كلامه على هذا الاستدلال سؤاليين أحدهما ما ذكره المؤلف عليه السلام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للسؤال الآخر لطول مباحثه وحقائقها

(قوله) يستلزم تصوره، أي تصور اجتماع الضدين فيكون الحكم بالاستحالة ملزوم وتصور الاجتماع لازم فقوله لأن الحكم بثبوت شيء هو الاستحالة وقوله لشيء هو اجتماع الضدين «واعلم» أن الحكم في عبارة المؤلف عليه السلام مراد به العلم أي التصديق وكذا في عبارة الجواهر حيث قال إذا الحكم بثبوت صفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء فتكون عبارتهما كعبارة شرح المختصر حيث قال والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء لأن المؤلف عليه السلام زاد لفظ تصوره الأول أي تصور ثبوت شيء لشيء يعني تصور النسبة وهي الثبوت ولو حذفه كما في عبارة شرح المختصر والجواهر لم يحتل الاستدلال لكنه عليه السلام أوردته زيادة تقرير من حيث أن القرعية حصلت لأمرين أحدهما التصديق بثبوت شيء لشيء «والثاني» تصور ذلك الثبوت أعني النسبة إذ لا يحصل تصورها إلا بعد تصور طرفيها فضمير تصوره مائد إلى الثبوت لا إلى شيء الأول الذي هو عبارة عن الاستحالة كما لا يخفى ولا إلى شيء الآخر الذي هو عبارة عن اجتماع الضدين لأنه يلزم منه تفرع الشيء على نفسه فتأمل وقد زاد المؤلف عليه السلام أيضاً على عبارتهما (قوله) لثبوت ذلك الشيء، والمراد اجتماع الضدين في الواقع من غير ملاحظة تصوره ولو حذف هذه الزيادة لكان أولى لعدم الحاجة إليها والله أعلم (قوله) مدفوع الخ، تقرير هذا الدفع متوقف على إيراد عبارة شرح كلام ابن العاجب في هذا السؤال «وبيان ذلك» أنهم قالوا لو لم يتصور اجتماع الضدين لم يكن الحكم باستحالة الجمع بينهما وبينها هذه الملازمة بما ذكره ﴿٤٠٦﴾ المؤلف عليه السلام من قوله لأن الحكم الخ لكن قد بطل اللزوم لأننا

يستلزم تصوره لأن الحكم بثبوت (١) شيء لشيء وتصوره فرع لثبوت ذلك الشيء وتصوره قطعاً مدفوع بأنه تصور واقعاً على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين (٢) كالسواد والحلاوة فهو بالحقبة حكم بأن التقيضين لا يمكن أن يثبت لهما مفهوم أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة لا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات اه سعد وههنا قد جمع بين الطريقين وخلق أحدهما بالآخرى على ما هو ظاهر المتن اه سعد وكذا المؤلف عليه السلام هنا اه مبرني (١) كالاستحالة هنا لشيء كاجتماع الضدين وقوله بأنه تصور أي المستحيل وعبارة اه سعد بأنه تصور تصوراً واقعاً الخ اه (٢) والحاصل أن الذي لا وجود له في الخارج وأنت قصدت الحكم عليه بنفي الوجود مثلاً لا يحتاج إلى تصور مورد النفي على وجه يجوز ثبوته في الخارج بل يكفيك تصوره على وجه الفرض فإذا قصدت أن تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لهما اجتماعاً كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه اه شرح تحرير

حكماً بالاستحالة فيلزم بطلان المزوم «فقول» المؤلف عليه السلام من أن الحكم على اجتماع الضدين الخ إشارة إلى بطلان اللزوم في تلك الملازمة وقوله لأن الحكم الخ إشارة إلى ما ذكره في بيان تلك الملازمة فيكون حاصل هذا الدفع كما أشار إليه في الجواهر تسليم الملازمة في قولهم لو لم يتصور لم يمكن الحكم باستحالة الجمع بين الضدين أو منع بطلان اللزوم «وتحقيقه» أن المتنوع هو

تصور المستحيل واقعاً لاقتضائه تصور ماهيته فيلزم الخلف كما عرفت وأما تصوره للحكم عليه بالاستحالة فليس بمنع إذ لا يقتضي إلا تصوره باعتبار من الاعتبارات وذلك بأن يتصوره على طريق التشبيه كما ذكره المؤلف عليه السلام فقوله لو لم يتصور الخ ان أرادوا تصوره بماهيته منعنا الملازمة وان أرادوا تصوره ولو باعتبار من الاعتبارات فالملازمة مسامة وبطلان اللزوم ممنوع إذ تصوره للحكم انما هو باعتبار من الاعتبارات. فقول المؤلف عليه السلام بأنه أي المستحيل تصور واقعاً لم يرد به أنه تصور ثابتاً في نفسه لأنه يلزم منه الخلف المذكور فينافيه التقييد بقوله على طريق التشبيه ذن ثبوته على طريق التشبيه ليس مقتضياً لثبوت ماهيته واقعاً بل أراد ان تصوره كائناً على طريق التشبيه الخ فهو بمثابة قولهم أنه تصور باعتبار من الاعتبارات (قوله) فهو بالحقبة حكم الخ، يعني ليس المراد بالجمع المنفي عن الضدين اجتماع ماهيتهما حقيقة بل الجمع المنفي عنهما هو المفهوم المشبه بمفهوم اجتماع المختلفين وذلك متصور (قوله) بأن التقيضين، الكلام مسوق في الضدين فلو قال ان الضدين لكن أنسب

(قوله) من حيث ان القرعية حصلت الخ، أما مع تفسير الحكم بالعلم التصديقي فلا يخفى عدم الفائدة فيه إذ لا يحصل التصديق الا بعد تصور الطرفين والنسبة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما في الجواهر الخ، ينظر ما في الجواهر فان آخر كلام القاضي هنا يشعر بأن حاصل الدفع اما تسليم الملازمة مع منع بطلان اللزوم أو منع الملازمة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فالملازمة مسامة، يعني ولا يضرنا التسليم إذ لم يمنع الا تصوره بماهيته لا بأي اعتبار اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

(قوله) والمثبتون بقوله الخ، ظاهره ان هذا التقرير شامل لحجية القائلين بالوقوع مطلقا في الممتنع لذاته ولغيره وقد صرح المؤلف بذلك فيما يأتي حيث قال وهذه الشبهة يشترك فيها الخ وليس كذلك فان هذا التقرير أعنى كون تكليف أبي لهب من الجمع بين النقيضين انما هو في الممتنع لذاته « لا يقال » اذا ثبت الوقوع في الممتنع لذاته ثبت في ﴿٤٠٧﴾ الممتنع لغيره بالاولى « لا نقول »

كمفهوم اجتماع المختلفين واما ما استدلل به المختلفون في الوقوع فالنافون بنحو قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها (١) » ووجه الدلالة ظاهره والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف ان الله تعالى نفي وقوع التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق مما فيه حرج وضيق، والمثبتون بنحو قوله (لتكليف أبي لهب (٢) بتصديقه ﴿٤٠٨﴾ في جميع ما جاء به ومنه ((٣)) أي مما جاء به (أن لا يصدقه) فقد صار أبو لهب مأمورا بأن يصدقه في انه لا يصدقه أي يؤمن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكافا بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين او بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرايين (ورد) بمنع انزال الله تعالى في حق أبي لهب انه لا يؤمن، واما قوله تعالى « ثبت يدا أبي لهب » فلا تدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان متلبسا به حال الكفر، واما قوله تعالى « سيصلى ناراً ذات لهب » فكذلك لاحتمال ان يكون صليبه باقتراف كبيرة اتاها بعد الاسلام، واما قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم

(١) الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه أي لا يكلفها الا ما يتسع طوقه فيه ولا يخرج فيه وهذا اخبار عن عدل الله ورحمته كقوله « يريد الله بكم اليسر » لانه كان في امكان الانسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس ويصوم أكثر من الشهر ويحج أكثر من حجة اه ككشاف (٢) جواب الشبهة لأبي لهب في المختصر وشرحه الجواب أنهم كفوا بتصديقه وانه ممكن في نفسه مقصود وقوعه الا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه فعلمه بالعاصين واخبره لرسوله كاخباره لنوح بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لانه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان لعلم أو خبر « نعم » لو كفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف انتفاء وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه وجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالة منه لما ذكرتم ولذلك لو علموا السقوط عنهم التكليف اه (*) قال ابن الهمام في التحرير قولهم وقع، كف أبو لهب بالتصديق بما أخبر واخبر أنه لا يصدقه وهو محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه، غلط بل هو مما علم عدم وقوعه فهو كغيره كف بتصديقه قبل علمه أو بعده فهو تشكيك بعد القاطع لا يكلف الله الآيات فهو معام البطلان اه بحروفه (٣) عبارة شرح المحلي ومنه أي مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لا يؤمن أي لا يصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكافا بتصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فمفهوم الممتنع لذاته اه

جمع بين نقيضين أو ضدين والقائلون بالوقوع في الممتنع لغيره منعوا كونه كذلك يعني جمعا الخ وقالوا هو ممتنع لغيره وقالوا لانه تعالى لما اخبر عنه الخ ما ذكره في الشرح فظهر اشتراكها فيها اه لسيدى احمد بن اسحق رحمه الله ح (قوله) يعني في المطلوب بالنهي الخ، ويمكن أن يراد بالرايين ما ذكره السعدي في شرحه على التلخيص في الجامع بين المجملتين فانه ذكر هنالك ان الحق ان الكفر والايمان قبيضان خلاف ما اختاره القزويني والله أعلم

أم لم تنذرهم لايؤمنون» فهي لا تدل على دخول أبي لهب فيها، سلمنا نزول ذلك في حقه فلا نسلم أنه كلف بالجمع بين الضدين وإنما كلف بالتصديق بأنه لا يؤمن أي لا يقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقيحات (١)، سلمنا أنه اريد بالغوي فالتناقص مدفوع (بمنعه) أي التكليف بتصديقه (في الكل) مما جاء به ﷺ بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم أن هذا مما بلغه (٢) إذ لا يجب التبليغ بما أنزل إلا إلى من له فيه مصلحة من حكم أو غيره ولا مصلحة لأبي لهب في ذلك (٣) وهذه الشبهة يشترك فيها (٤) من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الإطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا غير فالاولون لأنه تكليف بالجمع بين التقيضين أو الضدين والآخرين بمنعون كونه جمعاً بين التقيضين أو الضدين ويجعلونه ممتنعاً

(١) يقال أما هذا الجواب فيؤدي إلى تبديل إشكال بإشكال فيوجب السكر على ما منه فر لأن المؤلف عليه السلام من يقول بأن الكفار مخاطبون بالشرعيات وذلك أيضاً ثابت بالدليل الصحيح كما ستقف عليه قريباً فحينئذ أبو لهب مأثور بفعل الطاعات وقد كلف بالتصديق بأنه لا يقع منه فعل الطاعات وإنما يحصل التصديق بذلك مع ترك فعل الطاعات إذ لو فعل ذلك نافي لتصديقه بأنه لا يفعل اه لا يقال إذا كان مذهب الرازي أن الكفار غير مكلفين بالفروع فلا يتم هذا الاستدلال لأننا نقول أنه يورد ذلك على خصامة على طريق الالتزام، ويمكن الجواب عن جميع ما أورده الرازي بجواب عام ينسفع به هذا الإشكال الذي أورده وبسائر ما قرر في الاحتجاجات وهو بأن الاخبار بأنه لا يؤمن إنما هو اخبار عن اختياره عدم الايمان مع أن القدرة على الايمان وعلى عدمه قائمة به فأمره بالايمان بعد الاخبار باختياره عدمه ليس من باب تكليفه بالحال لأن القدرة على فعله حاصلة وإنما هو من باب قوله عز وجل «فاما نعوذ فهديناكم فاستجبوا العمي على الهدى» لأن أفعال المكلفين جميعاً وتروكهم موكولة إلى اختيارهم والا لزم الجبر ومحل التراجع إنما هو عند انتفاء القدرة على الفعل ولا يلزم من تكليفه بالفعل تكليفه بالاختيار لأن الاختيار موكول إلى فاعله اه سيدى احمد بن زيد الكسبي رحمه الله تعالى (٢) ولو سلمنا ذلك لم يضرنا فإن غاية الاخبار من عالم الغيب بالواقع من اختياره لترجيح جنبة الكفر على جنبة الايمان وذلك لا ينافي التمكن والاختيار اه من خط قال عن خط الامام المتوكل على الله استعمل حماه الله تعالى (٣) والمشهور في التواريخ أنها بلغت السورة اه (٤) جعل المحلي في شرح الجمع هذه الشبهة أعنى تكليف مثل أبي لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله وسلم القائل بوقوع الممتنع بالذات وقرره بالتقرير السابق وأما القائل بوقوع الممتنع بالغير فذكر في حجته أنه تعالى كاف القليلين بالايمان وقال «وما أكرم الناس ولو حرصت بمؤمنين» فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره ولما كان هذا التقرير مما يمكن اجراؤه في جانب أبي لهب بان يقال أنه تعالى كلفه بالايمان وقد علم عدمه منه جعل مولانا شرف الاسلام هذه الشبهة شاملة للتقريين ومنطبعة على اللهيين باختلاف التقريرين روماً للاختصار وعدولاً عن التطويل بتخصيص كل فريق بشبهة وإنما اقتصر في متن الكتاب على التقرير الاول المختص بالامتناع بالذات لما فيه من الدقة واحتياجاً في الجواب عنه إلى مزيد رعاية فتأمل ذلك والله الموفق وهو سبحانه أعلم اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله

(قوله) الايمان الشرعي الخ، فحينئذ لم يجمع في هذا التكليف الضدان أو التقيضان إذ الاول مجرد الاعتقاد والثاني فعل الطاعات والمراد بالطاعات ما يشمل الاعتقاد ليحصل مجموع الايمان الشرعي

(قوله) الكافر مكلف بالفروع ، جعل المؤلف عليه السلام هذه المسئلة في تكليف الكافر وهو كما ذكره الامام المهدي عليه السلام وصاحب الفصول « واعترض » ذلك الشيخ في شرح الفصول بان ما ذكره مسئلة فرعية انما فرضها الاصوليون مثالا للقاعدة الاصولية وهي أن حصول الشرط الشرعي هل يشترط في صحة التكليف كالمقلي أم لا ﴿ ٤٠٩ ﴾ ولم يذكر الآمدي وابن العاجب

الا المسئلة الاصولية وفرضاها في بعض الصور الجزئية وهي تكليف الكافر بالفروع تقريباً للفهم وتسهيلاً للنظر والمعاد بالشرط شرط صحة الفعل كالإيمان بالطاعات لا بشرط الوجوب أو وجوب الأداء للاتساق على أن حصول الأول شرطي في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه « قال » السعد وهو في الاوامر ظاهر دون النواهي اذ لا معنى لكون الإيمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته « وأجاب » بعض أهل الجواشي بان قوله تعالى « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً » إشارة الى المحرمات فيمكن أن يقال اذا كان المطلوب في النهي هو الكف فلا يبعد أن يشترط في إيجاب الكف من الزنا الا ان « نعم » اذا جعل المطلوب النهائي يمكن الإيمان شرطاً شرعياً لصحته على أنه يمكن أن يقال صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الإيمان ويراد بالصحة هنا غير المعنى الاصطلاحي قال وفيه تكلف « فائدة » والمراد بالشرط ما يكون الوجوب غير مقيد به فالمعنى أنه لا يشترط في التكليف بالواجب المطلق حصول ما هو مقدمة له فهو لاء المنازعون توهموا أن وجوب المكلف به يقيد بحصول الشرط الشرعي ذكر معنا هذا البعض من أهل الجواشي

لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بأنه لا يؤمن استحالة إيمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالإيمان والحال هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلاً لغيره (١) كما يقولون في من علم الله تعالى أنه لا يؤمن وستطلع ان شاء الله تعالى على بطلان عده في المحال ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في تكليف الكافر بفروع الإيمان فقال أصحابنا والجمهور (الكافر مكلف بالفروع (٢)) للإيمان ومخاطب بها كما أنه مكلف بالأصل الذي هو الإيمان اتفاقاً والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرائيني من الشافعية قيل هو أبو اسحق وقيل هو أبو حامد (٣) وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي (٤)

(١) قال ابن السبكي ألا ترى أن الصادق اذا أخبر بان زيدا سيكفر غداً يجب عليك تصديقه ثم يحرم عليك أن تجعل زيدا كافراً فابو جهل والحال هذه انما كلف بان يصدق بأنه لا يؤمن سواء كان على الجملة أو على التفصيل لا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه اه من شرحه المختصر (٢) قال ابن القشيري والقائلون بانهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم من قال مستحيل عقلاً ومنهم من قال شرطاً ومعنى ذلك أن المكلف بما هو مشروط بشرط مع نفيه عن ايقاعه في حالة عدم الشرط يصير مكلفاً بان يفعل وان لا يفعل وهذا محال عقلاً والقائل بالمنع الشرعي يقول أنهم لما لم يجبروا عليها واذا اسلموا فلا شيء عليهم فيما مضى فلا تكليف شرعاً وجوابها ظاهر اما الاول فلانه ما كلف أن يفعله بلا شرط بل ان يوقع الشرط ثم المشروط وسيأتي فيه تحقيق من كلام امام الحرمين وغيره وأما الثاني فجوابه ان عدم قضائهم تخفيف اه من شرح البرماوى (٣) قال الامام في المحصول هو ابو حامد وفي المنتخب هو أبو اسحق اه قال في النبلاء الامام العلامة الاوحد الاستاذ أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم مهران الاسفرائيني الشافعي الملقب ركن الدين أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة ثم قال توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ هـ بنيسابور اه ثم نقل الى اسفراين اه ابن خلكان (٤) في شرح البرماوى نعم قطع بعضهم بانهم مكلفون بالمناهي وإن اختلف انما هو في الاوامر وجرى عليه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني في اصوله فقال لا خلاف بين المسلمين ان خطاب الزواجر من الزنا والقذف متوجه عليهم كالمسلمين قال الشيخ تقي الدين وهي طريقة جيدة اه (*) واعلم ان ابن المرحل في كتاب الاشباه والنظائر قد انعكس عليه هذا المذهب فعكس أنهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي ويرده حكاية الاستاذ الاجماع كما سبق اه من شرح البرماوى « فان قلت » قد استشكل الفرق بين قول الأكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف وقولهم في المسئلة السابقة في مقدمة الواجب بأنه اذا وجب وجب تحصيل الشرط « قلت » الكلام في حصول الشرط الشرعي بالنسبة الى الصحة فعندنا لا تتوقف صحة التكليف على حصوله والمسئلة المتقدمة بالنسبة الى الواجب نفسه اذا توقف على أمر آخر شرطاً أو غيره هل يوجب المقدمة فهنا امران لا تعلق لاحدهما بالآخر اه تشنيف السامع

(قوله) لترك الزنا أو لصحته ، أي صحة الزنا حتى يكون الكافر الزاني والمؤمن التارك لازماً سواء في الحكم اه علوي ح (قوله) اذا جعل المطلوب النهي ، كان في الأصل النهي ثم ضرب عليه وصحح ما ترى اه ح

دون الا وامر وقد قيل ان هذا (١) الخلاف في غير المرتد فاما هو ففتفق على أنه مخاطب بالفروع وقيل أنه فيما عدا الجهاد (٢) من الفروع وأما هو ففتفق على عدم التكليف به لامتناع قتالهم أنفسهم « واعلم » أنه لا أثر لهذا الخلاف في الاحكام الذنبوية (٣) الاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما أثره في الاحكام الاخرية فالتأولون مخاطبه بمنزلة من يعقابه على ترك الصلوة ونحوها عقاباً زائداً على ترك الايمان « احتج » المثبتون بما أشار اليه بقوله (لتنالوا الامر العامة) كقوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » وقوله « ولله على الناس حج البيت » وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولهم والكفر لا يصلح مانعاً من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحديث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق (٤) لان المحدث متمكن من ازالته « احتجوا » نائياً بقوله (ولا يأت الوعيد) للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة (كويل للمشركين) الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق » الى قوله

(قوله) دون الأوامر ، سيأتي وجه الفرق بينهما عندهم (قوله) وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد ، ذكره في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى لا التزامه احكام الاسلام ولهذا يجب عليه قضاء ما فاتته من الصلوة في رده قال والمذهب ان حكمه في القضاء حكم الأصلي وانها تسقط عنه بالاسلام فلا فرق (قوله) كالحديث النخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره في الحواشي من أن نزاع الحنفية ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث وصرح بذلك الشيخ في شرح الفصول حيث قال الظاهر أنه ليس خلاف الحنفية في كل شرط شرعي بل في الايمان فقط فلذا قال المؤلف اتفاقاً واعتراض ذلك بعض أهل الحواشي بأن الذي يلوح من دليل الحنفية التعميم لكل شرط

(١) قوله ان هذا الخلاف في غير المرتد (٢) قال الأسنوي وذكر الامام في المحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن المخلص القاضي عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه أيضاً (٣) لأنها قد تعلق به أحكام الاسلام ولهذا لا يقبل منه الا الاسلام أو السيف اه نظام (٢) في شرح البرماوي بعد حكاية الاقوال الخمسة المذكورة هنا والسادس الوقف لتعارض الأدلة كحكمه سليم في التقريب عن بعض الأشاعرة وأبو حامد الاسفرايني عن الاشعري نفسه وفي المدارك لامام الحرمين يعزى للشافعي ترديد القول في خطاب الكفار بالفروع ونصه في الرسالة أنهم يخاطبون فيحتمل أنه أشار بالترديد الى الوقف ويحتمل أنه أشار الى أن له قولين اه (٣) أي الشرعية اه (*) مثله في منهاج البيضاوي قال الأسنوي في شرحه دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد ، منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك ، ومنها اذا قتل الحربى مسلماً في وجوب الدية أو القود خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ، ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وان كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ، ومنها اذا دخل كافر الحرم وقتل سيدياً فان المعروف لزوم الضمان قال في المذهب ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد مبناه على القاعدة ، ومنها فروع كثيرة نقل القاضى عن محمد بن الحسن عليه السلام الوجوب فيها تعليلاً بذلك ومذهبنا الوجوب لعدم دم الاساءة على الكافر اذا جاوز اليقات ثم أسلم فأحرم وجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم وجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت المسلم اه (٤) قد يقال فرق بين المحدث والكافر فان المحدث يمكن القتل بعد رفعه والكافر لا يمكن القتل لامع بقاءه ولا بعد رفعه وامكان القتل شرط في التكليف فينظر اه وأقول هذا فرق من وراء الجمع لأنه يعنى الفرق بين المزيلين أعنى الفصل والاسلام وهو لا يضر لأن القياس من المؤلف فيما بين الوضوئين المانعين وهما الكفر والمحدث ولم يبد بينهما فرقاً اه سيدى احمد بن زيد رحمه الله تعالى

« ومن يفعل ذلك يلق أثمًا يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا (١) » قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى (ماسلككم في سقر) قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ، وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكاة ، ولا يقال أنه تعالى انما حكى عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكاة ومن الجائز أن يكون تعليلًا بخلاف الواقع كحكايته عنهم في قوله تعالى « والله ربنا ما كنا مشركين » وقوله تعالى « ما كنا نعمل من سوء » ونحوها ومن المعلوم أنهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم في شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب ، لانه يحجب (٢) بوقوع التكذيب في قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ولو سلم قترك التكذيب لا يحسن هاهنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكاة كذبًا لما كان لحكايته عنهم فائدة بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاه الله تعالى عنهم فانه لا يحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها (٣) وتكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة وأما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض أصلاً فتكون الآية عريّة عن

(قوله) ومن يفعل ذلك يلق أثمًا، فانه إشارة لما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلاً عدول عن الظاهر وفيه دليل على حرمة الكل لانه لا معنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب وبالجملة لا بد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب ولا نفي بالحرام سوى هذا (قوله) وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة، لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقاً لهم ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لذلك ليظهر في كلامه توجه السؤال الآتي إذ لو ذكره هنا لم يتوجه بعده السؤال (قوله) لا يحسن هاهنا، أي في قوله « ماسلككم » الآية

(١) وجه الاستدلال ان قوله ومن يفعل ذلك عام للعقلاء سواء كانوا كفاراً أو غير كفار وان قوله ذلك إشارة الى جميع ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلاً خلاف الظاهر واذا جعل إشارة الى جميع ما تقدم كان الكل حراماً اذ لا معنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب واذا كان كل واحد من المذكورات حراماً كان لكل منها مدخل في استحقاق العقاب فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالقرع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات ، ولقائل أن يقول هذه الآية لا تكون حجة على القائلين بالتفصيل بين الأوامر والنواهي اه جواهر (٢) قوله لانه يحجب ، متعلق بقوله لا يقال الخ واذا كان السؤال في غاية الضعف قبل فيه لا يقال كما انه اذا كان قوياً قيل ورد عليه أو نحو ذلك ، وحاصل هذا الجواب ان قولكم لم يكذبهم في شيء منه مردود فانهم لما قالوا « والله ربنا ما كنا مشركين » كذبهم الله عقيب ذلك بقوله « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » ولما قالوا ما كنا نعمل من سوء كذبهم عقب ذلك فقال « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ومعنى بلى كنتم تعملون السوء اذا كذبهم فيما يعلم العقل كذبهم فيه وجب تكذيبهم فيما يمتثل الصدق والكذب وهو قولهم لم نك من المصلين ولم يكذبهم فيه بل أقر كلامهم فدل على صدقه ، وقوله ولو سلم يعني ولو سلم أنه لم يكذبهم في الآيتين المذكورتين بان يقال يمتثل انه تأخر نزول قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » عن نزول الآيتين قبلهما فترك التكذيب هنا أي في قولهم « لم نك من المصلين » لا يحسن الخ اه لسيدى عبدالقادر بن احمد (٣) عبارة المسعد لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقاً لهم واتما يترك الانكار حيث يستقل العقل بمعرفة وهي أخصر وأوضح كما لا يخفى اه

(قوله) ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب ، أي التكذيب بيوم الدين الذي هو عدم الايمان (قوله) عديدة الأثر ، أي الفائدة في اقتضاء هذا الحكم ﴿٤١٢﴾ وهو سلوك ستر (قوله) تأويل المصلين بأهل الصلوة ، أي يحمل المصلين على

المسامين بأن يراد بالمصلين أهل الصلوة كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم نهيت عن قتل المصلين (قوله) لغنا قوله ولم نك نطعم المسكين ، هذا التأويل إنما يتم على تقدير تسليم أن المراد بالمصلين المسامين وهو غير مسلم لفوات المناسبة مع هذا التأويل في قوله « ولم نك نطعم المسكين » بأنه عبارة عن الزكوة لأنه الإطعام الواجب ولأنه إذا كان التعذيب على ترك الإسلام لم يجب عليهم الزكوة عند المخالف فلا يصح التعذيب على تركها فينافي هذا التأويل كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لسقوط الأمر عنه ، لعدم وجوب القضاء اتفاقاً (قوله) فرعه ، أي فرع الأمر (قوله) والحق ، لما كان الجواب الأول الزامياً أجاب المؤلف عليه السلام بما تنطبع به الشبهة فقال والحق أن ذلك أي عدم إمكان الامتنال ضرورة بشرط وصف الموضوع لأنه يرجع إلى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافراً كما ذكره بعض أهل الحواشي (قوله) لا ينافي الامكان الذاتي ، فالامتنال حال الكفر ممكن بمعنى أن عدمه ليس بضروري لأن الكفر الذي لأجله امتنع الامتنال ليس بضروري فعدم الامتنال التابع له ليس بضروري بالأولى (قوله) ويستوي الفعل والترك ، هذا إشارة إلى مذهب المفصلين وشبهتهم والجواب عنها ، فالظاهر أنه معطوف على قوله والكفر غير مانع (قوله) هذا إشارة إلى ، بل الظاهر أنه استئناف إذ قوله الكفر الخ سبق لبيان القول الثاني وقوله ويستوي الخ بيان للقول الثالث

الفائدة ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب لاستلزام كون سائر القيود (١) عديدة الأثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون ذكرها عبثاً (٢) ولا يفيد تأويل المصلين بأهل الصلوة لغنا (٣) « ولم نك نطعم المسكين » في ثبوت المدعى « احتج » النافون بأن الكفر مانع عن الايمان بالفروع فلا يمكن الامتنال والتكليف فرع الامكان وذلك لأن الامتنال إما في حال الكفر ولا يمكن وأما بعده ولا يمكن أيضاً لسقوط الأمر عنه (٤) والامتنال فرعه (٥) ، (و) الجواب لأن تسليم أن (الكفر) مانع عن الايمان بالفروع وإنما يكون مانعاً لو كان رفعه مستحيلاً لكنه (غير مانع لا مكان رفعه) بأن يسلم ويفعل وعدم إمكان الامتنال حال الكفر يلزم مثله في المحدث ، والجواب الجواب والحق أن ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع (٦) والضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي (٧) « احتج » المفصلون بأن النهي يقتضي ترك النهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والأمر يقتضي الامتنال والامتنال مع الكفر غير ممكن لأن النية في الامتنال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة (و) الجواب أنه (يستوي الفعل والترك) في (١) وهي نك « من المصلين الخ (٢) وذلك باطل لأن الله تعالى رتب الحكم عليها أولاً في قوله تعالى « لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين » فإن قيل إذا وجد الأمر بالمستقل لم يحز إحالة الحكم على غيره ، قلنا لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان لمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الأمور وإن كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم اهـ محصول باكثر اللفظ (٣) قال الامام الحسن بن عزالدين عليه السلام لقوات المناسبة في قوله « ولم نك نطعم المسكين » إذ هو عبارة عن الزكوة لأنها الإطعام الواجب فيحمل على أن المراد فاعل الصلاة ليتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة اهـ قال الامام المهدي عليه السلام لأن الظاهر خلاف ذلك ، سلمنا فهذا لا يستقيم لهم في قوله « ولم نك نطعم المسكين ، وكننا نخوض مع الخائضين » فإن هذين مصرحان بأن عقابهم بالاخلال بذلك لا يترك الاسلام قطعاً فهما على ما يقتضيه المنطوق لا المفهوم اهـ (٤) بالاسلام لأن الاسلام يجب ما قبله اهـ (٥) يعني الأمر كالامر بالكتابة والقلم حاضر يمكنه تناوله اهـ برماوى (٦) بأن يقال الكفر مانع من الايمان بالفروع مادام كافراً لا دائماً ، وقوله الضرورة الوصفية يعني المقيدة بقوله مادام كافراً اهـ من خط سيلان (٧) قال سعد الدين وتحقيقه أن الكفر الذي لأجله امتناع الامتنال ليس بضروري فكيف امتناع الامتنال التابع له وحاصله أن الضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي وفي تسميتها الضرورة بشرط وصفية المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنوانى للذاتي بثبوت المحمول للموضوع اهـ « قات » وكأن المؤلف عليه السلام عدل هنا إلى قوله ضرورة بشرط وصف الموضوع لأجل هذا التسامح والله أعلم اهـ

والترك ، هذا إشارة إلى مذهب المفصلين وشبهتهم والجواب عنها ، فالظاهر أنه معطوف على قوله والكفر غير مانع

(قوله) هذا إشارة إلى ، بل الظاهر أنه استئناف إذ قوله الكفر الخ سبق لبيان القول الثاني وقوله ويستوي الخ بيان للقول الثالث

إمكانهما من الكافر كما يئناه فلا يحتاج الى إعادته ﴿مسئلة﴾ في بيان المكاف به (١) واختلاف فيه (قيل المكاف به في النهي فعل هو الكف) للنفس عن الفعل (٢) وهذا قول جمهور الاشعرية وأبي علي الجبائي وأبي القاسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القاسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه (لانه) أي الفعل هو (المقدور لانقي) الفعل (لانه عدم محض فليس أثرًا للقدرة) ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها أثرًا لها، قال ابو علي وابو القاسم ولان العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون المكاف به نفيًا محضًا

و (قوله) كما يئناه ، إشارة الى ماسبق من الاستدلال على التكليف بالاوامر العامة وآيات الوعيد ومن أنه يمكنه دفعه بان يسلم الخ (قوله) هو الكف ، وقيل فعل الضد كذا في الجمع فلو قال المؤلف عليه السلام هو فعل الضد للعمل الكف وفعل الضد فان المؤلف عليه السلام قد أطلق الضد على الكف كما تقدم وفيه ما عرفت وسيأتي الاكتفاء بفعل الضد في قول المؤلف فيتوجه الخطاب الى فعل الضد (قوله) عدم محض ، يعني والقدرة أثرها الايجاد فليس عدم الفعل أثرًا وكان المؤلف عليه السلام انما قال عدم محض ليخرج مثل امتنع وأبي فانها وان كانا عديمين لكن ليسا بعدم محض والله أعلم

فتأمل والله أعلم اهـ عن خط شيخه (قوله) إشارة الى ماسبق ، هو إشارة الى قوله يمكنه دفعه بان يسلم الخ فتأمل اهـ عن خط شيخه

(١) أي في النهي وكأنه ترك التقيد لظهوره من السياق اهـ (٢) وفي صحيح مسلم في بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع ﴿حدثنا﴾ أبو بكر بن أبي شيبة ﴿حدثنا﴾ أبو اسامة عن شعبة عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال على كل مسلم صدقة ، قال أرأيت ان لم يجد قال يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق قال أرأيت ان لم يستطع قال يلهو أو الخير قال أرأيت ان لم يفعل قال يسك عن الشر فانها صدقة اهـ من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (*) قال السبكي في طبقاته أقول لقد وقعت على ثلاثة أدلة تدل على أن الكف فعل لم أر أحدًا عن عليهما أحدهما قوله تعالى وقال الرسول يارب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً فتأمل الى أن قال والحاصل أن الاخذ التناول والمهجور المتروك فصار المعنى تناولوه متروكا أي فعلوا تركه وهو واضح على جعل اتخذ في الآية متمدياً الى اثنين ثانيهما مهجوراً وهو الواقع فيها ولا يجوز أن يكون متمدياً الى واحد لكلا يتخل المعنى اذ يلزم أن يكون القوم اتخذوا القرآن ويكون مهجوراً حالاً فيلزم اتخذه في حال كونه مهجوراً وهو عكس المعنى فانهم اتخذوا هجره ولم يتخذوا اقامته الى أن قال فتبين كون اتخذ هنا متمدياً وهو واضح متعين في هذه الآية وفي قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلاً لأن المعنى على أنه اتخذ خلته لانه اتخذ ذاته في حال خلته وفي قوله تعالى «أفأرأيت من اتخذ إلهه هواه» وأنا أقول في الآية دليلان لمسئلتين مسئلة من علم الاصول وهي أن الترك فعل كما أوضحت لك ومسئلة من علم النحو وهي الرد على القرافي في دعواه ان الثاني من مفعولي ظننت وأخواتها حال لا مفعول ثان وقد رد عليه النجاة بوقوعه مضرباً نحو ظننتك ولو كان حالاً لم يجوز لأن المضمرات معارف والاحوال نكرات وفيما تلوت من الآيات الثلاث رد عليه فانه يلزمه اختلال المعنى ، والثاني حديث أبي جعيفة وساق سنده الى أبي جعيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «أي الأعمال أحب الى الله» قال فسكتوا فلم يجبه أحد «فقال حفظ الانسان» ، والثالث قول قائل المسلمين من الانصار رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعمل بنفسه في بناء مسجده لئن قعدنا والنبي يعمل * لذلك منا العمل المضلل اهـ المراد نقله باختصار ذكره في خطبة كتابه في الكلام على الايمان والحق انه احتجاج غير ناهض فان الترك هنا مستمر لفعل فان ترك القرآن انما هو ترك أحكامه كما أشارت اليه عبارة الكشف ، من لا يحل شيئاً فيحرمونه ويحرم شيئاً فيحلونه ومثل ذلك فعل قطعاً فإيقاع فعل الاتخاذ على الترك وصحة حمل أحدهما على الآخر لا يتعين أن يكون للتصادق لجواز أن يكون لاستنزام الترك فيما نحن فيه الفعل وهو ظاهر اهـ من أنظار حسام المحققين زيد بن محمد قدس سره

(قوله) وإن لم يشأ لم يفعل «حاصله» أنا لا تقصر القادر بالذي إن شاء فعل وجرد الفعل وإن شاء أو لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذي إن شاء فعل وجود الفعل وإن شاء أو لم يشأ الفعل لم يفعل لأنه فعل العدم «قلت» فيظهر قول المؤلف عليه السلام فيدخل في المقدور عدم الخ (قوله) وكان الفعل ما يصح ترتيبه الخ، هذا دفع لما قيل أنه يصدق على عدم الفعل من وجب منه الفعل بالذات أنه لم يشأ فلم يفعل وليس عدم فعله أثراً لقدرته بالاتفاق - ووجه الدفع أنه قد اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء فعل وهذا ما أراده بقوله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية وبه يظهر قوله عليه السلام ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك (قوله) إذ يمكنه أن يفعل فيستمر الخ، قال بعض أهل الحواشي فيصير الحال أن كون العدم أثراً للقدره إنما هو بالعرض بمعنى أن القدرة لا ترفعها ﴿٤١٤﴾ لا بمعنى أن القدرة تفعله وتوقعه كما في الوجود فالمراد بكون الفعل مكلفاً

به هو هذا المعنى وهو أن العبد مكلف بأنه لم يرفع استمراره

(قوله) حاصله أنا لا تقصر الخ، أقول فيه بحث إما أولاً فلا تترك كلامه رحمه الله مشعر بأن ترك الفعل مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على إرادة العدم وقد يترتب على عدم إرادة الوجود على ما هو مصرح به في الكتب الكلامية وأما ثانياً فلأن تفسير القادر بما ذكر تفسير منسوب إلى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة أثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بأن هذا المعنى ليس معنى الاختيار ولا ينافي بالإيجاب فالأصوب أن يقال أنا لا تقصر القادر بالذي إن شاء فعل وجود الفعل وإن شاء أو لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذي يصلح منه الفعل إن شاء فعل وجوده ويصلح منه الترتيب إن شاء أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً لأنه فعل العدم. وأما ما قيل عليه من أنه لا يكفي في كون العدم أثراً بمجرد أنه لم يشأ فلم يفعل لأن ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثراً للقدره بالاتفاق فاقول مدفوع عنه رحمه الله لأنه اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء فعل فيخرج ما لم يفعل الموجب بالذات «والحاصل» أنه جعل عدم الفعل مستنداً إلى عدم المشية التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل المعترض أنه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث ذكره قيسداً لترتيب العدم على عدم المشية لنفع هذا الوهم فتدبر اه ملا ميرزا جان ح

لاستحالة فيتوجه الخطاب إلى فعل الضد (١) (وقيل) بل المكلف به في النهي (نهي الفعل) وهذا قول أبي هاشم وجهور المعتزلة والغزالي واحد قولي القاضي أبي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي أحمد بن يحيى عليهما السلام (٢) لأنه واقف على اختيار العبد للقطع بأن القادر المختار هو من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل (٣) فيدخل في المقدور عدم الفعل إذا ترتب على عدم مشية الفعل وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك (ولا نسلم أنه) أي النفي (ليس أثراً) للقدره (فإن استمراره يصلح لذلك) أي لكونه أثراً إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر النفي (٤)

(١) وفيه نظر لأن النهي قسم الأمر والأمر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً ولكان النهي من الأمر، وقسم الشيء لا يكون قسماً منه أنه زركشي على الجمع، وتقاتل أن يقول إنما كان الضد مطلوباً بطريق الاستلزام للنهي فالأقسام بالقصد متميزة اه (٢) والسيدان م بالله وأبي ط ووص بالله والسيد مانكديم والأمير الحسين وتسبه في الفصول إلى جمهور أئمتنا اه (٣) هذا محل بحث ونظر فليراجع في حاشية ميرزا جان فقد أطال فيه وأطاب اه وقد نقلنا هنا في الحاشية التي على سيلان من حاشية ميرزا جان ما فيه الكفاية فطالعاه وفي نجاح الطائفة أبحاث هنا نفيسة اه (٤) فالحق أن نذهب إلى أن عدم الفعل مقدور لا بمعنى أن في قدرتنا أن نفعله ونحده حتى يقال أنه عدم وأزلي لا يصلح لذلك بل بمعنى أن في قدرتنا إبقاؤه على حاله بأن لا نفعل وأن تقطع استمراره بالآتيان بالفعل وعلى ما قررناه يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح إذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجباً لأنه مقدمة الواجب فتأمل «والحاصل» أنا نعم بالرجوع إلى الوجدان في مثل تلك الصورة أنه لا يصدر من المكلف فعل وجودي بل إنما يحصل باستمرار العدم فإن أريد بالمكلف به ما يقابل العدم فلا وجه للعندول وإن أريد فعل وجودي غير ذلك فقد عرفت عدمه اه ميرزا جان ح

شأنه أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً لأنه فعل العدم. وأما ما قيل عليه من أنه لا يكفي في كون العدم أثراً بمجرد أنه لم يشأ فلم يفعل لأن ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثراً للقدره بالاتفاق فاقول مدفوع عنه رحمه الله لأنه اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء فعل فيخرج ما لم يفعل الموجب بالذات «والحاصل» أنه جعل عدم الفعل مستنداً إلى عدم المشية التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل المعترض أنه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث ذكره قيسداً لترتيب العدم على عدم المشية لنفع هذا الوهم فتدبر اه ملا ميرزا جان ح

(قوله) والترك ، عبارة عن ضد ذلك الفعل وهو الكف أو فعل الضد وقوله لا تقيضه وهو عدم الفعل (قوله) بوقت يتمكن المكلف فيه الخ ، في القسطاس والفصول أقل ما يجب التقدم باربعة أوقات وقت يسمع فيه الخطاب ووقت ينظر في حكمه ووقت يحصل فيه العلم أو الظن والوقت الرابع يأخذ في الفعل ، وعبارة المؤلف شاملة لأنه وصف الوقت بقوله يتمكن المكلف الخ والتسكن انما يحصل بهذه الاربعة لكن اما وصف الوقت الرابع بالتقدم فيه خفاء (قوله) ماتضمنه ، الضمير مائد الى الامر الدال عليه التكليف (قوله) وقال الشيخ أبو الحسن الى قوله انما يصير مكلفاً الخ ، هذا هو المنقول عنه في الكتب المشهورة كما ذكره السد واما ابن الحاجب وشارحه فقد نسبوا الى الأشعري أنه يقول بثبوت التكليف قبل الفعل وأنه باق حال حدوثه لا ينقطع وعبارة ابن الحاجب قال الأشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه

(قوله) ووقت ينظر في حكمه ، لعل الوقت الثاني والثالث فهما تداخل تأمل اح ح عن خط شيخه (قوله) عائد الى الامر الخ ، لعله يعود الى التكليف فتأمل اح ح عن خط شيخه

وان يفعل فلا يستمر وما ذكره أبو علي وأبو القسم مبني على أصل باطل وهو عدم جواز خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال ، والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لا تقيضه ﴿مسئلة (١)﴾ في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك (و) المختار ان (التكليف بالفعل قبل حدوثه) بوقت يتمكن المكلف فيه من معرفة ماتضمنه (٢) ليكنه الامتنال وهذا قول عامة العدلية والجلوني والغزالي والآمدي وابن الحاجب وادعى الآمدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل ، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا وقاه المعتزلة ، وقال الجلوني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل (٣) ، وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفاً بالفعل عند مباشرته له (٤) قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق (٥) ثم أن قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مأموراً في الزمن الثاني ان أراد انه اعلام بانه سيصير مأموراً بذلك الامر

(١) قال القرافي هي أعظم مسئلة في اصول الفقه مع قلة جدواها فانه لا يظهر لها فائدة في الفروع اه من شرح أبي زرعة (٢) لأن المكلف مهما لم يعرف ذلك لم يمكنه الامتنال اه شرح فصول (٣) اذ هو خارق للاجماع ولأن القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام الى الصلاة اه من شرح التحرير (٤) قال الاصفهاني في شرح المنهاج مالفظة قالت المعتزلة الفعل عندالمباشرة واجب الصدور وكل ماهو واجب الصدور ليس بمقدور وكل مالم ليس بمقدور لا يتوجه التكليف اليه بالاتفاق فالتكليف انما يتوجه قبل المباشرة ، أجاب المصنف أي البيضاوي في متن المنهاج باننا لانسلم ان كل ماهو واجب الصدور ليس بمقدور فان وجوب الصدور اما أن يكون حال القدرة والداعية أو قبل القدرة والداعية فان كان قبل القدرة والداعية فهو ليس بمقدور وان كان وجوب الصدور حال القدرة والداعية فهو مقدور والكلام فيما هو واجب الصدور حال القدرة والداعية فحينئذ لا يخرج إعن كونه مقدوراً فيتوجه التكليف اليه « واعلم » أن هذه المسئلة قد اختلف تحريرها وتقرير مذاهب الاشاعرة والمعتزلة فيها في الاحكام والمختصر والمحصل والتحصيل والمنهاج ومنقلاً هذا الاختلاف اضطراب كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري اه (٥) الى هنا كلام الرازي اه

(قوله) فهو اعلام والزام ، يعنى أن الاعلام بما يتضمنه الامر لا يخرج عن كونه أمراً ألا ترى ان اوامر القرآن متقدمة على أفعالنا وهي أمر لنا بالاتفاق (٢١٦) والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل ويسمى أمراً له هكذا ذكره

فهو اعلام والزام ولا يزيد بالتكليف قبل الفعل الا الالتزام به قبله ، وان أراد أنه اعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فخلافة معلوم ضرورة (١) على أنها حال استغناء عن الحث والتعريف وأيضاً يلزم ان يكون صيغة افعال للخبر لا للانشاء ، وتصريح الجويني وغيره بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين ، احدهما ان القدرة مع الفعل ، والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في هذه المسئلة (٢) عكس مذهبه فيها « احتج » اصحابنا بوجوده ، منها انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه لانتفت فائدته لان حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى قوله (والا انتفت فائدته) ، ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً والطلب من حيث انه طلب يتمتع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب اتفاقاً والا لزم طلب الحاصل وانه محال (٣) واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافياً لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم وتقيض اللازم (٤) « احتج » الاشعري ومن وافقه (٥)

(١) اذ لا امر آخر حال الفعل بالاتفاق اه (٢) وهو انه انما يصير مكلفاً عند مباشرته لانه ذكر في احدي القاعدتين ان التكليف قبل الفعل وهو ينافي ما ذكر هنا اه (٣) لانه تكليف بغير الممكن اه (٤) واللازم ان لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب وتقيضه حصوله وقت الطلب اه (٥) والتحقق أنه قبل مباشرة تكليف بإيقاع الفعل في الزمن المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى إيقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل عمالاً يصبح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يدفع قولهم ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعهما واجب فلا تكليف الا بالحال لان في الاول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اه زرکشى على الجمع والله أعلم واحكم (*) قال الشيخ جيم الدين محمد بن جلال الدين عبد القادر الواسطي رحمه الله تعالى في شرحه للنهجا مالم يفته قال السيد العبري « واعلم » ان الكلام في المسئلة مشكل لان الفعل قبل القدرة أعنى القوة المؤثرة المستجيبة لشرائط التأثير ممتنع الصدور وعندها واجب الصدور وحينئذ يلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفاً به وعلى مذهب الاشاعرة كون الواجب الصدور مكلفاً به وكلاهما مستلزمان للتكليف بالحال لكونه على أحد المذهبين تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وعلى الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اه كلامه ولعله ما أوى اليه الزرکشى في جوابه السابق عن معنى هذا اه

الامام المهدي عليه السلام وقرره الشيخ العلامة في شرح الفصول واعتزله في القسطاس بمنع كون أوامر القرآن أمراً لنا بل انما يثبت الحكم في حقنا بدليل مفصل من اجماع أو نحوه « قلت » وما ذكره يناسب القول بان القرآن خطاب للوجودين وما ذكره أصحابنا متوجه ان سلم المخالف أن الأمر المتقدم الزام فانه ذكر أبو الحسين أن الاشاعرة أرادوا أن الأمر اذا تقدم لا يسمى أمراً فاذا حضر سمي أمراً لكنه قال وهو باطل بالاجماع على أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل حضور وقها (قوله) وتصريح الجويني مبتدأ خبره يدل الخ ، وذلك لقوله أن التكليف قبل الفعل وهو موافق لما سبق للؤلئف عليه السلام في بحث التكليف بالحال حيث قال وادخل فيه الاشعري جميع التكليف لا تتفاء القدرة حال التكليف لتقدمه على الفعل والقدرة انما هي حال الفعل (قوله) والا انتفت فائدته ، أي التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا (قوله) ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً الخ ، حقق المؤلف عليه السلام هذا الاستدلال بوجه لا يرد عليه ما أورده السعد

على تقرير ابن الحاجب وشارحه وقد بيناه في حاشية على الحاشية (قوله) بين عين الملزوم ، وهو الطلب و (قوله) وتقيض اللازم ، وهو حصول المطلوب

اقتصر على قوله ان القدرة متعلقة

الح (قوله) عدمت عند حدوث المقدور، لأنها لما تقدمت والقرض أنها لا تبقى حدث المقدور عند عدمها (قوله) متعلقاً بها، الاولى متعلقاً لها (قوله) ان معناها، أي القدرة (قوله) وإنما يعقل، أي التمكن قبله أي قبل الفعل (قوله) ممنوع في جميع الاعراض، فان بعض الاعراض تبقى كالقدرة قال في التذكرة لابن متويه لأن أحدنا لا يخرج عن كونه قادراً الا عند ضد أو ما يجري مجراه على وجه لولاه لاستمر كونه قادراً وقد جمع بعض العلماء ما بقي ولا يبقى في أبيات مشهورة (قوله) ويلزم منه أن لا يكون المكلف مأموراً ان لم يفعل، الفرق بين هذا وماقبله وان كان حاصل هذا سلب التكليف ان الاول لا يتوقف سلب التكليف فيه على عدم الفعل والثاني متوقف عليه ولم يذكر الشيخ رحمه الله تعالى في نقله عن الاسنوي الوجه الثاني

(قوله) وقد جمع بعض العلماء الح، هي قوله :

ماليس يبقى من الاعراض أربعة وستة وهي الآم أرادات ظن وصوت فناء شهوة نظر ونقرة واعتقاد والكرهات والباقيات حياة قدرة معها كون وتأليف جهم واعتيادات لون وريح وطعم والرطوبة أو ييس كذلك برودات حرارات

اح

بأنه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفاً بمالا قدرة عليه وهو محال (١)، بيان الملازمة من وجهين، احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود التعلق بدون المتعلق محال، وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقاً بها واما بطلان اللازم (٢) فظاهر «واجيب» بمنع الملازمة، والوجهان المذكوران في بيانها ينتقض أولهما بقدرة الله تعالى عندهم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور واللازم قدم العالم (٣)، والصحيح ان معناها معنى التمكن (٤) من الفعل وإنما يعقل قبله، وثانيهما ممنوع في جميع الاعراض ولو سلم فلانسلم زواله لا الى بدل بل يلحقه (٥) امثاله، (و) لو سلمت الملازمة فانه (يلزم من كون القدرة حاله (٦) خاصة (سلب التكليف (٧) اذ يقول كل عاقل لا أفعل حتى اكلف (٨) ولم اكلف حتى أفعل (و) يلزم منه ان (لا يكون) المكلف (مأموراً (٩) ان لم يفعل) ما امر به والمعلوم من الدين خلافه

(١) هذا يوافق ما تقدم ان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطابق اه (٢) وهو قوله لكان تكليفاً بمالا قدرة عليه اه (٣) اذ القدرة لا تنفارق متدورها عندهم والعالم مقدور فيلزم أن يكون قديماً اه (٤) وجد في نسخ من الكتاب لفظ «معنى» التمكن والظاهر عدمه وعلى وجوده فمعناه ان معناها متحد بمعنى التمكن فمعنى قدر على الفعل وتمكن منه واحد اه من خط سيدنا حسن المغربي (٥) وفي نسخة بل تحلله امثاله اه (٦) أي حال الفعل لا قبله اه (*) الصواب ويلزم من كون التكليف حالة سلب الح فتأمل اه سيدنا حسن المغربي (٧) قال السبكي في جمع الجوامع قال قوم لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فاللام قبلها على التلبس بالكف عن الفعل النهي عنه لأن الامر بالنهي يفيد النهي عن تركه اه محلي، قال أبو زرعة قوله فاللام الح جواب عن سؤال مقدر على هذا القول تقريره أن القول به يؤدي الى سلب التكليف فانه يقول لا أفعل حتى اكلف والقرض أنه لا يكلف حتى يفعل، وجوابه انه قيل المباشرة متلبس بالترك وهو فعل فانه كف النفس عن الفعل فقد باشر الترك فتوجه اليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته الترك وذلك بالفعل وصار اللام على ذلك وهو جواب ثلثي أشار اليه امام الحرمين في مسئلة تكليف ما لا يطابق اه كلامه وقال البرماوي في شرح ألقية بعد ان نقل كلام الجمع السابق مألظه واستصوبه بعضهم قلت وهو عجيب فان النهي عن الضد فرع تعلق الامر فاذا لم يتعلق قبله فكيف يلام على التلبس بالكف اه منه (٨) وقت حصول القدرة وحصولها وجود الفعل بها والله أعلم اه (٩) ويلزم أن لا يكون المأمور عالماً بكونه مأموراً قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك اه من الاسنوي مع تصرف ويلزم أيضاً أن (ماعصى مكلف اذ لا تكليف عندهم الا حال وجود الفعل ولا يستحق ذمًا كذلك ويتمتع التكليف به أي بالفعل عند حدوثه لما عرفت من استحالة إيجاد الوجود الا عند مجوز تكليف المحال وقد عرفت بطلانه اه فصول وشرحه للشيخ رحمه الله : ﴿ان تخففة من الثقيلة وخبرها ماعصى واسمها فيها اه

(قوله) من ثالث الابحاث ، هو ﴿ ٤١٨ ﴾ الاحكام وفيه أربعة فصول (قوله) أصله وتفصيله ، الظاهر ان المراد بفهم الاصل ان يعرف

ويلزم أيضاً (١) دخول الخلف (٢) في خبره تعالى ان لم يفعل ، بيانه أنهم قد جعلوا الامر السابق اعلماً فقط فاذا لم يفعله الشخص لم يكن مأموراً لانه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا أمر فيكون الاخبار بمحصول الامر غير مطابق ﴿ فصل ﴾ في بيان المحكوم عليه وأحكامه وهو الفصل الرابع من ثالث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم (المحكوم عليه (٣) هو المكاف) وفيه ثلاث مسائل ﴿ مسألة ﴾ (الفهم شرط التكليف) يعني يشترط أن يكون المكاف فاهماً لخطاب التكليف (٤) أصله وتفصيله (٥) فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال ، وأما البعض الاخر فوافقوا لاحتشائها عن لزوم تكليف مالا يطاق بل تفادياً من لزوم انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور التمييز للامتنان وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب أصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضاً (٦) وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فختلف فيه فقيل ان الصبي اذا ادرك منافعه ومضاره فتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه مقامه على سائر العقلاء من الحجة ولزمه ما لزمهم ، ولا يلزم عليه (٧) قبول الشهادة منه واقامة الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شيء من علامات البلوغ لانها احكام تتعلق بغيره ولا تثبت الا بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات (٨) بخلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه يخاطب بها اذا كمل عقله

(١) الأولى حذف أيضاً لان هذا الالتزام انما هو نتيجة أن لا يكون مأموراً فتأمل اه سيدنا حسن المغربي (٢) ضبط بضم الخاء وفتحها والظاهر صحة الضبط فالضم لأن فيه اختلاف ما وعد من أنه سائر في المستقبل والخالف باطل والفتح بمعنى باطل لذلك الاخلال اه (٣) يعني حكماً تكليفاً وأما الوضعي فقد يكون على غير مكلف كالحكم على الزنى بسببته للجلد ويقال غالباً انه قد يحكم على غير مكلف كالحكم على الصبي بوجوب الزكوة في ماله وكذلك على مذهب المعتزلة في الحكم على الله بوجوب الواجبات الستة اه (٤) في فصول البدائع اشتراط في صحة التكليف فهم المكلف له بمعنى تصوره لاتصديقه والالزام الدور وعدم تكليف الكفار فلا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصده وامثالها ، كيف والدليل العقلي غير فارق اه (٥) في حاشية أصله كالمعارف الالهية وتفصيله كالشرعية اه (٦) من كونه مطلقاً أو مقيداً أو نحو ذلك اه (٧) الضمير في عليه للقول المدلول عليه بقوله فقيل اه سيدى ع في الدين احمد بن اسحق (٨) المذكورة الشرعية والعلم من الامارات على معنى ما سبذ كره قريباً من جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون الفهم معه أكثر فاعلى هذا المراد العلم من طريق الشرع اه

المكاف مثلاً أن أقيموا الصلوة خطاب تكليف وفهم التفصيل ان يعرف معنى الاقامة والصلوة ومعنى الامر بذلك ليفهم انه خطاب تكليف باقامة الصلوة من الخطاب ولعل فهم التفصيل يعني عن فهم الاصل فينظر ولم يتعرض لذلك في شرح المختصر وشرح الفصول والذي في حواشي السعد ومثله في شرح الشيخ للفصول بأن يفهم من الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتنان لابان يصدق بانه مكاف والالزام الدور وعدم تكليف الكفار (قوله) ما قام على سائر العقلاء من الحجة الخ ، قد فهم بعض الناظرين ان هذا معنى افراد التكليف العقلي عن الشرعي كما هو المختار عند جمهور المعتزلة وليس كذلك فان الظاهر عموم ما ذكره المؤلف للعقلي والشرعي وانما قصد المؤلف عليه السلام اخراج بعض التكليفات الشرعية وهو ما يتعلق بفسيره لما ذكره من الفرق واما الافراد فمنها ان من تم له العلوم العقلية خوطب بالاحكام العقلية كشكر المنعم فيعاقب على الاخلال بها (قوله) ما يتعلق به من الاحكام ، أي العقلية والصلوة من الشرعية (قوله) وفهم التفصيل ان يعرف معنى الخ ، بل الظاهر ان المراد بتفصيله ما ترتب عليه الصحة فلا اغناء كما ذكره القاضي فتأمل اه عن خط شيخه وهو معنى ما ذكره القاضي عن السعد والشريف اه (قوله) وأما الافراد ، يعني افراد الاحكام العقلية اه ح

(قوله) وان لم يعلم الكمال ، يعنى باماراته الشرعية (قوله) وان قارب ، أي المميز وهو متصل بقوله كنسبة غير المميز الى البهيمة و (قوله) كفهمه ، أي كفهم نفسه بعد مضي لحظة بان يكمل له وقت البلوغ الشرعي (قوله) درجة التمييز الخ ، يعنى وان لم يكمل له البلوغ الشرعي فلا يقوم حجة على عدم تكليف المميز وقد قيل في جواب ما ذكره المؤلف عليه السلام ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يبلغ وان كان مطلقاً فهو مقيد بقوله تعالى حتى يبلغ الحلم فيحمل عليه فحينئذ يقوم حجة (قوله) وتقرير هذا القول ، أي الثاني وهو أن المميز غير مكلف وان فهم فهم كامل العقل (قوله) على هذا الوجه ، وهو قوله والوجه أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً الخ (قوله) الى نظر ، وذلك لانه اذا كان العقل مستقلاً ﴿٤١٩﴾
بعرفة الحسن والقبح كان ذلك

وان لم يعلم الكمال ، وقيل ان المميز وان فهمه ما لا يفهمه غير المميز غير فاهم فهم كامل العقل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة (١) ، والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفياً وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون الفهم معه أكثرياً وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة (٢) عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ، وقوله يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يقوم حجة في المطلوب ، وتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى نظر ، وانما اشترط الفهم (لاستحالة الامتنال بدونه) اذ الامتنال الاثبات بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالاً للامر (والا) اي وان لم يشترط الفهم (صح) التكليف (للبهائم) اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بمانع واللازم باطل «احتج» من جوز تكليف الغافل من الاشاعة بانه لو لم يجوز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها (و) الجواب ان (طلاق السكران ونحوه) ليس من قبل التكليف بل (من قبل الاسباب) اي ربط

(١) اذ لا تفاوت في الفهم اهـ (٢) حديث رفع القلم عن ثلاثة ، عن النائم حتى يستيقظ ، وعن البتلى حتى يبرأ ، وعن الصبي حتى يكبر ، رواه احمد وأبو داود والنسائي والحاكم عن عائشة وقال صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة ، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، أخرجه احمد وأبو داود والحاكم عن علي عليه السلام وعمر ومافي الاصل رواه محمد وهو في المجموع عن علي عليه السلام اهـ

ان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد أنه لم لا يجوز أن يكون لاتنفاء شرط آخر يعنى كما ذكر في الجواهر أنه يجوز ان يكون التكليف مشروطاً بخصوصية الانسان فيمتنع الحصر في قوله اذ لا مانع الخ فضلاً عن كونه معلوماً بالضرورة «قلت» المؤلف عليه السلام لم يلحظ الى ما ذكره في الجواهر لأن كلام السعد متجه (قوله) ونحوه ، أي نحو طلاقه

(قوله) فهو مقيد بقوله تعالى الخ ، التلاوة واذا بلغ الاطفال منكم الحلم اهـ وفي حاشية بل في كثير من الاخبار حتى يحتلم اهـ حسن بن يحيى كا في المنتقى من حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة . عن النائم حتى يستيقظ . وعن الصبي حتى يحتلم . وعن المجنون حتى يعقل رواه احمد ومثله من رواية علي رضي الله عنه له ولأبي داود والترمذي وقال حديث حسن انتهى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) ومقتضاه أن يكون الخ ، تأمل اهـ ح عن خط شيخه لاوجه له مع التأمل اهـ حسن بن يحيى

الاحكام باسبابها (١) كاعتبار قتل الطفل واتلافه (٢) لوجوب الدية والضمان اما على الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة (٣) له عند بعض اصحابنا وعند الآخرين لا يقع ، وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض تمييز واما اذا صار كالتائم لا يميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحيث لا حجة لهم فيه لبقاء التكليف مع التمييز ، احتجوا نائياً بقوله تعالى « لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » وهذا نهى لمن لا يعلم وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم (و) الجواب ان قوله تعالى (لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى) ظاهر في مقابلة القاطع (٤) فوجب تأويله فهو (اما نهى عن السكر عند قصد الصلوة (٥)) مثل لا تمت وانتم ظالم فان معناه لا تنظم فتعوت وانتم ظالم (٦) (واما) نهى (للتمل (٧)) الثابت العقل عن الصلوة وسمي التمل سكرآ لانه يؤدي الى السكر غالباً وذلك (لمنعه) أى التمل (التثبت) كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول أى تعلم علماً كاملاً وليس الغرض نفي العلم عنه بالكيفية * مسألة * في تعلق الخطاب بالمعدوم لاشك أن تكليف المعدوم واردة تنجيز (٨) الفعل منه في حال عدمه مستحيل

(قوله) اما على الولي في الحال ، يعنى من مال الصبي كما في شرح المختصر (قوله) عقوبة عند بعض اصحابنا ، قد أورد عليه أنه انما يتم حيث شربه تمديداً والاولى الاستدلال بمعوم الأدلة وبقول علي كرم الله وجهه « طلاق السكران واقع » لكن هذا التعليل لا يدفع الاستدلال به على لزوم تكليف من لا يفهم فالاولى في الجواب اعتداد ما ذكره الامام يحيى عليه السلام (قوله) لا تمت وانتم ظالم ، جعل هذا المثال أصلاً لما نحن فيه للقطع بالتأويل فيه لأن الموت غير مقدور مع أنه كائن البتة فليس المنصوص النهي عنه في حال الظلم بل انما المنهي عنه الكون على تلك الحال . ولعل الكلام يكون كناية فن طلب الامتناع عن قرب الصلوة في حال السكر يردفه ويلزمه طلب الامتناع عن الكون على تلك الحال عند قصد الفعل والله أعلم

(١) ويمكن أن يجاب أيضاً بأنه تكليف لمن ليس به السكر بأنه حرم عليك السكر فان شربت تعين طلاقك وقتلك واتلافك فان أردت أن تأمن من هذه أياك والسكر اه ميرزاجان (٢) يعنى أن الشارع ربط نفوذ الطلاق بنفس طمقت ونحو ذلك اه (٣) أى حكم وضعي لا تكليفي كقتل الطفل واتلافه وضعي له وتكليفي على وليه اه فصول بدائع (٢) فانه سبب لوجوب الضمان والدية (٤) من ماله على وليه وهو غير مكاف به قطعاً بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر اه عضد (٥) لكنه يقال ان الدية ونحوها على عاقلته ولا شيء عليه ان كفت العاقلة اه (٦) اذا كان على جهة العقوبة فلعلمه اذا شربه متعمداً لا مكرهاً أو نحوه وقد أشار الى مثل ذلك بعض اصحابنا اه (٧) الظاهر ان بعد جعل الطلاق سبباً لا يلىق هذا ولا الفرق بين ما بقى له بعض تمييز أولاً فانظر اه سيدى صنى الدين (٤) وهو قوله تعالى « أقيموا الصلوة » وفي حاشية وهو ان التهم شرط التكليف اه (٥) أى القربان لها لا النهي عن الصلاة حالة السكر فلا يكون الخطاب للسكران اه منتخب (٦) وقوله تعالى « ولا تتون الا وانتم مسلمون » فان القيد مناط النفي غالباً اه فصول بدائع (٧) فعلى التأويل الاول لا يجوز الصلوة لمن كان سكراناً ويجوز لمن كان ثملاً وعلى الثانى لا يجوز للتمل واما السكران فلا يتعلق الخطاب به بحال قال ميرزاجان وأنت تعلم أن ما قيل في شأن نزول الآية لا يلزم التأويل الثانى والله اعلم اه (٨) قال في شرح العضد اختص اصحابنا من بين سائر الناس بأن الأمر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف التذكير عليهم قالوا اذا امتنع في التائم والعافل ففى المعدوم أجدر وانما يرد ذلك لو اريد به تنجيز التكليف في حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل اريد التعلق العقلي وهو أن المعدوم الحما ذكره الشارح اه

ضرورة واتفاقاً وانما الخلاف في تعلق خطاب الله تعالى به في حال عدمه فعند اعتنا والمعتزلة أن (الخطاب لا) يجوز أن (يتعلق بالمعدوم) حال عدمه (لأنه) أي الخطاب (توجيه الكلام نحو الغير للأفهام) ولا فهم للمعدوم (خلافًا للاشعرية (١) فانهم أوجبوا تعلقه بالمعدوم (بناء على قاعدة قدمه) أي قدم الخطاب، ومعنى تعلقه به أن المعدوم (٢) الذي علم الله تعالى أنه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال (٣) وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل (٤) ويأتي بالفعل على تقدير الوجود وان المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الأمر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً (٥) هذه القاعدة (بطلانها في) علم (الكلام) (٥) والحاصل في هذه المسئلة أن ارباب الملل والمذاهب اتفقوا على أن الباري تعالى متكلم ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه (٦) فقالت الحنابلة والحنفية كلامه تعالى حروف واصوات، قديم قائم بذاته وبالفوا حتى قال

(قوله) توجيه الكلام الخ، والاشعرية اختلفوا في تسمية الكلام خطاباً في الازل وهو مبني على تفسير الخطاب فان فسر بانه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطاباً وان فسر بانه الكلام الذي افهم بالفعل لم يكن خطاباً ذكره في شرح المختصر

(١) والامام القاسم بن محمد اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري (٢) هذا من اثبات الدوات في العدم والاشعرية لا تقول به فينظر اه لي ليس هذا من اثبات الدوات كما هو معلوم وانظر علم الكلام اه (٣) وهو المستقبل اه عضد (٤) بالحكم القديم الذي تعلق به قبل وجوده لا بامر آخر متجدد لأن تجدّد القديم محال والتجدد انما هو الدال على القديم اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله (٥) قال الجامي في الذرة الفاخرة قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين أحدهما مطلق في حق الباري تعالى والثاني في حق الآدميين اما الاول فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم بأبائهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري تعالى لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست اذا شيئاً زائدة عليه فالعلم هو حقيقة هويته ومن أراد أن يعد صفات الباري تعالى فقد أخطأ ذلواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات الباري لا تعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات فاذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال له سمع واذا اضيف الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنون علمه على قلب أحد أسرار ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذا اكلام الباري ليس شيئاً سوى أفعاله مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى « فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » أي شرفه الله بقربه وقربه بقدسه وكله بعلم ذاته اه (٦) وقيامه بذاته اه (*) ثم ان هاهنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام الله صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما أن كلامه مؤلف مترتب متعاقب في الوجود وكما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع فرقتان منهم الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان آخرتان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول الى التفصيل المذكور في الفرقتين الاولتين هناك اه شرح مواقف

(قوله) ووافقهم ، أي الحنابلة ﴿٤٢٢﴾ والحشوية أيضاً أصحابنا في المعنى أي في أنه حروف وأصوات (قوله) بل خلقه

بعضهم الجدل (١) والغلاف أيضاً قديمان فضلاً عن المصحف ، ووافقهم السكرامية في المعنى وخالفوهم في القدم فقالوا أنها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ووافقهم أيضاً الأشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ، ووافقهم أيضاً أصحابنا والمعتزلة في المعنى وخالفوهم في القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات (٢) حادثة ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه في غيره (٣) ومعنى كونه متكماً أنه خلق الكلام في بعض الاجسام «فإن قيل» لا يلزم بمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكماً كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسماً (٤) «قلنا» خلق الكلام يختص من بين أنواع الخلق باسم التكلم (٥) فيكون التكلم خالق

(١) قال سعد الدين في شرح العقائد فان قيل الأمر والنهي بلا ما مورولا منهي سفيه وعبت والاختيار في الأزل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه «قلنا» ان لم يجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالأمر في الأزل لا يجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الأمر كما اذا قدر الرجل ابناً له فامر به بان يفعل كذا بعد الوجود ، والاختيار بالنسبة الى الأزل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله لتزههه عن الزمان كما ان علمه لا يتغير بتغير الزمان اهـ (*) قال السعد وهو جهل وعناد قال قرعة كمال وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجدل والغلاف أزيلان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فانظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً اهـ أقول صحح النقل وتلطف القرى فقال الحنابلة قالوا كلام الله تعالى غير الحروف المؤلفة والاصوات ومع ذلك فهي قديمة لأن كلام الله مسموع لقوله حتى يسمع كلام الله وقد دل الدليل على أن كلام الله قديم فكذلك الحروف المسموعة اهـ حواشي شرح العقائد (٢) عبارة مختصر الصحائف للعبدى لكن المعتزلة ذهبت الى أنها حادثة قائمة بغير الله تعالى وقالوا معنى كونه متكماً كونه موجداً لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة وقال أبو الهذيل بل قوله تعالى «لشيء كن» عرض حادث لافي محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام اهـ (*) دليل أصحابنا على حدوث القرآن الاتفاق على ان القرآن اسم لما نقل اليها بين دفتي المصاحف تواتراً وهو يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً بالاسن مسموعاً بالأذان وكل ذلك من سمات الحدوث اهـ شرح عقائد (٣) وانما قالوا خلقه في غيره لان الكلام عرض لابد له من محل والبارى تعالى ليس محلاً للاعراض فتعين اشتراط المحل عندهم اهـ علم شامخ (٤) قلنا هذا مبحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه متكماً بالمعنى اللغوي فلا يتم دليلكم على المعنى القائم بالذات فلا بد من التأويل والصرف عن الظاهر اهـ (٥) وهو حدث صالح للاشتقاق بخلاف الجسم فهو جنة فلم يشتق منه اهـ عن خط العلامة محمد بن اسحق وفي حاشية مالفظة حاصله أنهم قالوا يلزم اذا أن يسمى بخلق الجسم متجسماً والحجر متحجراً ونحو ذلك قلنا لا يسمى الله بلفظ لا يفيد المدح وهو بوجه الخطأ ولم يطلق تعالى على ذاته الا أنه متكلم فوصفناه به دون ما عده اهـ

في غيره ، كجبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم فخلقه فعل ماض ويصح اطلاق خالق عليه تعالى وان لم يبق الخلق به لأن الخلق الخلق بناء على ما مر من صحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى (قوله) متجسماً ، لم يقل مجسماً من جسم لأن الأول هو نظير متكلم لا الثاني فهو معنى جعله جسماً لا بمعنى قامت به الجسمية «فإن قيل» ما ذكره المؤلف عليه السلام في متكلم من تكلم فاحكم مكلم من كلم «قلت» الظاهر أنه كتبتكم بمعنى خالق الكلام كما ذكره في تذكرة ابن متويه الا أنه قال لا يكفي في مكلم مجرد خلقه للكلام بل لابد مع ذلك من كونه قاصداً به خطاب الغير فهو أخص من متكلم (قوله) من بين أنواع الخلق ، يعني كخلق الحركة وخلق الجسم والبياض ونحو ذلك فانه انما يقال خلق هذه الاشياء خالق لا متحرك وأبيض (قوله) باسم التكلم ، الاضافة بيانية بمعنى ولا يقال لايجاد الكلام خلقاً ولا للفاعل له خالقاً «ووجه» الاختصاص أنه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه تعالى وقد قام البرهان على امتناع قيام الكلام اللفظي به تعالى فقام القول بان معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في جسم ولم يثبت الاطلاق عليه تعالى في مثل المتحرك والاسود والابيض

(قوله) بناء على ما مر من صحة اشتقاق الخ قد تقدم الخوض فيه فهو دخیل في هذا المقام اهـ عن خط شيخه

(قوله) بلا اشكال، اشارة الى أن منع ذلك مكابرة لا تسمع لقيام البرهان على الامتناع كما عرفت لكن ما ذكر مبنى على تقدير تسليم ان المراد بالتكلم خلق الكلام العقلي والمراد عندهم النفسي لكن سيأتي ابطاله فيتمين العقلي (قوله) واستدل على ذلك بوجوه كثيرة، أي استدلل أصحابنا على أن كلام الله حروف وأصوات حادثة بوجوه كثيرة منها «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث» ومنها «انما أمرنا اذا أردناه أن نقول له كن فيكون» الآية فان قوله كن متأخر عن الارادة الحادثة والمتأخر عن الحادث حدث ومنها أن النسخ واقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم ﴿٤٢٣﴾ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وغير ذلك «وقد أجاب» في المواقف

الكلام بلا اشكال، واستدل على ذلك بوجوه كثيرة (١) حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف السموعة والاشاعرة لا ينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به في أثناء دليلهم الآتي فلا حاجة الى ذكرها، واستدل الاشاعرة بان التكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتاً (٢) وانا اذا سمعنا قائل يقول انا قائم نسميه التكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف السموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالاول مشروطاً باقتضائه فيكون له (٣) اول فلا يكون قديماً وان الحرف الاول ايضا لما كان له اقتضاء لا يكون قديماً لا متنازع طرآن العدم (٤) على القديم فالجموع المركب منهما (٥) لا يكون قديماً والحادث يتمتع قيامه بذات الباري تعالى فتمين ان يكون هو المعنى الاول اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر (٦) او نهي

(١) ذكر بعضاً منها سيلان رحمه الله وكانت ثابتة بخط المؤلف رحمه الله ثم ضرب عليها وجعل عوضها قوله حاصلها الخ (٢) ولا يصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض الخلوقة له تعالى اه سعد (٣) أي لا يحرف المشروط اه شرح تخرید لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون اقتضاء الاول بديهي اه سعد (٤) في الصباح طرأ الشيء طرأاً مهموز حصل بغتة فهو طرأ اه (٥) أي من الحرف الاول والآخر وفي حاشية أي من الحرفين مثلاً اه (٦) وتحقيقه أن الشيء وجوداً في الاعيان ووجوداً في الازهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة فالكلمة تدل على العبارة وهي على مافي الازهان وهو على مافي الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الوجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد بها الالفاظ السموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المخلقة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث من القرآن اه من شرح العقائد للسعد

فكذا الجموع المركب (قوله) فان من يورد صيغة أمر الخ هذه العبارة تشعر بان هذا وما بعده مترتب على الكلام السابق فيكون استدلالاً واحداً ولو جعل استدلالاً مستقلاً بما يجيد الانسان من نفسه ويقاس فيه الغائب على الشاهد لوافق ماسياً في الحاشية نقلاً عن شرح العقائد (قوله) وقد أجاب في المواقف الخ، لعله يشير الى أن المؤلف ذكره في قوله حاصلها ان كلام الله هو المؤلف الخ فتأمل اه عن خط شيخه (قوله) ولا يخفى بعد هذا الفرض، لا بعد في الفرض على مراد الاشاعرة في اقامة الحجة تأمل اه عن خط شيخه (قوله) ولو جعل استدلالاً مستقلاً الخ، لكن المطلوب اثبات كون كلامه تعالى قديماً لكونه معنى مسمى الكلام النفسي ولا يثبت ذلك الا بالجموع فتأمل اه حسن بن يحيى

(قوله) يجد في نفسه معاني، يحتمل ان المعاني توجد في نفس من يورد الأمر وحده وكذا النهي وكذا كل واحد مما بعده ويحتمل ان المعاني في مجموعها لا في كل واحد منها (قوله) ولا يختلف باختلاف العبارات الخ، يعني ان العبارات تختلف بالازمنة والاقوام والانشاء والاخبار ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل لا تنحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد تدل الاشارة والكتابة، والمعنى القائم بالنفس واحد لا يتغير. قال في شرح المختصر وحواشيه وهو نسبة بين أمرين قائمة بالمتكلم والظاهر أنهم قصدوا بما ذكره هنا وكذا بقولهم فيما يأتي لا يتغير بتغير العبارات وكذا قولهم تعبيرات عن واحد بيان مغايرة الكلام النفسي لمدلولات الالفاظ فانه سيأتي عنهم ان الكلام النفسي ليس عين مدلول اللفظ اذ مدلول اللفظ يتغير بتغير اللفظ الى ماض. ومستقبل. وأمر. ونهي. وخبر. واستخبار. وغير ذلك فاذا ثبت أنه متحد في الشاهد ثبت مثله في الغائب ولعلمهم أرادوا بذلك دفع ما يرد عليهم في حق الغائب تعالى من أنه لو ثبت الكلام النفسي وقام به تعالى في الأزل مع اختلافه وانقسامه باعتبار الاختلاف الى أمر. ونهي. وخبر. واستخبار. وماض. ومستقبل. لزم منه تعدد القديم وهو محال فوافق المذكور هاهنا ما ذكره في شرح المختصر وحواشيه من أن كلامه تعالى غير منقسم في الأزل الى أمر ونهي وخبر بل هي حادثة فورد عليهم أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ﴿٤٢٤﴾ ضمن نوع فاجابوا بمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق فانقسامه

اليها بحسب اعتبار التعلقات لا باختلاف الذاتيات والتعدد الاعتباري لا يوجب المحال كالا بصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات وانما يتعدد تعلقه فكذا الكلام النفسي من حيث تعلق بما لو فعل استحق فاعله المدح وتاركه التهم يسمى أمراً وبالعكس نهياً وعلى هذا القياس مثلاً اخبر عن ارسال نوح عليه السلام واحذويعبر عنه قبل ارساله باناً سنرسله وبعبارة باناً أرسلناه «قلت» لكن قولهم فيما سبق يجد في نفسه معاني مناف لما

اونداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها الكلام الحسي فالعنى الذى يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها، هذا دليلهم في اثبات الكلام النفسى اوردناه مبسوطاً، ولا تخلو قواعده (١)

(١) قال السعد في شرح حواشى العقائد اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه قال القاضى زكريا اورد عليه أمران الأول ان هذا من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل، ثم أجاب عنه، الثانى ان ما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق لان كل عاقل تصدى للأخبار تحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وجوابه أن الكلام النفسى الذى يجده الخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذى يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد الشاك منا يتصور النسبة وطرفها ومن لم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسى واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر أن ذلك ليس شيئاً من العلوم اقل اما التصورية فلا تفكك كعنها وأما التصديقية فلتحققه بدونها اه حواشى عقائد

ذكره اذ ما سبق صريح في تعدد الكلام النفسى فلا يخفى ما في كلامهم من الانضراب والله أعلم (قوله) ولا تخلو قواعده، أي قواعده دليلهم ولم يذكر المؤلف عليه السلام الا قاعدتين وكانه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً

(قوله) ويحتمل ان المعاني في مجموعها الخ، وهذا هو الاول اه ح عن خط شيخه (قوله) اذ مدلول اللفظ الخ، يحقق هذا فان الظاهر عندهم أن الكلام النفسى يتغير بتغير الانتقال الى هذه المعاني فهو مثل اللفظي وانما يتحقق عدم تغير المعنى النفسى في أحد هذه الاشياء كالاخبار وان تعددت وتغايرت العبارات بخلاف اللفظي والله أعلم اه حسن بن يحيى ح (قوله) وكأنه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً، لا يلزم في بيان الخلل بشيئين ان لا يكون المتقدم الا قاعدتين اه ح عن خط شيخه اذ قد يترتب بعضها على بعض فيبطل بابطال المتوقف يعنى بالفتح المتوقف أراد بالكسر اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد وفي حاشية قوله فمن ذلك ومن ذلك قاض باستعمال الجمع في مدلوله الحقيقى فلا غبار على عبارته اه وزير ح

(قوله) الكلام هيئات الخ، هذا لازم من كلامه في شرح المواقف حيث قال الحروف كصفات وهيئات طارئة للاصوات وهو مقتضى ما نقله عن بعضهم من أن الحروف كيفية وهيئة عارضة له وكلام نجم الأئمة في مخرج الحروف حيث قال لأن الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له وكلام المؤلف عليه السلام قريب مما في حاشية الشلبي حيث قال معترضاً على المطول هذا مبني على أن اللفظ صوت يعتمد على مخرج الحروف والمختار أنه كيفية تحدث في الهواء من توجه ذكره في بحث وكثيراً ما يسمى ذلك فصاحة (قوله) المتحرك، أي الهوى حركة مخصوصة أشار بهذا إلى ما ذكرنا من أن توجع الهواء ليس حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الخوض إذا ألقي حجر في وسطه فأراد المؤلف عليه السلام بالحركة الخصوصية هذا التوجع فإنه كحركة جسم منتقل جميعه دفعة من مكان إلى مكان قالوا وهذا التوجع ليس هو الصوت بل هو سبب قريب للصوت وسبب التوجع قلع عنيف أو قرع عنيف وتام تحقيقه يؤخذ من موضعه (قوله) فيكون الكلام قائماً بالهواء، أي بواسطة قيامه بالصوت لكن يلزمهم قيام المعنى بالمعنى «وقد أجاب» الشلبي عن ذلك بأن الحروف ليست أموراً موجودة ﴿٤٢٥﴾ فلا يلزم قيام العرض بالعرض

عن خلل، فن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الخ قال السيد المحقق الكلام هيئات وكيفية عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة (١) فيكون الكلام قائماً بالهواء (٢) والهواء ليس قائماً بالمتكلم (٣) حتى يقال مقامه قائم بالمتكلم بواسطة فاذ أنسبه الكلام إلى المتكلم ليس لقيامه به بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذلك الكلمات والتركيب وعلى هذا لا يصح تفسير المتكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم (١) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وقوله فيكون الكلام، شروع في الرد اه (٢) تحقيق النقض لما ذكره الشريف لأصل استدلالهم وهو قولهم أن المتكلم من قام به الكلام أنه جعل الكلام اللفظي قائماً بالهواء والمتكلم محدثه والهواء غير المتكلم أما إذا أريد به الهواء الخارج عن بدن الإنسان فواقع وأما أن أريد به الهواء الذي مبدؤه صدر المتكلم ومنتهاه صمخ السامع فإن هذا المجموع غير المتكلم قطعاً فلا يكون القائم بالهواء قائماً بالإنسان ولا الهواء قائماً بالإنسان حتى يكون القائم به قائماً بالإنسان لأن القيام بالشيء من أحكام الاعراض والهواء جسم فصح أن المتكلم بالكلام اللفظي لم يشتق له هذا الاسم من الكلام بل من التكلم وهو تقطيع الصوت وتمييزه بالاعتداد على الخارج حتى تحصل له الهيئة الخصوصية فاذا صح اشتقاق المتكلم من التكلم وهو غير الكلام لم يصح إثبات الكلام النفسي فلا ضرورة توجب إثبات الكلام النفسي انتصحيح اشتقاق المتكلم في حق البارئ تعالى لصحة اشتقاقه من التكلم الذي هو إيجاد الكلام بخلقه في محل غيره وهو الهواء لاسيما مع تهافت دليلهم في إثبات الكلام النفسي في حق الإنسان كما ذكر في حواشي شرح العقائد والله أعلم اه (٣) لكونه جسماً اه

عليه السلام هنا الزاماً للمخالف فقط سنداً لمنع كون المتكلم من قام به الكلام لكن يرد أن المتكلم إذا كان من قام به التعيين والتمييز للحروف الحادثة استحالة إطلاقه عليه تعالى وحينئذ للمخالف أن يقول وإذا استحال هذا المعنى وقد أطلق المتكلم عليه تعالى تعين أن من قام به الكلام النفسي إذ لا ثالث يطلق عليه ولو قيل في رد دليل المخالف أن المتكلم ليس من قام به الكلام النفسي لما ذكر لصحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى كما قد برهن على ذلك في مسئلة المشتق لم يرد عليه ما ذكره والله أعلم

نظر في تمييز المتكلم الخ، لا وجه للنظر إذ ظهور التمييز فيما ليس بقائم به أظهر فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه ١. يلزم من كلامه القيام بالمتكلم، ولعله يقال أنه وإن فرض قيام الكلام بالمتكلم في حق الإنسان فأنه فيه لا يقوم به البارئ تعالى وتسميته متكماً لاجل نسبة التكلم إليه باعتبار أنه التمييز والتعيين للكلام القائم بغيره فاطلاق "رب والله أعلم احسن بن يمي من خط العلامة احمد بن محمد السيافى (قوله) وإذا استحال هذا سير المتكلم الذي أريد به المميز والمعين بمن قام به التكلم ولو فسر بمن صدر عنه ارتفعت إذ

(قوله) لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لأن الفعل فيهما وفي المتكلم والمتعلم متحد لفظاً ومعنى فهما المبدأ
وأما الكلام والعلم فانهما وان كان بينهما وبين المتكلم والمتعلم اتصال في المعنى الا ان ذلك بواسطة التكلم والتعلم لا يقال يلزم
من التكلم والتعلم العلم والكلام لانهما الاثران للتكلم والتعلم وحيث يدقومان عن قام به التكلم والتعلم فيعود المحذور لأنه يقال مقتضى
لقيام هو الاشتقاق لا لزوم ومبدأ الاشتقاق غيرها كما عرفت هذا مع تسليمه أنه لا يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى فتأمل والله أعلم
(قوله) ومن ذلك قولهم، أي من قواعد استدلالهم المختلة (قوله) والكلام فيه، أي الكلام في ابطال قولهم المذكور ثم أشار
الى ما يؤيد بطلانه بقوله وفي بعض حواشي شرح العقائد الخ « وبيان ذلك » أن الخيالي في حاشيته لشرح العقائد أورد ما ذكره
بعد كلام في شرح العقائد يعرف منه وجه تحيره قال فيه والكلام صفة أولية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف
وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى لم تدل عليه العبارة والكتابة والاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
بما لا يعلمه بل يعلم خلافه فقال في (٤٢٦) الحاشية قوله اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه قيل هذا انما يدل على مغايرته للعلم

الذي هو التبيين والتمييز ونظير ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور
ان مبدأ الاشتقاق فيها هو التكلم والتعلم لا الكلام والعلم (١)، ولما ظهر فساد مبنى الكلام
ظهر عدم صحة قولهم وحيث ذالك الكلام القائم الى آخره، واندفع ما ذكره السيد
المحقق في حاشية الكشف من أنه يمكن ان ينظم برهان على اثبات الكلام النفسي
فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في
المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديماً لا متناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات
حادثه فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته (٢) ومن ذلك (٣) قولهم فالعلم
الذي يجده في نفسه الى آخره والكلام فيه انا لا نعقل أنه امر وراء العلم في الخبر

(١) فان قيل ان مأخذ اشتقاق التكلم انما هو التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان
التقوش الخطية أثر الكتابة « اجيب » بان قيام التكلم يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب
فتأمل اه مهرا باذى على العقائد، مأخذ الاشتقاق هو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام
لأن الكلام جزء معنى التكلم اذ التكلم هو صدور الكلام عن قام به فيحصل المطلوب وهو
ثبوت صفة الكلام لله تعالى اه حواشي (٢) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وفي بعضها
أيضاً هنا ووجه الاندفاع ظاهر اه وجه الاندفاع أنه قرر آتياً ان الكلام هيئات الخ فزعم
منه عدم صحة تفسير التكلم عن قام به الكلام وان المتكلم هو من قام به التكلم اه
(٣) عطف على قوله فن ذلك قولهم وقوله والكلام فيه، ابتداء الاعتراض والرد وقوله انا
لا نعقل أنه امر وراء العلم يعني بل هو العلم بعينه اه

اليقيني لا العلم المطلق اذ كل عاقل
تصدى للاخبار يحصل في ذهنه
صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه
لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب
على الشاهد لا يفيد ثم قال « واعلم »
ان هذا المقام محار الافهام والذي
يخطر بالبال هو أن يقال المعنى
الذي يجده من أنفسنا لا يتغير
بتغير العبارات الى آخر ما ذكره
المؤلف عليه السلام فظهر أن وجه
التعير بمحاولة الفرق بين مطلق العلم
والكلام النفسي ولم يتم لافي حقه
تعالى لعلمه بما أخبر به قطعاً ولا في
حق غيره اذ لم يتم قولهم اذ قد
يخبر الانسان بما لا يعلمه « قلت »
ولم يخلص بما ذكره بعد
قوله والذي يخطر بالبال عن
الحيرة أيضاً فتأمل والله أعلم

(قوله) انا لا نعقل أنه امر وراء العلم الخ « اعلم » أن الأشعرية احتاجوا في اثبات الكلام النفسي الى بيان أمرين أحدهما الفرق
بينه وبين العلم والارادة حتى يثبت كلام نفسي مغاير لهما . والثاني بيان أنه معنى متحد لثلاث يرد عليهم ما عرفت من الاشكال في حق
في

بأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه « واعترض » ذلك بأن الموجود في هذه الصورة صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيها أصلاً ومثل ذلك يمكن أن يقال في النهي استدلالاً واعتراضاً فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لأنه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريد كما في صورة الاعتذار « ويعترض » بأنه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط وبينوا الأمر الثاني بما عرفت من أنه لا يختلف باختلاف العبارات وأنه مغاير لمدلولات الالفاظ المتغايرة كما سيأتي فأشار المؤلف عليه السلام إلى دفع الأمر الأول بقوله أنا لا نعقل أنه أمر وراء العلم الخ والى ﴿ ٤٢٧ ﴾ دفع الثاني بقوله لكن ماذا كره

والارادة في الامر ونحوه والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان المقام محارل لفهام والذي يخطر ببال (١) هو ان يقال ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيدا بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد (٢) والانتكار مكبرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ (٣) ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى (٤) عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة الذهنية (٥) والانتكار مكبرة، وأورد عليه (٦) أولاً أنه لا خفاء في ان المدلولات المطابقة للعبارات المذكورة متغايرة وأنها حكيات عن واحد (٧) والمدلولات المطابقة للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد (٨) لكن ماذا كره مخالف لما صرحوا به من انه مدلول الكلام اللفظي (٩) ثم لانسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام زيد في الصور المذكورة (١٠) والاذعان به علم تصديقي لاحالة والشاك

(١) هذا من كلام حاشية شرح العقائد للخيالي والشرح للسعد رحمه الله اه (٢) قال القاضي زكريا أي مغاير لمدلول لفظ الخبر مثلاً لانه واحد لا يتغير بتغير العبارات فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد انصف بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الامر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات، وغير المتغير وهو الذي نجده في النفس مغاير لما يتغير وهو معقول الخبر اه (٣) لعل المراد بهذا أنه لا يتم ما ذكره الاشاعرة اه لي (٤) أي المسمى بالكلام النفسى اه فذلك المعنى ليس عين تصور الاطراف والنسبة والا لما جاز الانفكاك اه (٥) وهي غير الارادة على زعمه اه (*) أي لاعتن الكلام النفسى ولا عن الارادة والله أعلم اه لي (٦) أي على ما ذكره في شرح العقائد اه لي (٧) أي معنى واحد اه خيالي (٨) وقد صرح به هذا القائل ومراده ان ما صرحوا به ممنوع والله أعلم اه لي (٩) والمدلول متعدد فيكون المعنى متعدداً بصريح كلامهم فما نقله عنهم من كونه واحداً خلاف ما صرحوا به فلا يقبل نقله اه لسيدى عبد القادر بن احمد (١٠) الثلاث المتقدمة وهي زيد قائم الخ اه سيدى عبد القادر

مدلول اللفظ « قلت » وكلامهم أيضاً في جعلهم له هنا متحدداً وهو النسبة كما عرفت مخالف لما ذكره السعد في حواشي شرح المختصر في بحث ماعنه الحكم الذكري من أن جمهور شارحي المختصر ذكروا أن الكلام النفسي مجموع ما حصل في العقل من النسبة والطرفين وهو الموافق لما ذكره المنطقيون حيث يقولون القضية المعقولة هي المفهوم المركب من المحكوم عليه وبه والنسبة فقد انضرب كلامهم كما ترى (قوله) والاذعان به علم تصديقي، فلا يحصل التمايز بين الكلام النفسي والعلم

(قوله) والمؤلف عليه السلام ترك ذكر النهي هنا، وكذا لم يذكره في شرح المواقف فيحقق اه ح

(قوله) بلا شبهة ، اذ الذي في نفس الشاك علم تصوري (قوله) ان اراد أي الشاك قصد الاخبار الخ ، ينظر أين المقابل لهذا فيما يأتي من كلام المؤلف (قوله) فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الخ ؛ وذلك لأن الموجود في ذهن الشاك ليس هو الاذعان بل مجرد تصور النسبة والطرفين (قوله) ولو سلم ، أنه يجد الاذعان (قوله) فلا يجد به قطعاً ، لأن الاذعان هو العلم فلا يتميز الكلام النفسي عنه (قوله) بل الذي نجده ، هذا مقابل لقوله فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى يعني بل الذي يجده عند قصد الاخبار عما في ضميره هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها والاول هو كونه شاكاً بحذف قوله الحكاية لأن الذي في نفسه هو المحكي وهو كونه شاكاً لا الحكاية (قوله) والسند ظاهر ، لأنه اذا قصد الاخبار عما في ضميره وهو كونه شاكاً في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها اذ لا يشك فيما لم يعلمه أصلاً وعلم كونه شاكاً في وقوعها أي أدركه وهو ظاهر (قوله) وبالجملة لانسلم أنهما ، أي الأمر والنهي تعبران عن غيرهما أي الارادة والكراهة « فان قلت » سيأتي في باب الأمر تعريف الأمر بأنه القول الانشائي الدال ﴿٤٢٨﴾ على طلب الفعل الخ كما يأتي فالدلول عليه بالكلام هو الطلب لا الارادة وهو

لا يجد هذا المعنى بلا شبهة ، وقوله ثم قد يقصد فيجد الى آخره ان اراد قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا يجده (١) قطعاً بل الذي نجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة ، وقوله مع عدم علمه الى آخره غير مسلم والسند (٢) ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئاً من العلوم كما خيله (٣) ، وثانياً أنه لا خفاء ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لا غيرها وكذا النهي عن الكراهة لا غيرها (٤) وبالجملة لانسلم انهما تعبران عن غيرهما والله الموفق للصواب ﴿مسئلة﴾ في بيان ان العالم بفوات شرط وقوع المأمور به في وقته هل يصح ان يامر به ام لا كآمره تعالى لزيد بالصوم غداً مع علمه بأنه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى (١) أي بالقصد وقوله قطعاً مفعول ثان ليجد أي لا يجد بالقصد قطعاً بذلك المعنى اه وفي حاشية قوله ولو سلم أي ولو سلم أنه يجد معنى بالقصد فليس هو المعنى الذي يدعيه بل الذي يجده عند القصد هو تصور محض وهو ما تدل عليه الحكاية عن كونه شاكاً الخ والتصور أحد قسمي العلم فليس غير العلم اه لسيدى عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) لأنه مأخوذ مما سبق فكأنه قال لانسلم أنه يجده مع عدم علمه بل مع علمه اه لجواز ان يكون الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً لا غير اه ضرب سيلان في نسخته على هذه الحاشية اه (٣) لا يخفى لطافة هذا فان المعارض على كلامه هو الخيالي اه (٤) في نسخة لا غيرها أي الارادة والكراهة اه

ظاهر ما نقله المؤلف عليه السلام عن أصحابنا فيما يأتي حيث جعلوا المعبر هو الارادة فدل على أنها غير مدلول الأمر « قلنا » هذا لا يرد على المؤلف عليه السلام كما يأتي فان ظاهر كلامه فيما يأتي ان الطلب هو الارادة لأنه قال وأيضاً صيغة الأمر دالة بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المأمور به فهذا مع قوله في حد الأمر الدال على طلب الفعل الخ يشعر باتحاد الطلب والارادة وقد صرح الشريف في حاشية المطول بان الطلب هو الارادة في بحث قوله « لا تقيمن عندنا » حيث قال ذلك على مذهب من لم يفرق بين الطلب والارادة فيقول طلب الفعل من الغير هو ارادته منه فيكون مدلول الأمر هو الارادة ومدلول النهي هو الكراهة انتهى . وقد نسب في جمع الجوامع الى المعتزلة أن الأمر عندهم هو الارادة حيث قال والأمر عندنا غير الارادة خلافاً للمعتزلة واما ابن الحاجب فلم ينسب القول بان الأمر هو الارادة الا الى بعض المعتزلة ومن أراد الاستيفاء طلبه من موضعه والله اعلم (قوله) كآمره لزيد بالصوم الخ ، كأن المؤلف عليه السلام أشار بهذا المثال الى ما ذكره في الفصول وشرحه من أن الامتناع عند المعتزلة فيما ذكر انما هو فيما كان التكليف خاصاً بذلك الذي علم انتفاء شرط وقوعه واما في ما كان عاماً لا يختص بذلك الذي علم

(قوله) ينظر أين المقابل لهذا الخ ، يقال قد علم الجواب عنه ضمناً من قول المؤلف ولو سلم فلا يجد به قطعاً اذ المعنى ان اراد قصد الاخبار عن علم ادعائي فغير مسلم ولو سلم الخ اه حسن بن يحيى ح (قوله) والاولى هو كونه شاكاً ، ينظر فانه لو قصد الاخبار عن كونه شاكاً لقال انا شاك فليس المحكي قوله هو كونه شاكاً ثم مراد المؤلف أنه يحصل له مطلق العلم بالنسبة والذي يفهم من كلام القاضي انه العلم اليقيني فتأمل كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه وسيدى حسن بن يحيى . وكلام المؤلف في الحاشية يدل على هذا اه حسن بن يحيى

موته قبل الوقت فإنه انما يتمتع عند بعض المعتزلة وهم البصرية وأما البغدادية فجازوه كصوموا غداً مع علم الأمر بموت بعض . قال في شرح الفصول قيل لأن أكثر أوامر الله تعالى كذلك فإن بعض المكلفين يموت قبل التمكن . وفيه أن من منع لا يسلم أن الذي مات قبل التمكن مكلف قال بعض شراح الفصول فعلى قول البصرية لا يكون ﴿٤٣٩﴾ الكفار الذين علم الله موتهم على

الكفر مخاطبين بطلب الإيمان ولا غيره كما هو رأي الحنفية وتكون صيغة العموم واردة بالتكليف العام مراداً بها الخصوص مجازاً كما يأتي (قوله) بما علم الأمر الخ ، لم يتعرض لعلم الأمر والمأمور وجهلها لأن الأول متفق على منعه والثاني متفق على جوازه (قوله) أن لا يصح مع جهل الأمر ، مع أنه يصح مع جهل كما عرفت (قوله) وثانياً ، عطف على قوله أولاً أي احتج أصحابنا ثانياً (قوله) والمفروض أنه ، أي المكلف به (قوله) وهو ، أي الغير (قوله) للامتنال ، متعلق بالتوطين معمول له (قوله) لأن المكلف به ، المكلف به اسم إن والمراد حصوله لصفة له أي الذي يريد حصوله (قوله) التوطين ، خبر أن أي هو التوطين (قوله) ولم ينتف شرطه ، أي شرط التوطين وهو القدرة عليه إذ قد وجد التوطين (قوله) فقد عدم شرط من شروط ما كلف به ، أي من شروط ذلك الفعل المكلف به وإذا عدم شرطه لم يكن مكلفاً به فلا عريان بتركه وهو المطلوب (قوله) كالارادة من الله تعالى أو من العبد ، هذا الترديد إشارة إلى الخلاف في أن الشرط ارادة الله تعالى أو ارادة

امتناعه وهذا ما يريد بقوله (لا تكليف) (١) بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وقته (٢) وذهب الجهم الغفير من الأشاعرة إلى جوازه أمام جهل الأمر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه «احتج» أصحابنا أولاً بما افاده بقوله (لأنه) أي الأمر بما هذا حاله (امر من لا يقدر) على الامتنال لما كلف به وأمر من لا يقدر مع العلم بأنه لا يقدر فيصح لأنه تكليف بما لا يطاق كما سبق ، قيل يلزم مما ذكرتم أن لا يصح مع جهل الأمر بعدم الشرط إذ عدم القدرة بالنظر إلى المأمور خاصة ولا أثر فيه لعلم (٣) الأمر وجهله «واجب» بأن المانع القبيح (و) قد أشرنا إلى أن (لا فيصح مع الجهل) من الأمر لوقوع الشرط (٤) (و) ثانياً بأنه إما أن يراد من العبد فعل المأمور به أو توطين نفسه على الفعل والكل قبيح (لأنه) أن كان الأول فهو (عبث) لا يصدر عن الحكيم (أو) الثاني فهو (تغريب) للمكلف ليهامنه أن المكلف به فعل المأمور به والمفروض أنه غيره وهو توطين النفس ، على أن القول بأن المراد توطين النفس للامتنال يرجع بقائله إلى الوفاق بأن لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه في وقته لأن المكلف به المراد حصوله التوطين (٥) ولم ينتف شرطه وهو ظاهر «احتج» القائلون بالجواز بأن (قالوا) أولاً لو لم يصح التكليف بالمتنازع (لم يعص أحد ابداً) (٦) وانعازم ذلك (لأنه) كلياً عدم الفعل بأن تركه المكلف (فقد عدم شرط) من شروط ما كلف به (كالارادة) من الله تعالى أو من العبد ، أما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها

(١) قيل منشأ الخلاف في هذه المسئلة أغنى مسألة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه أن فائدة التكليف هي الامتنال فقط أو أحد الأمرين هو أو الابتلاء فمن قال بالاول منع التكليف مع علم الأمر بما ذكر ومن قال بالثاني جوزه لحصول الابتلاء ولهذا اتفق على الامتناع مع علمهما لانتفاء الفائدتين اهـ شيخ لطف الله على الفصول (٢) أي عند دخول وقته اهـ (٣) يعني أن عدم القدرة على الفعل الذي عدم شرطه بالنسبة إلى المأمور خاصة سواء كان الأمر عالم بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلاً كما في الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير لعلم الأمر وجهله في مثل ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذي جهل الأمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقاً اهـ (٤) للناسب لانتفاء الشرط اهـ وفي حاشية صوابه لانتفاء شرط الوقوع اهـ (٥) في نسخة هو التوطين اهـ (٦) في حاشية ما نقتضه يعني بترك مأمور وأما بفعل منه فلا يلزم وذلك ظاهر والله أعلم اهـ

العبد كما يأتي ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان شرطية أحد الارادتين في التكليف ولا لبيان انتفاء الشرطية مع أنه لا يتم احتجاجهم إلا بذلك . وقد بين السعد في الحواشي شرطية الارادة بقوله لاخلاف في أن الفعل المكلف به مشروط بالارادة وإن

(قوله) ولا لبيان انتفاء الشرطية ، يحقق ما أراد بهذا اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة السبغي

وقع الخلاف في أنه إرادة الله تعالى أو إرادة العبد « قلت » ولعل الوجه في إرادة الله تعالى أنها لو لم تكن شرطاً لزم أن يكلف بما لا يريد وفي إرادة العبد أن الفعل إنما يقع منه على وجهه إذا أراد حتى يعد ممتثلاً فإذا لم يرد لم يقع على وجهه كما أشار إليه بعض شراح الفصول وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية بالنظر إلى إرادة الله تعالى بقوله أما إرادته تعالى فلا استحالة تخلف المراد عنها لأنه بيان الملازمة المقدرة كانه قيل أما انتفاء إرادة الله تعالى فلا أنه لو أراد لوقع لاستحالة تخلف المراد عنها لكنه لم يقع من المكلف كما هو المفروض فلا إرادة وإذا لم يرد تعالى فقد علم الله تعالى انتفاء شرط من شروطه فلا تكليف به ولا معصية . وأما قول المؤلف عليه السلام فإذا لم يرد فقد علم وقوعه فيستحيل وقوعه فهو بيان لاستحالة وقوعه لأمر غير مانع فيه وهو سبق علم الله بعدم وقوعه والمقصود فيما نحن فيه غير ذلك إذ المراد أن علم التكليف لعدم الشرط وهو الإرادة . وإن اجب بأنه إذا استحال لسبق العلم فقد انتهى شرط من شروطه وهو الامكن . ورد أن الامكن شرط غير الإرادة . ويمكن أن يجاب بأن الاستحالة بناء على أصلهم من أنه لا يقع في ملكه ما لا يريد (قوله) وأما إرادة العبد الخ ، هذا بيان لانتفاء الشرط بالنظر إلى إرادة العبد بقوله فلا أنه إذا لم يفعل أي ﴿ ٤٣٠ ﴾ العبد يعني إذا لم يفعل ما كلف به لم يرد فيكشف عدم فعله من عدم إرادته

فإذا لم يرد فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به فلا معصية ، وأما إرادة العبد فلا أنه إذا لم يفعل لم يرد فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء إرادته التي هي من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه (و) ثانياً بأنه لو لم يصح التكليف بالتنازع فيه (لما علم (١) تكليف) أي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بأنه مكلف بما أمر به (٢) ، أما الأولى فلا أنه مع الفعل وبعدوقته سواء فعل أو لا ينقطع التكليف (٣) وقيله لا يعلم لجواز أن لا يوجد احد شروطه ، وأما الثانية (٤) فبالضرورة (وجواب الاول)

(قوله) فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء إرادته ، أي إرادة العبد للفعل وإذا علم الله تعالى ذلك ثبت المطلوب الخالف وهو علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه وقتنه (قوله) وبطلان اللازم ، وهو عدم العصيان متفق عليه فيبطل الملزوم وهو عدم صحة التكليف بما علم الأمر شرط انتفائه وقوعه وقتنه فيتعين صحة ذلك وهو المطلوب (قوله) لما علم تكليف ، يعني لم يعلم أحد في شيء من الأزمنة أنه مكلف في ذلك الزمان . قال السعد وحينئذ يندفع ما ذكره الشارح العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الاتيان به أنه

(١) لأنه إذا أمر العبد بصوم هذا اليوم فاما أن يعلم بهذا الأمر بعد اليوم أو قبله أو معه فإن علم به بعده ومعه لم يفد لأنه ينقطع التكليف حينئذ على ما تقدم وقيله لا يعلم لأن صومه موقوف على بقائه وهو غير معلوم له قبل اليوم فيكون شاك في شرط التكليف الذي هو البقاء فيلزم الشك في الشروط فلا يعلم التكليف بالصوم أصلاً . شرح سبكي له مختصر (٢) واللازم باطل أم عصى (٣) أما بعد الفعل بالاتفاق وأما مع الفعل فتسليم الخصم كما تقدم أم رفو (*) ثم لا يخفى أن الانقطاع على تقدير العصيان مبني على أن القضاء بأمر جديد أم سعد (٤) هي الطغوية وهي بطلان اللازم أم

كان مكلفاً قبله (قوله) أما الأولى ، أي بيان المقدمة الأولى وهي الملازمة (قوله) وبعد وقتنه ، زيادة لفظ وقتنه يندفع به ما ورد على شرح المختصر حيث قال لأنه مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع التكليف من أن قوله سواء فعل أو عصى لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لأن الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان بالفعل ولا العصيان وعبارة المؤلف عليه السلام سالمة عن هذا الإيراد « واعلم » أن انقطاع التكليف مبني على كون القضاء بأمر جديد لأن المراد انقطاعه بالأمر الاول وقد عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح المختصر سواء فعل أو عصى إلى قوله سواء فعل أولاً ولعل وجهه أداة التعميم (قوله) وأما الثانية ، أي بطلان اللازم (قوله) فبالضرورة ، أي معلومة بالضرورة من الدين

(قوله) وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية . ضمن في نسخة بالشرط وعليه ما لفظه إذ المؤلف بصدد بيان الشرطية بانتفاء الشرط وهو الإرادة أم ح عن خط شيخه (قوله) فهو بيان لاستحالة وقوعه الخ ، بل هو بيان للمقصود إذ علم الله تعالى بعدم الوقوع دليل عدم إرادته فتأمل فهو مما نحن فيه أم ح عن خط شيخه

(قوله) لأن المراد بالشرط ، أي في قولهم لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وفي قولهم فقد علم شرط من شروطه (قوله) ماخرج عن مقدور المكاف ، كإرادة الله تعالى وأما المقدور كالطهارة مثلاً وكإرادة العبد فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت سابقاً في مقدمة الواجب فتوجه حينئذ منع الملازمة وهي قولهم لو لم يصبح لم يصح أحد اذ يجوز أن ينتهي الشرط ويعصى حينئذ بترك ذلك الفعل وبترك شرطه المقدور بخلاف غير المقدور فإنه لا تكليف بالفعل المتروك لأنه انكشف عدم شرطه الذي ليس بمقدور . وهذا الكلام مقتضاه أن الجواب مبني على الفرق بين الشرط المقدور وغير المقدور وإن المراد بالشرط في هذه المسئلة هو الشرط الذي ليس بمقدور لكن قوله بعدم ذلك وما ذكرنا في بيانها أي الملازمة غير صحيح الخ صريح في أن الجواب مبني على التعميم أعني من غير فرق بين الشرط المقدور وغيره لأن المؤلف عليه السلام دفع الملازمة في غير المقدور بقوله أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى الخ وفي المقدور بقوله وأما قولهم في إرادة العبد الخ « إذا عرفت ذلك » فكان الأوضح في بيان المقصود أن يقال وجواب الأول ظاهر وهو منع الملازمة وما ذكر في بيانها ﴿ ٤٣٦ ﴾ غير صحيح أما قولهم باستحالة تخلف

المراد الخ وأما قولهم في إرادة العبد الخ فتأمل والله أعلم (قوله) لجواز أن يقدم ، أي الفعل المكاف به (قوله) لا انتفاء شرط مقدور له ، أي للمكلف فيحصل المعصيان فتنتفي الملازمة (قوله) لصدوره معمول لإرادته أي إرادته صدور الفعل فاللام للتقوية لا للتعليل (قوله) وسبجيء أن شاء الله تعالى لما ذكرنا زيادة ايضاح ، هو ما ذكره المؤلف عليه السلام في

من الشبهتين (ظاهر) لأن المراد بالشرط ماخرج عن مقدور المكاف وأما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت (١) فتوجه المنع على الملازمة ظاهر لجواز أن يقدم لا انتفاء شرط مقدور له ، وما ذكر في بيانها (٢) غير صحيح ، أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى فانما هي في غير أفعال العباد المتوقفة على اختيارهم ، وأما ما أرادته تعالى منها كالطاعات فلم يرد إيقاعها على الإطلاق بل أراد إيقاعها باختيارهم فإذا اتقى اختيار المكاف للفعل لم تنتف إرادته تعالى لصدوره منه وسبجيء لما ذكرناه زيادة ايضاح (٣) وتحقيق انشاء الله تعالى ، وأما قولهم في إرادة العبد فقد وضع لك ضعفه مما حققناه (٤) (و) جواب (الثاني منع الثانية) وهي بطلان اللازم (أن أراد) العلم (القطعي) الذي لا يحتمل النقيض (والا) يكن المراد ذلك

(قوله) ومن هنا، أي من انهم لم يريدوا العلم القطعي فقطعوا بحصول العلم الذي هو أهم من الجازم المطابق أو غيره ففعلوا الثانية ضرورية لكن تفسيرهم للضرورة بأنها معلومة بالضرورة من الدين كما ذكره في شرح المختصر والجواهر مشعر بأن قطعهم ليس لارادة الاعتقاد مطلقاً (قوله) وما يتبعها من الابحاث، وهي الابحاث الثلاثة . الاول في المنطق . الثاني في الموضوعات . الثالث في الاحكام وظاهر قول المؤلف عليه السلام في أول الكتاب ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ان هذه الابحاث من المقدمة (قوله) والاجماع على القياس، أراد ذكر الادلة المتفق عليها بين الجمهور فلذا لم يذكر الاستدلال (قوله) بسورة من جنسه، لم يقل كما في الفصول بأقل سورة وكذا لم يقل أو بعدة آياتها لعدم الاحتياج اليه في التعريف وانما زادوا ذلك في الحد للتنبيه على أقل ما وقع به التحدي ولذا قال في شرح الجمع ان ذكر ذلك بيان للواقع لا للاحتراز عن شيء نزل على نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم للاعجاز لا بسورة منه ثم قال لكن

ولا حاجة الى قوله المتعبد بتلاوته
لاخراج منسوخ التلاوة لأن ذلك
حكم من أحكام القرآن ولا يدخل
في الحدود (قوله) على القول بانه،
أي اللوح حقيقة كما روي عن
ابن عباس رضي الله عنهما هو لوح
من درة بيضاء طوله ما بين السماء
الى الأرض وعرضه ما بين المشرق
الى المغرب وأما على القول بانه علم
الله فليس بحقيقة فلا تناسبه
الكتابة فلا يصلح الاحتراز بالمتنزل
عما كتب فيه وقيل أراد بقوله
بناء على أنه أي الكلام الذي لم

ممنوعة لجواز ان يحزم المكلف ببقائه الى وقت التكليف لغلبة الامل أو يحزم
بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جواز (١) ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة
الثانية ضرورية، ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم
اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه أصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع
لانها أصله، والاجماع على القياس لسلامته عن الخطأ فقال

المقصد الاول في الكتاب

الكتاب اسم القرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع (٢) كما غلب
على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية (وهو الكلام المنزل الاعجاز بسورة من
جنسه) خريج الكلام الذي لم ينزل كالكتب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على

اذ بيان أولها وآخرها بالتوقيف فزاد المؤلف عليه السلام قوله مسمى باسم خاص لتخرج الآية ولم يقل في تفسير السورة هي الطائفة المترجمة توقيفاً أي المسماة باسم خاص كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن تعريف السورة بالمسماة باسم خاص ينتقض بمثل آية الكرسي فانها أيضاً مسماة باسم خاص والقول بان ذلك مجرد اضافة لم يصل الى حد التسمية بين البطالان لأن آية الكرسي صارت علماً بحيث لا يطلق الا على الطائفة المعنية المشخصة من القرآن لسبق الفهم اليها والسبق علامة الحقيقة « قلت » فزاد المؤلف متضمن ثلاث آيات لاخراج آية الكرسي والمراد أنها متضمنة ثلاث آيات غير البسملة كما يأتي (قوله) وصرح بالمضاف ، وهو لفظ جنس (قوله) لعدم صدق التعريف من دونه ، أي من دون المضاف يعني من دون اعتباره أصلاً وليس المضاف يعود الى التصريح لان الحد يصدق على الابعاض وان ﴿ ٢٣٣ ﴾ لم يصرح بالمضاف بل قدر كما في

عبارة ابن الحاجب فانها صدقت على الابعاض لجلها على حذف المضاف كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) على ابعاض القرآن الخ ، بيان ذلك أنه لو لم يعتبر المضاف كان الضمير للكلام ومن للتبعض وكان الكتاب اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك البعض مشتملاً على سور متعددة كالنصف مثلاً وذلك لأن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت فلا يصدق على البعض كالنصف والرابع مشلاً أنه الكلام المنزل للاعجاز بأي سورة من جميع ما نزل وأما مع اعتبار المضاف فانه يكون المعنى للاعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة فيكون الكتاب اسماً للفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو

توقيفاً مسمى باسم خاص متضمن ثلاث آيات ، وقوله من جنسه أي من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة ، وصرح بالمضاف (١) لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القرآن وخروجها لا يناسب غرض الاصولي لان (١) ولم يقل منه كما في مختصر المنتهى قال العضد وقوله بسورة منه ان اجري على ظاهره فلاخراج بعض القرآن فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه اه (*) ولفظ حاشية لأنه لو لم يقدر المضاف كان القرآن اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن عن كونه وحده قرآناً فان التحدي بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختص ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلاً أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وهذا كلام دقيق يظهر لمن نظره بعين التحقيق اه قسطاس (*) وبعد فان العبد الفقير الى عفو ربه احمد بن محمد بن اسحق ستر الله عيوبه لما رأى تعليل ابن الامام قدس سره لتصريحه بلفظ جنس في قوله للاعجاز بسورة من جنسه وان وجهه افادة شمول الافراد من الكتاب العزيز التي هي غرض الاصولي لم يظهر لذهنه القاصر ثمرة لمثل ذلك اذ الغرض تحديد الكتاب من حيث هو وقد تبين ان المقصود في الحدود انا هو تبين الماهية من حيث هي ولا ملاحظة فيها لفرد ولا لافراد والذي يفهم مما ذكره ابن الامام عليه السلام وشارح المختصر وشارح الشرح التلازم بين تمام غرض الاصولي من الاستدلال بالافراد وارادتها من الحد والذي يظهر عدم التلازم اذ استدلال الاصولي بالافراد لا يتوقف على ارادته لاهام من حد الكتاب بل لوحد به ماهية الكتاب من حيث هي كما هو المناسب للصناعة الميزانية واستدل بالافراد لما منع عدم الارادة الاستدلال بها اذ الاستدلال بالافراد غير واقف على ذلك بل الاستدلال بالافراد واقف على أمر آخر وهو صدق المبلغ المفروغ منه والحاصل أنه لم يتضح لي فائدة من قصد الافراد من تحديد الكتاب وهذا كله بناء على مقتضى ما ذكره وان كان الجلال وغيره قد منعنا تحديد الكتاب واسناده بعلميته اه

بالابعاض . قال السعد الا أنه يصدق التعريف حينئذ على مثل قل وافعل ولا يسمى كتاباً بمعنى قرآناً في عرف الشرع

(قوله) ولم يقل في تفسير السورة الخ ، في بعض النسخ عوض هذا الى قوله من أن تعريف السورة الخ مالمقله ولم يفسر المترجمة بالمسماة كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن معنى المترجمة توقيفاً والمبينة توقيفاً أعم من المسماة باسم خاص والأعم لا يدل على الأخص ومن أن تعريف السورة الخ اه ح (قوله) والقول بان ذلك مجرد اضافة الخ ، وهل الاضافة فيها الا كالاضافة في سورة البقرة ونحوها اه حسن الكبيسي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك الخ ، الظاهر ان المراد بخروج بعض القرآن خروج سورة واحدة فادون لأنه وان كان كلاماً منزلاً للاعجاز لكن ليس بسورة منها بل من جنسها

(قوله) والاعجاز اما ذاتي الخ ، هكذا في الجواهر دفعا لاعتراض شارح المختصر والمتنازاني المشار اليه بقوله فيما يأتي فاندفع ماقيل الخ (قوله) لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز الخ ، هذا هو معنى الزوم البين بالمعنى الأعم و (قوله) بل من تعقله ، أي تعقل القرآن الخ ، وهذا معنى الزوم البين بالمعنى الأخص ولهذا ترقى المؤلف عليه السلام في العطف بلفظ بل (قوله) وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم الخ ، لم يذكر النسبة هنا وقد ذكرها فيما سبق في مباحث المنطق فينظر (قوله) كما هو شأن عوام المؤمنين الخ ، قال في الجواهر ولهذا قال الله تعالى « بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم » قال فلا يكون تعقل حقيقة القرآن الا في صدور الذين اوتوا العلم فيكون تعقل حقيقته اما عين تعقل كونه آيات بينات أو هو مستلزم لكونه آيات بينات ومن البين ان تعقل كونه آيات بينات يوجب تعقل كونها معجزات قاطعات وإلا لم يكن آيات بينات فيكون اعجاز القرآن اما ذاتيا لحقيقة القرآن أو لازما بينا لها (قوله) فاندفع ماقيل الخ ، وهذا الاعتراض مبني على أنه اريد تمييز حقيقة الكتاب واما لو اريد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة فهو صحيح ﴿٤٣٤﴾

ذكره في شرح المختصر (قوله) الاستدلال انما هو بالابحاض لا بالجمع من حيث هو مجموع ، والاعجاز اما ذاتي لحقيقة القرآن أو لازم بين لها لان من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز (١) علم لزوم الاعجاز له قطعاً (٢) بل من تعقله على ما ينبغي علم أنه معجز فأقل أحوال الاعجاز أن يكون لازماً بيناً للقرآن اما بالمعنى الأخص وهو أن يكون مجرد تعقل الملزوم كافي في تعقل اللازم (٣) أو بالعمى الأعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم كافياً في الجزم باللزوم (٤) ، وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شأن عوام المؤمنين لا يقتضي أن لا يكون بينا فاندفع ماقيل (٥) من أن كونه للاعجاز ليس لازماً بينا فضلاً عن ان يكون ذاتياً ويندفع أيضاً ماقيل من ان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور بان السورة اسم لكل مترجم اوله وآخره توقيفاً سمي باسم خاص من الكلام المنزل قرآناً كان أو غيره قال في الكشف ومن سور الانجيل سورة الامثال (٦) (١) وهو اظهار صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه الرسالة مجاز عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته اه علي (٢) هذا اللازم بالمعنى الأعم لانه لا يعلم التلازم فيه الا بعد العلم بتعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فيكون تعقل الملزوم اه (٣) كما يلزم من تصور البصر تصور العمى اه (٤) كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزماً أن الزوجية لازمة للاربعة اه (٥) القائل في الموضعين العضد اه (٦) تنمة وأقول بعد هذا لاحاجة الى حد القرآن فانه أبين من الحد ومن

(قوله) قال في الكشف ومن سور الانجيل سورة الامثال ، دفع هذا في الجواهر بان السورة غلبت في عرف المتشعبة على بعض القرآن المترجم اوله وآخره توقيفاً من بين السور قال ولهذا عرف صاحب الكشف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي أقلها ثلاث آيات « وأجاب السعد » والشريف في الحواشي بان صاحب الكشف أراد بما ذكره تعريف سورة القرآن لا مطلق السورة فخي أعم بدليل قوله ومن سور الانجيل الخ

وأما السورتان فصاعداً فانه يصدق عليه أنه منزل للاعجاز بسورة منه اذ لا مانع أن يقع التحدى باحد سور هذا البعض وما ذكره المحشي من أن الاعجاز انما هو بأي سورة من جميع ما ازل غير مسلم اه حسن بن يحيى وقد ذكر السؤال السعد وأجاب عنه بانه انما وقع التحدى بسورة أي سورة من كل القرآن يعني غير معينة اه حسن ح (قوله) هذا هو معنى الزوم البين بالمعنى الأعم ، لانه لا يعقل التلازم فيه الا بعد تعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف الزوم بالمعنى الأخص فانه يكفي تعقل الملزوم اه (قوله) لكن يقال قد ذكر الآية الخ ، يقال يدعى العموم في الآيات أيضاً اه حسن الكبسي ح

﴿مسئلة﴾ لاخلاف بين الامة في اثبات البسمة في أوائل السور خطأ في المصحف
الافي أول سورة التوبة (١) وانما الخلاف في كونها قرآنا فنعن جمهور السلف والشافعية
وابن كثير قاري مكة وقانون (٢) أثبت قراء المدينة وعاصم والكسائي من قراء
الكوفة أن (البسمة منه) أي من القرآن في (أول كل سورة (٣) غير براءة) وهو
إجماع أهل البيت عليهم السلام وروى في الجامع الكافي (٤) اثباتها عن علي عليه السلام
وابن عباس وعد جماعة من اكبر اهل البيت عليهم السلام استغنينا باجماعهم عن
تعدادهم ورواه ايضا عن ابي بكر وعمر وعمار وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن
الزبير وعن ابي عبد الله الجذلي (٥) وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد
والزهري وابي عاصم (٦) (و) عن بعض السلف كابي (٧) وانس وغيرهم امالك
وابي حنيفة والثوري والاوزاعي (نفيا) اي نفى كونها من القرآن (٨) (و) عن ابن

شأن الحد أن يكون مساويا أو أجلى كما تقرر في المنطق وبعد هذا فان الحد انما يكون للكلية
المجهولة فتعرف وأما القرآن فهو شخصي جزئي اذ هو ما بين الدفتين فالتحديد له كالتحديد
لزيد المشاهد وقد ذهب اليه أكثر المحققين ونصره السيد العلامة الجلال في عصام المحصلين اه
﴿قائده﴾ قال الدامغانى في شرح العقائد المضنية في القرآن ما لفظه ان المعنى اذا كان في
النفس فعلم واذا انتهى الى الفكر فروية واذا جرى على اللسان فكلام واذا كتب باليد
فكتاب واذا اعتبر قرائته فقرآن واذا اعتبر كونه فارقا بين الحق والباطل فقرآن فهو بالذات
شئ واحد وتختلف عليه هذه الاسامى بحسب اختلاف الاحوال والاعتبارات اه (١) في
المستدرک عن ابن عباس قال سألت عليا عليه السلام لم لم تكتب في براءة بسم الله الرحمن الرحيم
قال لانها أمان وبراءة نزلت بالسيف اه (٢) اسمه عيسى اه (٣) آية كاملة اه وقوله غير براءة
قال في نظام الفصول يفهم من هذا الاستثناء أن في براءة بسمة على قول ولا يعرف القول
بذلك عن أحد اه بل قد عرف القول به ذكره في الايمان اه (٤) لابي عبد الله محمد بن الحسن
الطوسي البطحاوى (٥) اسمه عبد الله أو عبد الرحمن بن عبد الله روى بالتشيع من كبار
الثالثة اه تقريب لابن حجر وهو بالدال المعجمة اه منه وهو الاصح اه ع شيخ وفي حاشية
الجدلي بفتح الجيم وفتح الدال منسوب الى جديلة قيس أو الى جديلة طي اه جامع الاصول
(٦) وعطاء وعبد الله بن المبارك اه (٧) في فصول البدائع وفي التسمية روايتان عن ابي
حنيفة آفة فذة ازلت للفصل والتبرك أو ليست من القرآن الا في النمل فعلى الاول يخرج كل
واحدة أوعدة بعينها بقيد التزلية اذ لم يتزل شئ منها على تعيينه أو التواتر اذ لم تتواتر
قرآنية شئ منها بعينه بخلاف « فبأي آلاء ربكما تكذبان » فان التزل والمتواتر قرائنته
صادق على كل منهما ولم يكن تكرارها في أول كل سورة زائدة لكون اتزاها للفصل والتبرك
وعلى الثاني بالتواتر اذ لم يتواتر كونها من القرآن ولذا خالف مالك رحمه الله اه (٨) أي في
أول كل سورة وانما حذف ابن الامام رحمه الله هذا القيد هنا وفي ما يأتي عند شرحه لقوله
وقضاء الاخبار بذلك لفهم ذلك من سياق المتن مع تصريحه فلا يرد ان صريح عبارته من نفى
كونها من القرآن واطلاقها ينتقض بما في النمل مع الاجماع على كونها من القرآن في النمل
ولا يرد على ما يأتي عدم وفاء التفسير بالراد وقد نبه سيلان على نحو هذا المذكور في الاراد

(قوله) وقانون ، في الكشف
اطلق النفي عن قراء المدينة
والاثبات عن قراء مكة والكوفة
وقهاؤها والمؤلف عليه السلام
اعتمد ما في كتب القراءات كالتيشير
(قوله) فميساء الا ما تواتر في
النمل من أنها بعض آية فلا يخالف

(قوله) وهو رواية عن الشافعي ، ﴿٤٣٦﴾ لعل الضمير راجع الى اثباتها آية في الفاتحة فقط اذ لو عاد الى مذهب ابن

المسيب وابن كعب من الاثبات في الفاتحة والنهي في غيرها كما هو ظاهر العبارة لم يستقم قوله قالوا وله في باقي السور قولان لأن مقتضى مذهب ابن المسيب هو النهي في باقي السور والله أعلم (قوله) اذ لا خلاف ، هكذا في التفسير وهو تعليل كون رأيهم موافقاً للقول الثالث والرابع دون الأول والثاني . اما الأول فظاهر لتصريح المؤلف عليه السلام بعدم موافقة هؤلاء له وأما أهل القول الثاني فعمل ذلك مبنى على تركهم لها ابتداء وقد اجمع القراء على اثباتها ابتداء ومن جعلهم هؤلاء أعنى أباء عمرو ومن ذكر بعده وأما الثاني فيحتمل الموافقة مع ترك هؤلاء لها أصلاً فينظر في توجيه الكلام ولم يذكر هذا الكلام في التيسير والله أعلم قوله اذ لا خلاف هكذا في التيسير « فائدة » قال في التيسير فاما ابتداء القاري برؤس الاجزاء التي في بعض السور فاصحابنا يخبرون القاري بين التسمية وتركها في ذلك مذهب الجميع (قوله) فن ذكرناه ، يعنى من القراء وقوله موافقاً حال (قوله) انما يحذفونها مع الوصل ، يعنى لامع الابتداء بها فيثبتونها كما في التبرك بالابتداء بها في كل أمر ذي بال

(قوله) وتركها في ذلك مذهب الجميع ، لفظ في ذلك لم يكن في التيسير اه ح عن خط شيخه

المسيب ومحمد بن كعب (اثباتها) آية في (الفاتحة) والنهي في غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا وله في باقي السور قولان فمنهم من حمل القولين على انها هل هي من القرآن في أوائل السور أولا ومنهم من حملها على انها هل هي آية مستقلة او هي مع ما يليها من كل سورة آية قال التفنازي وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها قرآنا وعن احمد بن حنبل وداود وفخر الدين الرازي (١) من الحنفية انها آية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين فهي آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية (٢) وعليه جمهور المتأخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله (أو مستقلة) فهذه (اقوال) اربعة « واعلم » ان من لم يوافق القول الاول من القراء كابي عمرو (٣) قارى البصرة وحزرة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قاري أهل الشام يحتمل ان يكون رأيهم موافقاً للقول الثالث (٤) وللرابع اذ لا خلاف بين القراء السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب وفي اول كل سورة يبتدئها القاري ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون في اثباتها في أوائل السور مع وصل التلاوة فن ذكرناه موافقاً لأهل القول الاول يثبتونها وصلاً ايضاً وهؤلاء انما يحذفونها مع الوصل بما قبلها (لنا) في اثبات القول الاول ادلة منها (اجماع العترة (٥)) من آل محمد ﷺ واجماعهم حجة لما يجبي ان شاء الله تعالى

الأول اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق (*) قال العلامة ابن كمال باشا في صدر تفسيره مالم يقطعه قد جاء في الخبر عن خير البشر صلى الله عليه واله وسلم أنه كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت في سورة هود عليه السلام بسم الله بحرهما ورساها كتب بسم الله فلما نزلت في بنى اسرائيل قل ادعوا الله وادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب بسم الله الرحمن الرحيم في الخبر دليس على أنها ليست بآية من كل سورة ولكنها بعض آية من كتاب الله تعالى في سورة النمل وقالو اللطف من الله تعالى في عدم كونها آية تامة ان لا يكون الجنب والحائض والنفساء ممنوعين عنها عند كل أمر ذي بال ، كالمشاهدين لم يجمعوا في القرآن في موضع واحد ثلاث آية ولربما يحتضر الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند ختم عمره اه (*) وعليه قراء المدينة والبصرة والشام وبقية أهل الكشاف (١) لعله أبو بكر احمد بن علي وقوله انها آية مستقلة أى في أوائل السور اه تلويح (٢) وعند أهل القول الاول انها مائة وثلاث عشرة آية من السور كان قوله تعالى « فبأى آلاء ربكما تكذبان » عدة آيات من سورة الرحمن ذكر معناها في التلويح اه (٣) في حاشية اسمه في الأشهر زيان وورش اسمه عثمان وابن عامر اسمه عبد الله وحزرة هو ابن حبيب اه (٤) أى في اثباتها في الفاتحة وقوله وللرابع أى في كونها آية مستقلة اه (٥) في شرح الفصول للشيخ لطف الله والسيد صلاح اجماع العترة على أنها آية قال القاضي محمد بن حزة في أول تفسيره وذلك اجماع العترة عليهم السلام وكذا في تفسير عطية النجراتي اه وقال السيد احمد الشرقي في شرح الاساس قال الامام الناصر لدين الله أبو الفتح الديلمي في تفسيره وعندنا وعند علماء العترة عليهم السلام انها آية من الفاتحة ومن كل سورة أثبتت فيها ثم قال ايضاً « قات » وكذا

(قوله) حتى لم يثبتوا أمين، قال في حواشي الكشف للشریف اعترض عليه بأنه اثبت في المصحف أسماء السور وعدد الآي «واجيب» بأن من فعل ذلك فقد ميزه وأثبتته بلون آخر (قوله) ولا نكر على كاتبها، في شرح المختصر فكان لا يثبتها بعض أو ينكر على كاتبها بألف التثنية اذ المتوقف عليه الاستدلال لزوم أحد الأمرين إما لا يكتبها بعض أو يكتبها بعض وينكر عليه وأما لزوم اجتماع الأمرين فلا (قوله) أي بكونها من القرآن، المقصود الاستدلال بهذه الأخبار على اثبات القول الأول وهو كونها من القرآن في أول كل سورة وهذه الأخبار المروية إنما ثبت بها كونها من القرآن جملة إما آية مستقلة كالحديث المروي في الأحكام ونحوه وإما آية من الفاتحة كحديث قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ﴿٤٣٧﴾ ونحوه يظهر بالتأمل فيها

ما خلا ما رواه الثعلبي عن علي كرم الله وجهه فإن ظاهر قوله كان إذا افتتح السورة مع قوله فقد قص أي من السورة يفيد ذلك إذا حمل التعريف في السورة على العموم اذ ظاهره أي سورة كانت وكذا ما أخرجه الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة لكنه موقوف فينظر في قول المؤلف عليه السلام الآتي يعطي التواتر المعنوي بكونها قرآنًا منزلاً في أوائل السور وقد استقرب في شرح المختصر القول بأنها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لأنها آية من كل سورة. وأما تزييف شارح المختصر لما روى عن الشافعي من الفرق بين الفاتحة وغيرها بأنه يحكم

(قوله) وأثبتته بلون آخر، في حاشية عن سيدنا علي الطبري رحمه الله أنه لم يكن في زمان جمع القرآن وكتابة المصاحف وإنما هي حادثة أبعدها المتأخرون ووقفت مصحف على مسجد الشهيدين

بصنع بخط كوفي يروى أنها من عهد الصحابة وعندها غير مرسوم فيه ذلك والله أعلم اه عن هامش الشفا (قوله) ولا نكر على كاتبها، الأوالات دل على أن الاستدلال بمجموع الأمرين لاسيما مع إعادة اللام فدل على أنه جواب آخر ولا ينافي كون أحد هاديلام مستقلاً اه حسن بن يحيى وفي حاشية ويمكن أن يقال إن المؤلف إنما لم يأت بالتثنية نظراً إلى أن من لم يكتبها على الفرض يجب عليه الانكار على من كتبها والله أعلم لعلمها من الحشويح (قوله) ما خلا ما رواه الثعلبي، وكذا حديث ابن عباس وما بعده عنه وعن ابن مسعود أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف ختم سورة وأبتداء أخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم وكذا في حديث البيهقي عنه موقوفاً وإذا ختم السورة قرأها وما روي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثل كلام ابن المبارك اه ح

من الاحتجاج على حجيته (و) منها (وضعها في المصاحف) بالاتفاق (مع المبالغة في تجريدتها) مما سوى القرآن حتى لم يثبتوا أمين، ومنع قوم من العجم (١) ولو لم تكن من القرآن لما كتبها بعض ولا نكر على كاتبها ولو نادراً لقضاء العادة بذلك (٢)، (و) منها (قضاء الأخبار) المروية عن النبي ﷺ وعن أصحابه رضي الله عنهم (بذلك) أي بكونها من القرآن فمن ذلك ما روي في الأحكام عن النبي ﷺ أنه قال كل صلوة لا يجهر فيها بيسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان (٣) والآيات تختص بالقرآن (٤) وهو في أمالي أحمد بن عيسى بإسناده إلى جعفر بن محمد (٥) عن آبائه عنه ﷺ وفيه بإسناده إلى جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام أنه قال آية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم، وفيه بإسناده إلى أبي ميسرة (٦) أن رسول الله ﷺ نودي في بدء أمره (٧) يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى

حكى الطوسي في تفسيره إجماع أهل البيت عليهم السلام على أنها آية من القرآن في كل سورة اه (١) أي الأعراب والنقط اه (*) أول من نقط المصحف أبو الأسود ظالم ابن عمرو الدؤلي ذكر هذا في مختصر تاريخ النجاة وهو أول من وضع أبواب النحو اه (٢) ولما أجمعت الأمة على كتبها ولم ينقل منكر له دل ذلك قطعاً على أنها قرآن في كل موضع كتبت فيه وهو المطلوب اه جلال (٣) ينظر في صحة الأخبار عن الصلاة بأنها آية هل يتم المعنى المراد أو هو مبني على محذوف فما الدليل اه الدليل عليه ما يأتي في رواية الجيلاني اه من بعض الحواشي (٤) قلت في دعوى الاختصاص هنا نظر لقوله عز وجل «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً ثلاثة» وقوله «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار، وآية لهم أن جعلنا ليلهم» ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر « ونحوها كثير فالأولى الاحتجاج بما قبله وبعده من الإضافة إلى القرآن اه طبري على شرحه للكاف (٥) من طريق جعفر بن جميع وهو ضعيف باتفاق اه (٦) كريمة اه (٧) البدء بفتح الموحدة وسكون المهملة آخره همزة من بدأت الشيء بدءاً ابتدأت به اه من إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني من شرح قوله باب كيف كان بدء الوحي اه

بلغ ولا الضالين ، وأخرجه البيهقي في الدلائل والواحدى من طريق يونس بن بكير
عن يونس بن عمرو عن أبيه عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل (١) من حديث طويل
قال السيوطي ورجاله ثقات ، وفيه بالاستناد أن سعيد بن جبيرة قال قلت لابن عباس
كم الحمد آية قال سبع آيات قلت فإين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ، وفيه
بالاستناد إلى طاووس عن ابن عباس قال غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم
وهي الثانية ، وأخرج بن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد
ابن جبيرة عن ابن عباس قال استرق الشيطان من الناس أعظم آية من القرآن بسم
الله الرحمن الرحيم ، وأخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه بسند حسن من
طريق مجاهد عن ابن عباس قال أغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على أحد سوى
النبي ﷺ إلا أن يكون سليمان بن داود (٢) بسم الله الرحمن الرحيم ، وأخرج الدارقطني
والطبراني في الأوسط عن بريدة قال قال رسول الله ﷺ لا أخرج من المسجد
حتى أخبرك بآية لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري ثم قال بأى شيء تفتتح القرآن
إذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي ، وروى في زوائد الألبانة
لمحمد بن صالح الجبلافي الناصري عن أمير المؤمنين علي عليه السلام عنه ﷺ أنه قال
كل صلوة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج (٣) وهي آية
منها قد اختلسها الشيطان ، وروى الشافعي عن أم سلمة أنها قالت قرأ رسول الله ﷺ
فاتحة الكتاب فعبد بسم الله الرحمن الرحيم آية ، الحمد لله رب العالمين آية ، الرحمن الرحيم آية ،
ملك يوم الدين آية ، إياك نعبد وإياك نستعين آية ، إهدنا الصراط المستقيم آية ، صراط
الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية (٤) ، وأخرج نحوه أحمد وابن داود
والحاكم وغيرهم عن أم سلمة وعن سعيد المقبري (٥) عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول
الله ﷺ قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وعن أبي

قد أجاب عنه في الحواشي بأن وجهه
أن الأحاديث الواردة في كونها
آية من الفاتحة على التعيين متكررة
جللاً والله أعلم

(١) قال في تعليق الوسيط شرحبيل براء وجاء مهملتين والراء مفتوح والحاء مسكن اه
(٢) بدليل قوله « أنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم » اه (٣) وفي الحديث كل صلوة
لا يقرأ فيها بسم القرآن فهي خداج أى نقصان واخذت الناقة إذا جاءت بولدها ناقص الخلق
وإن كانت أيامه تامة فهي مخدج والولد مخدج ومنه حديث علي رضي الله عنه في ذى الندية
مخدج اليد أى ناقص اليد اه صحاح **﴿﴾** أخرجه أحمد وابن ماجه عن عائشة وأحمد وابن ماجه
عن ابن عمر والبيهقي عن علي عليه السلام والخطيب عن أبي أمامة إلا أنهم قالوا بام الكتاب
ورمز له في الجامع الصغير بالصحة اه (٤) وعورض بما روى عن أم سلمة قالت قرأ رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية وهو
ظاهر في كونها بعض آية ويحتمل أيضاً كون الآية هي ما بعدها وإنما قدمت عليها تبركاً اه جلال
(٥) في جامع الأصول كان يسكن عند مقبرة فنسب إليها اه

(قوله) قسمت الصلوة الخ، أراد بالصلوة القراءة لأنها جزؤها وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً كما قال تعالى ولا تجهر بصلواتك أي بقرائتك وقال ان قرآن العجر كان مشهودا يعني صلوة العجر والمراد منها قراءة الفاتحة بقرينة تنمة الحديث ذكره في المشرق والمراد بالتقسيم ليس هو التنصيف كما سيأتي بيان ذلك عند قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى (قوله) واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الخ، لأن نصف هذه الآية ثناء وهو قوله إياك نعبد ونصفها دعاء وهو قوله إياك نستعين (قوله) وذكر الرواية الأخرى، يعني التي ستأتي من كون سورة الكوثر ثلاث آيات (قوله) ثم قال، أي النيسابوري

(قوله) وذكر الرواية الأخرى الخ، ينظر في كون هذه الرواية معارضة فتأمل ولعلها رواية أخرى معارضة لهذه الرواية اهـ ح عن خط شيخه

هريرة عنه عليه السلام انه قال الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدها بسم الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وهي ام القرآن وهي فاتحة الكتاب، واخرج الواحدي بالاسناد الى عكرمة والحسن قال اول ما نزل من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم أول سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق (١)، واخرج بن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول ما نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم قال يا محمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم (٢)، وروى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وكان يقول هي تمام السبع المثاني، وبإسناده عن ابن عباس (٣) رضي الله عنه في قوله «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني (٤)» قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاین السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم، واخرج بن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه السلام انه سئل عن السبع فقال الحمد لله رب العالمين فقيل له انما هي ست آيات فقال بسم الله الرحمن الرحيم آية، واخرج الدارقطني بسند صحيح قال اذا قرأتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم انما ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احذى آياتها، وعن أبي هريرة (٥) ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله سبحانه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدي عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدي عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله أني علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال إهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل، رواه النيسابوري (٦) في صدر تفسيره، وذكر الرواية الأخرى (٧) عن أبي هريرة ثم قال بعدها «قلنا» اذا تعارضت

(١) يدل على أنها قرآن لا آية اهـ (٢) هذا لادلالة فيه اهـ (٣) وفي نسخة عن أبي العباس وكنيته أبو العباس اهـ (٤) سميت بذلك لأنها يثنى بها على الله تعالى وقيل لأنها تنفي في كل ركعة أي تعاد وقيل لأنها استثنيت لهذه الأمة لأنها لم تنزل على غيرها اهـ توشيح (٥) وفي البيهقي عن عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة وزاد فيه التسمية وذكر سنده بطريقين الى عبد الله بن زياد اهـ (٦) انما نسب الحديث هذا الى النيسابوري وان كان في كتب الجماعة والأئمة لأن في رواية النيسابوري اثبات البسملة وليس في غيره اهـ (٧) يريد بالرواية الأخرى ما رواه الستة إلا البخاري عن أبي هريرة فانهم لم يذكروا في روايتهم بسم الله الرحمن الرحيم اهـ

(قوله) قالوا، أي استدل من قبح كونها آية بأن التنصيف إنما يحصل الخ، هذا الاستدلال مبني على أن « صراط الدين أنعمت عليهم » آية ليستقيم استدلال الثاني فإن التسمية إذا عدت آية مع كون « صراط الدين أنعمت عليهم » آية لم يحصل للعبد نصف لأنه يكون للرب تعالى أربع آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف والدليل على أنه مبني على ذلك قول المؤلف عليه السلام ولا نعد أنعمت عليهم آية وقولنا قلنا نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم آية . ظاهر العبارة أن التنصيف قد حصل بهذا الجواب وليس كذلك إذ لا يحصل مع هذا الجواب للعبد الا اثنتان ونصف فو اقتصر الجيب على قوله نحن لا نعد أنعمت عليهم آية لكان الجواب متوجهاً إذ يكون المعنى أنا وإن لم نعد التسمية آية لم يتم التنصيف إذ لا نعد أنعمت عليهم آية فلا يكون للعبد الا اثنتان ونصف ولعل وجه الاتيان بقوله نحن نعد التسمية آية هو التنبيه على أنه لا تأثير له في عدم التنصيف كما أنه لا تأثير لعدم عددها آية أيضاً بل المؤثر غير ذلك وهو علم عد أنعمت عليهم آية ﴿ ٤٤٠ ﴾ ولعل الجيب بهذا الجواب هو النيسابوري وأما الجواب المحقق فهو

ماسياً للمؤلف عليه السلام من كون التنصيف باعتبار المعنى (قوله) ولا نعد أنعمت عليهم ، أي لا نعد آية هكذا في الكشف وقال في حواشيه أي صراط الدين أنعمت عليهم لوضوح أن الصلة بدون الموصول لا تكون آية « قال السعد » وأما عد أنعمت عليهم آية والتسمية آية أخرى لتكون ثمانى آيات أو عد أنعمت عليهم إلى الآخر آية وأول السورة خالية عن التسمية أو مع التسمية آية واحدة لتكون ست آيات فلم يذهب إليه أحد (قوله) لتشابه المقاطع ، أي فواصل الآي لعدم موافقة أنعمت عليهم لها (قوله) غير صفة أو بدل ، ذكر الوجهين في الكشف وحواشيه مع بيان فائدة البديل والصفة فخذ من هنالك قال

الروايتان فالترجيح للمثبت ، قالوا التنصيف إنما يحصل إذا لم تعد التسمية حتى يحصل للرب ثلاث آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف (١) « قلنا نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم وهذا أولى رعاية لتشابه المقاطع (٢) ولأن غير صفة أو بدل ويختل الكلام بجعله منقطعاً عما قبله لأن طلب الاهتداء لصراط المنعم عليهم لا يجوز الا بشرط كون المنعم عليه لا مغضوباً عليه ولا ضالاً بدليل قوله تعالى « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً فآبوا نجساً ما يجدون الله كفراً إلا أن يقولوا كفراً » (٣) فأين السابعة إذ لو كان أنعمت عليهم آية لما سأل وكذلك تفصيل أم سامة وقوله الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدها بسم الله الرحمن الرحيم ، وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الآيات سواء عدت التسمية آية أو لم تعد ، وروي أنه قال لابي بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي ، وأخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت (٤) بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة ، وأخرج الدارقطني وأبو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه آخر عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال كان

(١) بناء على أن أنعمت عليهم آية (٢) المقطع حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن على ما صرح به ابن سينا في الموسيقى اهـ من حاشية السعد (٣) المسائل فيما تقدم سعيد بن جبير لا أبو مبسر الا أن يريد في غير هذا الكتاب اهـ (٤) لفظ التزول فيه إشعار بأنها قرآن اهـ

السعد وينبغي أن تكون الصفة على قاعدة المعتزلة لأن كيددون التقييد قال الشريف لأن الايمان مشتمل على الأعمال كما هو مذهبه « قلت » لأن المراد بالنعمة نعمة الايمان كما هو مقتضى كلام الحواشي وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام حمل الصفة على التقييد لقوله عليه السلام الا بشرط كون المنعم عليهم الخ ولعل المؤلف عليه السلام حمل النعمة على مطلق النعمة لانعمة الايمان أو أراد بالايمان مجرد التصديق فيستقيم التقييد . ويؤيد هذا الحمل أن الاستدلال بقوله تعالى « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً » إنما يستقيم إذا حملت النعمة في الفاتحة على مطلق النعمة فإن المراد بالنعمة في هذه الآية مطلق النعمة لأنها نزلت في كفار قرين أنعم الله عليهم بأن أسكنهم حرمة وجعلهم قوام بيتهم وأكرمهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وكفروا نعمة الله والله أعلم (قوله) وكذلك تفصيل أم سامة ، يعني المتقدم (قوله) باعتبار المعنى ، يعني مع السورة لكون معناها ثناء على الله تعالى وبعضه يعود إلى العبد وإن كان الثناء أكثر فالنصف هنا بمعنى البعض لا النصف حقيقة لأن طرف الثناء أكثر

جبريل اذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم (١)، وأخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقرأ في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم واذا ختم السورة قرأها (٢) ويقول ما كتبت في المصحف الا لتقرأ، وروي عن عبد الله بن المبارك (٣) أنه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية، وروي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثله، وروي عن الشافعي ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود (٤) فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت من الصلوة أين بسم الله الرحمن الرحيم أين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلوة مع البسمة والتكبير قال وكان معوية شديد الشكيمة (٥) والشوكة فلولا ان الجهر بالبسمة كان مقرراً عند كل الصحابة لم يحسروا على ذلك (٦)، وفي رواية (٧) ان معوية سمي في ام القرآن ولم يسم في السورة التي بعدها فقيل أسرقت الصلوة أم نسيت وأعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد ام القرآن (٨)، وعن أبي هريرة (٩) انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها، وعن أبي هريرة قال كنت مع النبي ﷺ في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي ﷺ ذلك فقال يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلواته فانه لا صلوة له الا بها، وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتدأ اخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم، واخرج ابو داود والحاكم والبيهقي والبراز من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البراز فاذا نزلت

(١) قال بعضهم لادلالة فيه اه (٢) يعني ابتداء بها اخرى وهذا يقوم حجة على من سبق من القراء الذين لا يقرؤونها مع وصل التلاوة اه (٣) تابعي فهو أثر اه (٤) في رواية البيهقي فلما سلم ناداه من شهد من المهاجرين من كل مكان الخ اه (٥) الشكيمة اللانفة والانتصار من الظلم اه قاموس (٦) ظاهره وظاهر كثير من هذه الاحاديث ان الخلاف في الروايات بين الصحابة في الجهر بها والاسرار وحينئذ فلا يفيده شيء من ذلك اثباتها قرائنا ولا نفيها لا تفاهمهم على قراءتها امنسراً أو جهرأ وان كان في بعضها بلفظ الترك فلا اشكال ولا حجة في الانكار لترك الجهر والاسرار تأمل اه (٧) رواها البيهقي في سننه اه (٨) وهذا يقوم حجة على من ذكر انفا اه (٩) هكذا في الشفاء وهو رواية بالمعنى ولفظه عند الدارقطني والبيهقي اذا قرأتم الحمد لله ﷻ فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى آياتها اه هذا تقدم في شرح الغاية اه

عرف ان السورة قد ختمت فاستقبلت او ابتدأت سورة اخرى ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت ، اسناده على شرط الشيخين ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي ﷺ كان اذا جاءه جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح ، وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول الله ﷺ لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا انها قد انقضت السورة ، وعن ابن مسعود رضى الله عنه كنا مانعرف الفصل بين السورتين حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لانعلم فصل ما بين السورتين الى آخره ، واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين اظهرنا اذا غفى اغفاه (١) ثم رفع رأسه متبسما فقال انزلت علي آفاسورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك السكوة الحديث ، فهذه الاحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآنا منزلا في اوائل السور (٢) «فان قيل» اذا عدت البسملة آية من كل سورة فواجه ما روي عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال في سورة الملك انها ثلاثون آية وفي سورة السكوة انها ثلاث آيات مع ان العدد حاصل بدونها ، فقد اجيب بانها اما ان تعد مع ما بعدها آية في بعض السور واما ان يراد ما هو خاصة

(قوله) أو ابتدأت ؛ شك في الرواية (قوله) تعطي التواتر المعنوي الخ ، قد عرفت ما سبق في ذلك (قوله) مع ما بعدها آية ، فيكون البسملة بعض آية في بعض السور لا أنها ليست من القرآن

(١) فيه معنى في الحديث فنفوت غفوة أى نمت نومة خفيفة يقال أغفى وأغفاه إذا نام وقل ما يقال غفاه قال الازهرى اللغة الجيدة اغفيت اه نهاية (٢) وقد عرفت ان أكثرها حجة ظاهرة في كونها آية في الفاتحة لكن قد حصل فيها عدا ذلك ما يكفي فيما ذكر اه مع أنها معارضة باخبار كثيرة منها ما رواه الشيخان عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين ، وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين أخرجه مسلم وعن ابن عبد الله بن مغفل سمعت أبا وأنا في الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لي أى بنى محدث ، إياك والحدث وقد صليت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء فلم أسمع أحدا منهم يقولها فلا تقلها إذا أنت صليت فقل الحمد لله رب العالمين أخرجه الترمذى وقال حديث حسن والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم منهم الخلفاء الأربعة ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك واحمد واسحق لا يجهرون بها قالوا ويقولها في نفسه انتهى قال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا وفيه مقال عند أهل الحديث ولهذا أعرض أرباب المسانيد الأربعة المشهورة واحمد فلم يخرجوا منها شيئا مع اشتغال كتبهم على ما فيه ضعف منجبر وفيها في ترك الجهر أحاديث عند النسائي وابن ماجه والشيخين وغيرهم اه

(قوله) احتج النافون الى قوله لتواترت ، مراد المستدل تواترت قرآناً أعني تواترت متصفة بهذا الوصف ولهذا أجاب المؤلف بان تواتر المحل كاف يعنى وان لم يتواتر ككونها قرآناً كما ذكره المخالف ﴿٤٤٣﴾ (قوله) اما الاولى ، أي بيان الملازمة

(قوله) بتواتر تفاصيل مثله ، لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله كما سيأتى (قوله) وأما الثانية ، أي بطلان اللازم (قوله) بان عدم تواترها قرآناً ممنوع ، صرح المؤلف بما ذكرنا سابقاً من أن مراد النافي تواترها متصفة بصفة كونها قرآناً لكن قوله في سند المنع فان بعض القراء أثبتوا لا يكفي في اثباتها بصفة كونها قرآناً إذ يحتمل أنه أثبتها كتابة وتلاوة فقط وان قلنا المراد أنه أثبت كونها قرآناً لم يتم الاستدلال إذ لاجبة في قول بعض القراء بذلك (قوله) فان بعض القراء أثبتوا الخ ، بيان لسند المنع وبه يتم الجواب لكن المؤلف عليه السلام زاد قوله والاختلاف الخ رداً لما ذكره المخالف في دليل المقدمة الثانية من وقوع الاختلاف (قوله) من تواترها ، أي القراءات السبع الدال عليه قوله فان بعض القراء السبعة (قوله) تواترها ، أي البسمة وهذا الجواب منع لبطلان اللازم (قوله) فتواتر المحل ، أي فتواتر التسمية في المحل ولهذا قال أي ثبوتها في المحل يعنى تواتر ثبوتها في المحل (قوله) كاف ، يعنى وان لم تتواتر بوصف كونها قرآناً (قوله) لأمائة وثلاث عشرة آية ، يعنى من أول كل سورة كما هو مدعى أهل القول الأول (قوله) أما الأول ، أي تكثر الأخبار الخ (قوله) ولهذا أجاب المؤلف عليه

الكون ثلاث آيات فان البسمة كالشيء المشترك فيه بين السور «احتج» النافون لكونها من القرآن بأنها لو كانت قرآناً في أوائل السور لتواترت لكونها لم تتواتر «اما الاولى» فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله «واما الثانية» فلو قبح الاختلاف (١) (و) اجيب بان (عدم تواترها قرآناً ممنوع) فان بعض القراء السبعة أثبتوا ويلزم من تواترها (٢) تواترها والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيراً ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث (ولوسلم) عدم تواترها قرآناً (فتواتر المحل) أي ثبوتها في المحل (كاف) في كونها قرآناً ولا شك ان البسمة قد تواترت نقلها في أوائل السور كتابة في المصحف (٣) وتلاوة على الالسن (٤) (واما) ما احتج به أهل القول الثالث من (تكثر الاخبار بكونها من الفاتحة) وقد سبق ذكر بعضا (و) ما تمسك به أهل القول الرابع من (كتبتها) في المصاحف (يعبر انكار من السلف) فكانت قرآناً والا لانكروا ولو نادراً لما عرف من تشديدهم في تجريد المصحف من كل ما ليس من القرآن ولم تقم حجة على كونها آية من أول كل سورة من القرآن فكانت آية واحدة لأمائة وثلاث عشرة آية (فلا يفيد ان المطلوب) اما الاول فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفى ما عداها «ووجهه» ان قريشاً كانوا في بدء الاسلام يبرؤون من قرائتها كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كان رسول الله ﷺ إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون (٥) وقالوا محمد

(١) ومن ذلك ما قاله ابن السبكي عن الغزالي في كتاب حقيقة القولين وغيره في مقابلة قول من قال لو كانت من القرآن لبين ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم بياناً شافياً ينقل بالتواتر كثيرها قال يعنى الغزالي لو لم تكن من القرآن لبين ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى اخر ما ذكره مع الاحتياج الى ذلك فان كونها مكتوبة بخط القرآن في كل سورة ومترلة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما يؤم أنها من القرآن فيلزم بيان ذلك اه المراد (٢) يعنى القراءات السبع اه (٣) في النووى على مسلم أنه مثلث الميم وقال في المصباح وضم الميم أشهر من كسرها اه (٤) وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن من غير سورة النزل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها قرآناً من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه تلويح (٥) الامام احمد بن سليمان قسر الآية بخلاف ما ذكر قال ما معناه وقد أبتنى صلى الله عليه وآله وسلم سبيلاً بان جهر في الجهرية وخافت في غيرها وكذا غيره ووفق كل ذي علم علم فاعلم ذلك وهذا وان كان نقداً صحيحاً قتل رب زندي غلباً اه عن خطي ولم يذكر هذا أحد من الصحابة ولا التابعين وانما ذكره المتأخرون اه

السلام الخ ، ينظر في هذا التعليل فان المحتمى خلط الجواب الثاني المبني على تسليم عدم تواترها قرآناً بهذا الجواب فتأمل كيف اناسق الخوض اه ح عن خط شيخه (قوله) وان قلنا المراد الخ ، المراد الثاني وهو اثباتها قرآناً كما لا يخفى وبه يتم الاستدلال اذ قول هذا

يذكر إله الإمامة رواه الطبراني في الكبير والوسط، وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله ﷺ يجهر باسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزؤون بمكاه وتصديقه (١) ويقولون محمد يذكر إله الإمامة وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحن فأنزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك فيسمع المشركون فيهزؤون بك ولا تخافت عن أصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير أيضاً عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة لا يجهر بها في الصلوة خوفاً من الهزؤ فوردت الأحاديث فيها لكونها جزءاً من الصلوة لا تتم إلا به وأما الثاني فلقيام الحجة كالمسحوق (٢) * مسألة * في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك وهي مانسب إلى القراء السبعة على الصحة وهم نافع (٣) وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحزمة والكسائي فالمختار أن (القراءات السبع متواترة) أي كل فرد منها متواتر عن النبي ﷺ (أصلاً) وهو جوهر للفظ كلك ومالك (وهيئة) كالنفيخ والترقيق وتخفيف الهمزة واصل المد والامالة وهو قول الجمهور، وقيل ليست متواترة (٤) لأصلاً ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشف وغيره، وقال

(قوله) وأما الثاني، أي كتبها في المصاحف الخ (قوله) على الصحة، متعلق بما نسب (قوله) فالمختار، الأصح والمختار بالواو (قوله) وأصل المد، يعني لا قدره وينظر في تهديد كلام الجمهور بهذا فإن المروي عنهم الاطلاق وهذا التقييد إنما يوافق ما اختاره المؤلف فيما يأتي حيث قال والحق الخ (قوله) وغيره، الامام يحيى عليه السلام

البعض حجة لأن قرائته متواترة كما سيجي فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) وغيره الامام يحيى عليه السلام، ونجم الأئمة الرضي اهـ

(١) قال في الكشف والمكاه فعال بوزن الثنا ورغامكا يكموا إذا صفر ومنه المكاه * كانه سمي بذلك لكثرة مكاهه، والتصديقة التصديق تفصلة من الصداة ومن صديقه «أذا قومك منه يصدون» اهـ * بتشديد الكاف طائر مليح الصوت (٢) من اجماع العترة ووضعها في المصاحف ودلالة بعض الأحاديث كحديث ابن عمر زلت باسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة اهـ (٣) نافع بن رؤيم قارىء المدينة توفي سنة ١٦٩ وعبد الله بن كثير المكي توفي سنة ١٢٠ وأبو عمرو البصري توفي سنة ١٥٤ وعبد الله بن عامر الشامي توفي سنة ١١٨ وعاصم بن أبي النجود الكوفي توفي سنة ١٢٨ وحزمة بن حبيب الرياتي الكوفي توفي سنة ١٥٦ وعلى بن حمزة الكسائي الكوفي توفي سنة ١٨٩ اهـ من خط العلامة الجنداري (*) قال في الفصول ومعتد أثبتنا عليهم السلام قراءة المدينة وهي قراءة نافع والهادي وولده المرتضى هما اللذان أظهرهما ببلاد الأيدية باليمن اهـ (٤) الذي صرح به جمع من محقق العلماء سيما أهل علم القراءات أن القراءات السبع متواترة وقد يستشكل ذلك أعني كونها متواترة فإن حقيقة التواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وهذا غير متحقق فإن كل واحد ممن يقرأ القرآن العظيم إذا سئل عن أخذ قرائته يقول غالباً عن فلان وهذا آحادى والذي يظهر في الجواب والله أعلم أن يقال كون كل واحدة من السبع متواترة لا يستلزم صدق أن يتواتر لكل واحد من قراء القرآن وإنما المراد بالتواتر أن يكون متواتراً في الجملة ولو لواحد فضلاً عن آحاد فضلاً عن جماعات ولا شك أن من بحث وسأل وفحص حصل له التواتر جزئاً إذ ليس من شرط التواتر أن يأتي عفواً من غير كلفة مشقة بحث وسؤال بدليل أنهم نصوا في شيء من الأحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والسلام بأنه متواتر ومعلوم أنه لا يتم تواتره إلا لمن بحث وطالع ولهذا أجاب المحقق العسقلاني على من ادعى عزة وجود التواتر وقصره على «من كذب علي متعمداً» الحديث بأن هذا غير مسلم بل هو كثير لمن فحش وبحث وأما نشأ ذلك من قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لابعاد العادة أن يتواطؤوا على الكذب وما نحن فيه من هذا القبيل، وما

أي بعض القراء كنافع مثلاً ببعض أي بعض القراءات هذا دفع لما يقال القراءات وإن تواتر نقلها منا إلى واحد من القراء فنقل ذلك الواحد إنما يفيد الظن «وجه»
الدفع أن قراءات ذلك الواحد كنافع مثلاً لا يختص بنقلها به في وقته بل نقلها أهل عصره أيضاً وإنما اختص نافع بتزيد اختصاص فاشتهر بها لذلك والاشتهار لا يوجب اختصاص النقل به وكذا يقال في كل واحد من سائر القراء . قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس بقي هنا اشكال وهو انما ذكرتم من انما لم ينقل تواتراً فليس بقرآن قطعاً يقتضي تكفير من أثبت القراءة الأحادية أو قرأها لابنائه ما ليس بقرآن قطعاً والمعلوم خلافه والانتقل بل يلزم منه أيضاً تخطئة من عمل بها لأن المسئلة قطعية لا مجال للاجتهاد فيها . قال شيخنا رحمه الله كيف وقد روى الجزري عن الجمهور أن القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت المصاحف العثمانية لفظاً أو تقديرًا بأن يحتملها الرسم ووافقت العربية بوجه وأنه لا يشترط في صحتها التواتر وأنه لا يجوز انكارها سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين . قال شيخنا رحمه الله إذا عرفت هذا فالصحيح أن مراد من قال فن زاد أو نقص كفر هو من زاد سورة أو آية أو آيتين أو نقص ذلك كفر لزيادة ما علم ضرورة أنه من القرآن قطعاً إذ

ابن الحاجب والقرشي الاصل متواتر لا الهيئة «احتج» الاولون بأن العادات قاضية بأن الامر المهم العظيم تنوفر المهم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواتراً وكل واحد من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره ، وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل وأيضاً للقطع بأنه يسمع كل واحدة من القراءات السبع (أهل كل عصر عن سابقه) أي سابق ذلك العصر (بلا حصر) لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامة في الافطار المتباعدة بكل واحدة من القراءات السبع يعلم ذلك ولا يمكن انكاره ، واشتهار بعض (١) ببعض لا يوجب اختصاصه به «احتج» النافون بأن

يزيد هذا الكلام وضوحاً أن واحداً من الناس في مثل قطر الذين غلبت فيه قراءة نافع لو شكك مثلاً في مثل يأياها النبي هل بالهمزة أو بالياء لما أجابه من له أدنى التفات إلى تلاوة كتاب الله تعالى إلا أنه بالهمزة لا غير ولو شكك في محايي هل بسكون الياء أو بفتحةا لما أجابه إلا بالمسكون فقط وما ذاك إلا لجزمه بذلك وثبوته له يقيناً بطريق التواتر وكذلك من في قطر الشام الذي غلبت فيه قراءة ابن عامر ومن في الكوفة بالنسبة إلى الكسائي ونحو ذلك «نعم» وينبغي أن يعلم أنه ليس من شرط تواتر مثل القراءات أن يقول المخبر للمخبر هذه قراءة فلان بل لو أن أحداً سمع قارئاً يقرأ وهو يعرف أنه ممن يقرأ بقراءة نافع مثلاً كانت تلك التأدية مع معرفة تلك الحال في قوة التصريح بأن هذه القراءة التي قرأها قراءة نافع ويؤيد هذا ما ذكره ابن حجر العسقلاني في شرح النخبة حيث قال إذا اجتمعت الكتب المشهورة المتداولة بأيدي أهل العلم شرقاً وغرباً المقطوع عندهم بصحة نسبتها إلى مصنفها على إخراج حديث وتعددت طرقه تعداداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فأد العلم اليقيني بصحة نسبته إلى قائله اهـ وهذا وهذه القراءات السبع متواترة بالنسبة إلى القراء السبعة ولا كلام فيه على ما اختير وكذلك منهم إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يتوهم أن التواتر إنما هو بالنظر إليهم فقط كما ذكره بعض أهل العلم تدل على ذلك دلائل مذكورة في محالها مثل قول نافع سمعتها عن سبعين بدرياً والله أعلم اهـ عن خط القاضي محمد بن صالح العلي «قلت» السامع عنه وحده سماعاً احادياً يفي التواتر وينقطع حينئذ وهو مراد القائل بتواتره بالنسبة إلى القراء السبعة اهـ (*) هذا قول جمهور السلف وأهل الحديث والقراء بشرطون صحة السند والاستفاضة في البلد سواء تواترت أم لا وهو مذهب زيد بن علي وأخيه الباقر والناصر الاطروش والحقيني والامام يحيى بن حمزة ونجم الدين الرضوي والزعزعي وغيرهم وروى عن الهادي أنه لم يتواتر الا قراءة قلون عن نافع وعن المرتضى قريب منه وروى الجزري عن الجمهور القراءة ما صح سندها ووافقت أحد المصاحف العثمانية ووافقت العربية سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو غيرهم ومن تتبع الآثار عرف حقيقة الأمر اهـ (١) في حاشية عن بعض علمائنا ما لفظه «قلت» هذه إمامات تدفع المشاهد الحاصل فإن أكثر من تكلم في هذه المسئلة أو قال فيها بالتواتر من أهل زماننا إنما هو مجرد قول ولا نعلم أن أحداً يتحدث بأن أي قراءة تواترت له إلا ببعض التقليد للسلف وقول القائل تواتر لي كذا لا يكون تواتراً لذلك الخبر عند من سمعه منه بلا تردد فإذا عرفت هذا عرفت أن القراءات بالنظر إلى من لم تتواتر إليه أحادية السبع وغيرها بهذا الاعتبار سواء فقرأ للصلاة بأيها شاء اهـ

ليس منه قطعاً . وأما آية البسمة فقوة الشبهة من الجانبين منعت من الاكفار . وأما خلاف ابن مسعود في الموعدين وابي في الفاتحة فانما هو في اثبات ذلك في المصحف لاني كونها قرآناً فهو مجمع عليه فتقرر أن القراءات الأحادية الناقل لها الثقات لا تكفي بها ولا تفسيق لعدم دليل ذلك بل ﴿٤٤٦﴾ غايته التخطئة (قوله) إذ لا يلزم حصر أهل التواتر الخ ، دفع لقولهم اذ لم يوجد

اسنادها آحادي اذ لم يوجد في كتب القراءات الا اسناد واحد عن واحد (١) (و) الجواب انا (لا نسلم ان اسنادها آحادي (٢) اذ لا يلزم حصر أهل التواتر) والالزام ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والافطار الثانية الا بحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وهو باطل قطعاً «احتج» ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالملة (٣) والامالة يبعدان يصدق عليه بعض القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضى (٤) فوجب تواتره (و) الجواب ان (تواترها اصلاً لا هيئة باطل) لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان في نقلهما فاذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا (اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئته فان تواتر تواترت) قال الجزري ولا نعلم احداً تقدم ابن الحاجب الى ذلك (والحق ان اصل المد والامالة متواتر) لما ذكرناه (لا التقدير) للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع اصله ﴿مسئلة﴾ اختلف في العمل بالقراءة الشاذة وهي ما نقل آحاداً أي غير متواتر كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرها (و) مختار أئمتنا والحنفية والزهري والمزني وبعض الشافعية ان (الشاذ معمول به (٥) في الفروع) كالاحاد (وهو قول الشافعي وصححه ابن السبكي) (اذ) الراوي عدل ولا شك ان (العدالة توجب القبول) للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته ، وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية (١) تقرير السؤال انها وان تواترت اليها من السمعة فاسنادها الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم احادي لأن من يروون عنه عدد قليل اه من شرح الغاية لابن جفاف رحمه الله (٢) اذ لو كان احادياً كان ثبوت قرآنيته ظنياً وكل إطنى لا يفي عنه الريب وقد نقاه قوله تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه » وهذا دليل قوي لكن الجزري نقل عن المحققين عدم اشتراط التواتر فجعل القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت رسم المصحف وكان لها وجه فصيح في العربية فينظر في ذلك اه لسيدى عبد القادر بن احمد (٣) يعني بالمد هنا ما وقع من اختلاف القراء في أن الالف والواو والياء الساكتين اذا كان بعدها همزة الى أي مقدار يمد اه سعد (٤) في نسخة ويقض وهي الصواب اه (٥) قال الحافظ السيوطي رحمه الله في كتابه المؤلف في آيات الأحكام الاكليل في استنباط التتريل عند الكلام على آية المسح من سورة المائدة ما لفظه وأرجلكم قرىء بالنصب والجر فالاولى للغسل والثانية للمسح على الف لأن تعدد القراءات بمنزلة تعدد الآيات (*) قال يحيى حميد في الوابل عن الامام شرف الدين عليه السلام ان القراءة الشاذة أرجح من الخبر الآحادي ذكره في كتاب النكاح في تحريم الربية اه وفي الغيث ان الخبر أولى ولعله الأرجح كما سيأتي للمصنف رحمه الله

في كتب القراءات الخ يعني لا يلزم ذكر عدد التواتر وضبطها في الكتب المدونة حتى يرد ما ذكرها من عدم وجدان حصر أهل التواتر فيها اذ ليس ذكر عددهم في الكتب بشرط مع كون الواقع قد حصل فيه الكثرة التي يحيل معها العقل التواطؤ على الكذب (قوله) ويقص ويقضى ، يعني في قوله تعالى في سورة الأنعام « ما عندي ما تستمعون به ان الحكم الا الله يقص الحق » في قراءة الحرمين وعاصم بالصاد المهملة والباقون بالضاد المعجمة مكسورة والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط « قلت » فما وجد في بعض النسخ من اثبات الياء خطأ ليس على ما ينبغي (قوله) لا التقدير فختلف فيه ، فمن حمزة وورش المد بقدر ست القات وقيل خمس وقيل أربع وصحح ، وعن عاصم ثلاث وعن الكسائي الفين ونصف وعن قالون الفين وعن السوسي الف ونصف وكذلك الامالة اختلفوا في كيفية ما بالغة وقصوراً وكذا تخفيف الهمزة اختلفوا في بعضه قيل هل هو بين بين أولاً (قوله) عموم خبريته ، أشار بلفظ العموم الى ان الخبرية يوصف بها القرآن وغيره كذا قيل (قوله) والوقف للجميع بغير ياء

اتباعاً للخط ، وجد بخط الحشفي على هامش شرح الغاية قلت لأن الياء محذوفة في الوصل من اللفظ فيوقف عليه بغير ياء كما ذكره اذ اذرفت ذلك فالياء التي في بعض نسخ هذا الشرح غلط وفي الكشاف وكتابتها بغير ياء ولفظه يقض الحق أي القضاء الحق في كل ما ينبغي من لتأخير والتعجيل في أقسامه وهو خير الفاصلين أي الفاضلين وقرء يقض الحق أي يتبع الحق والحكمة فيما يحكم به ويقدره من قص أثره اح

على قطع عيني السارق بقراءة إيمانها والجمهور من أصحابنا والحنفية والشافعي في أحد قولي على وجوب التتابع في كفارة صوم اليمين بقراءة متتابعات وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية والمجاهلي وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو الأشهر من قولي الشافعي لأنه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به إذ لم ينقل خبراً وهو شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرها فلا حاجة فيه أصلاً، قلنا لا نسلم انتفاء خبريته للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي به بكونه خبراً (١) (والخطأ) الواقع من الراوي إنما هو (في الوصف بالقرآنية (٢)) وإنما يبطل العمل إذا كان في المتن لافي الوصف «مسئلة» (وهو) أي القرآن فسمان (محكم ومتشابه) قال الله تعالى «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب (٣) وآخر متشابهات» وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسئلة ثلاثة أقوال، أحدها ما ذكرنا وهو الصحيح، وثانيها أنه محكم كله لقوله تعالى كتاب أحكمت آياته، ثالثها أنه متشابه كله لقوله تعالى كتاباً متشابهاً «والجواب» عن الآيتين أن المراد بإحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف إليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق

(قوله) وهو شرط العمل الخ، قال في الجواهر على ما صرح به الأمدى حيث قال إجماع المسلمين على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس بحجة «قلت» لكن ينظر في دعوى الإجماع مع مخالفة أئمتنا عليهم السلام ومن معهم ومع قول المؤلف عليه السلام للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي بكونه خبراً

(١) لا يخفى ما في هذا الجواب من الركة فإن المدعى في عدم صحة كون متتابعات خبراً أن ابن مسعود لم ينقلها خبراً إذ هو نقلها قرآنًا والنقل خبراً شرط العمل وأما وصف الراوي ما رواه بكونه خبراً فأمر خارج عن محل النزاع فتأمل والله أعلم يقال يجب العمل بما أخبر به العدل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قطعاً سواء أصاب في وصفه بكونه قرآنًا أو أخطأ لأن ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخبر العدل فهو قرآن أو حديث ضرورة وكل قرآن أو حديث يجب العمل به ضرورة فثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الشاذة وغيرها يجب العمل به في الفروع ضرورة لأن نتيجة ضروري الكبرى ضرورة أم عن خط سيدى العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله (٢) قال ابن السبكي بعد أن ذكر مثل ما ذكره المصنف رحمه الله وتقريره أن جعله قرآنًا خطأ قطعاً فلم يبق إلا كونه خبراً أو مذهباً وإنما يعمل به إذا كان متحقق الخبرية أماماً ترد فيه أن يكون خبراً أولاً فلا يعمل به وعلى هذا اقتصر الغزالي في المتصفي (٣) قال الإمام القاسم بن إبراهيم المحكمات في كتاب الله الواضحات منه فحكمات الكتاب من غير شك أمهاته التي لا يشبهه على ظاهرها فمنه وبينه وبينها احتمال المعاني المختلفة ولم يدرك علمها إلا بالذكر والدلالات وأقل ما يجب فيها اشتبه التسليم والعمل بأنه متزل من عند الله فليس يحيط غيره بعلمه ولا يكلف أحد العلم به وإنما كلف العلم بأنه من عند ربه كما قال «والراسخون في العلم يقولون أماناً به» رواه الرقضى عن جده القاسم وقال الهادي عليه السلام المحكمات اللواتي ظاهرهن كباطنهن وتأويلهن كتنزيلهن لا يحتمل معنيين ولا يقال فيهن بقولين والتشابه فهو ما حجب الله عن الخلق علمه من الآيات اللواتي لا يعلم تأويلهن غير رب السموات كما قال «لا يعلم تأويله إلا الله» فأخبر أنه لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم إليه يردونه إذا لم يعلمونه الخ كلامه أم من خط العلامة صفى الدين أحمد بن عبد الله الجنيدى (*) أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال أم ببيضاوى

والاعجاز ، وقال بعضهم الآية لا تدل على الحصر في الشئين اذ ليس فيها شيء من طرقة وقد قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا تتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجح بيانه وهو بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه (فالاول) وهو المحكم (متنضح (١) المعنى والثاني) وهو المتشابه (مقابله) أي غير متنضح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما أن يحتمل غيره أولا ، الثاني النص ، والاول اما ان تكون دلالة على أحدهما راجحة أولا ، الثاني الجمل ، والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر (٢) والافق هو المأول ، والمشارك بين النص والظاهر هو المحكم والمشارك بين الجمل والمأول هو المتشابه وذلك لانه تعالى أوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب أن يفسر بما يقابله ، ويؤيده اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لانه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بان قال منه آيات محكمات واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات بانها ام الكتاب يدل على أن المتشابهات ترد اليها وتعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه رأي أكثر المحققين وصرح به والدنا قدس الله روحه في الاساس (وقد فسرنا بغير ذلك) فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة (٣) وخروج الدجال والحروف المقطعة من أوائل السور (٤) ، وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجهاً واحداً (٥) والمتشابه ما احتمل أوجهاً ، وقيل المحكم ما كان معقول (٦) المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام بمضآن دون شعبان (٧) ، وقيل المحكم ما لم تتكرر ألفاظه (٨) ومقابله المتشابه ، وقيل المحكم الفرائض والوعود والوعيد

(قوله) والمتشابه لا يرجح بيانه ، وحيث لا بد من واسطة يقع بها البيان (قوله) والمشارك بين النص والظاهر هو المحكم ، لأن المحكم يطلق عليهما باعتبار الرجحان ويتميز النص عن الظاهر بانه لا يحتمل غير ذلك المعنى بخلاف الظاهر فانه يحتمله وان كان مرجوحاً (قوله) والمشارك بين الجمل والمأول ، فانه يراد به عدم الرجحان ويمتاز الجمل عن المأول بانه متساو بالنسبة الى الكل لعدم القرينة والمأول مرجوح فان القرينة تشعر بخلافه (قوله) ويؤيده ، أي كونه مقابلاً له (قوله) وتعرف منها ، هذا فائدة التفسير المذكور فان المردود غير متنضح والمردود اليه متنضح (قوله) كقيام الساعة الخ ، يقال الالفاظ الدالة على ما ذكر لاجمال فيها والاجمال انما يجري في الالفاظ وكأن القائل بذلك بنى على تعميم جري الاجمال في الالفاظ والأفعال وقد ذكره السيد العلامة محمد بن ابراهيم في الاينار فخذ من هناك (قوله) ما لم تتكرر ألفاظه ، مثل بيدي أي يمينه ، ويستعزى بهم الظاهر أنه لم يرد بالانكار الرد اذ يلزم انكار المعلوم ضرورة بل أراد مجرد الاستنكار والتردد

(١) نصاً كان أو ظاهراً نحو « لا تدركه الابصار ، وليس كمثل شيء » ، وان الله لا يأمر بالفحشاء « كذا في الحواشي اه (٢) كالاسد والفائض للخارج المستقدر بعد ان كان للمكان المطنن اه (٣) قد ذكر المؤلف عليه السلام من المتشابه ما ليس لأجل لفظ القرآن الكريم كقيام الساعة وخروج الدجال ونحو ذلك إشارة الى أن المتشابه قد يعبر عن الالفاظ الجارية في الأفعال ونحوها وقد صرح بذلك في الاينار للسيد محمد بن ابراهيم الوزير اه من خط سيلان (٤) سميت بذلك يعني بالمقطعة لأنها أسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحروف تطلق على الكلمة اه تلويح (٥) نحو « ولا تقربوا الزنا » فهؤلاء رجعوا بالمحكم الى النص الجلي اه (٦) أي « معقول العلة وهي عبارة مستعملة عند أهل الاصول كما سيأتي في القياس ان شاء الله تعالى (٧) قاله الماوردي اه اتقان (٨) كذا في الاتقان يعني كالتقصص المتكررة ولعلها تصحيف من الناسخ وفي نسخة ما لم تتكرر ألفاظه ، قيل أي غير غريبة وقوله ومقابله المتشابه أي ما انكر ألفاظه مما ظاهره التشبيه مثل بيدي الخ كذا عن سيلان اه

(قوله) ومقدمه ومؤخره، أي معرفة وجه تقديم المقدم وتأخير المؤخر وهذا يحتمل معرفة التقديم والتأخير في النزول ويحتمل معرفة ترتيبه في المصاحف فيكون هذا مبنياً على أن الترتيب وقع في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم، لا يقال بيان وجه التقديم يقتضي بيان التأخير والعكس لكونهما من الأمور النسبية فواجه ذكرهما معاً لأننا نقول ذكرهما توضيحاً للمعنى بذكرهما صريحاً لئلا يتوهم من إقتصاره على أحدهما أن تشابه ما قدم وما أخر ليس من حيثية التقديم أو التأخير بل من حيثية أخرى فتأمل (قوله) وأقسامه، أي ما أقسم الله به (قوله) وما يؤمن به ولا يعمل به، كقوله تعالى ﴿٤٤٩﴾ «الرحمن على العرش استوى» بل يده

مبسوطتان « فإن السلف على أن الإيمان به واجب وأجراؤه على ظاهره من غير تأويل هكذا نقل عن روضة الناظر وينظر في قوله وأجراؤه على ظاهره وفي نسبته إلى السلف فإنه لا يصح ذلك اللهم إلا أن يريدوا بأجرائه على ظاهره أنه لا يتأول لأن يعتقد ظاهره (قوله) إيهام، أي أن المراد به الظاهر

والمتشابه القصص والأمثال (١)، وعن ابن عباس (٢) المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحلوه وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه (٣) وما يؤمن به ولا يعمل به، وعن مجاهد (٤) المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك متشابه يصنف بعضها بعضاً، وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ (٥)، وفي تفسيرهما روايات كثيرة لا يحتمل كتابنا هذا استيعابها (٦) (وورد (٧) ما لا معنى له (٨)) في كتاب الله كالمهمات (أو ما أريد به خلاف ظاهره ما يبين) المراد بقرينة تصرف عن الظاهر (ممتنع) أما الأول فلأنه هذان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال، وأما الثاني فلأن إرادة خلاف الظاهر من غير بيان إيهام وتقرير مع كون اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهملاً وذلك لا يجوز عليه تعالى (خلافاً للحشوية في الأول والرجئة (٩) في الثاني) احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة نحو «الم طه» وجوابه أن لها معاني (١٠) ولكن اختلف المفسرون فيها فقليل انهما أسماء للسور

(قوله) لأننا نقول ذكرهما توضيحاً، يقال التقديم والتأخير بين الأمور المتعددة لا يبغي أحدهما عن الآخر إذ يجتمعان في واحد منها فلا يبغي بيان وجه تقديمه على ما بعده عن بيان تأخيره عما قبله والله أعلم اه حسن بن يحيى الكلبسي ح هذا بناء على أن المقدم والمؤخر في النزول وليس كذلك والألزم أن القرآن كله متشابه بل المراد باللفظ المقدم ورتبته التأخير وهذا كلام بلفظه من الاتقان للسيوطي وقد أفرد فيه باباً في ذلك ومثاله قالوا أرنا الله جبرة قال مجاهد أي قالوا

(١) قيل لأن المحكم ما أفاد حكماً ولا حكم في القصص والأمثال اه (٢) أخرجه ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عنه اه اتفاق (٣) في حاشية جمع قسم اه (٤) أخرجه القرطبي وقوله عن الضحاك أخرجه عبد بن حميد اه (٥) وقيل المحكم ما أوضح معناه والمتشابه مقابله، وقيل المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره، وقيل المحكم ما تأويله تنزيله والمتشابه ما لا يدرك إلا بالتأويل اه اتفاق (٦) وفي نسخة استيفائها اه (٧) مبتدأ خبره ممتنع اه (٨) قال أبو زرعة في شرح الجمع، الظاهر أن خلاف الحشوية فيما له معنى ولا تفهمه أما ما لا معنى له أصلاً فتمه محل اتفاق (٩) وسعوا مرجئة بالهمز من أرجأه بمعنى أخره اه شرح جمع (١٠) قريباً من سبعين اه شفاء لسيدنا على الطبري

جبرة أرنا الله وقوله تعالى «لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب» أي لهم عذاب شديد يوم الحساب بما نسوا وذلك مبين في الاتقان وفي تفسير الحسين بن القمم العياشي اه من خط شيخنا العلامة صفى الدين أحمد بن عبد الله الجنداري (قوله) وينظر في قوله وأجراؤه على ظاهره، إذ ينافي عدم العمل به اه حسن ح (قوله) لا أن يعتقد ظاهره، يدل عليه قوله من غير تأويل اه ح

وقيل غير ذلك (١)، واحتجت المرجحة ألا بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله، وحيثئذ يكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبراً عنه وذلك يقتضى أن يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله إلا الله والتأويل خلاف الظاهر (٢) فيكون في القرآن ما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى، وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه وحيثئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين أن يكون حالاً من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في التعلقات وإذا انتفى هذا تعين ما قلنا «والجواب (٣)» أنه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى «ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة» فان نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في التعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز أن يكون استثناءً موضعاً لحال الراسخين، احتجوا بأننا بقوله تعالى طلعبا كانه رؤس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد لو علمنا رؤسها ونحن لانعلمها «والجواب» ان التشبيه ليس الا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر .

أيقنتلى والمشرفى مضاجعي ومسنونة رزق كانياب أغوال

﴿فائدة﴾ اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين (٤) لان منهم المجسمة والجسم محشور

(١) من كونها أسماء أشخاص كما قيل ان «يس وطل» اسمان للنبي صلى الله عليه واله وسلم و«ق» اسم جبل و«ن» اسم للدواة (٢) ويؤيده ان الآية دلت على ذم متبعي تأويله ووصفهم بالزيغ ويؤيده أيضاً قراءة ابن عباس ﴿ويقول الراسخون آمنا به وقراءة﴾ ابن مسعود وان تأويله الا عند الله والراسخون اه اكليل وذكر القرائتين في الكشف اه ﴿أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه اه ﴿أخرجه ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش عنه اه ﴿وقال أمير المؤمنين على عليه السلام من جملة كلامه «وما كلفك الشيطان مما ليس عليك فرضه فكل علمه الى الله فذلك منتهى حق الله عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فدح الله اعترافهم بالقصور عن تناول ما لم يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخاً فاقصر على ذلك الخ كلامه عليه السلام «أخرجه السيد أبوطالب في أماليه وهو في نهج البلاغة وغيره اه (٣) وعبارة العنيد الجواب ان مخالفة الظاهر أهون من الخطأ بما لا يعلم اه (٤) ذكره في شمس العلوم ولم يذكر الفتح وهو الاول اه وقال ابن الصلاح الفتح غلط وانما هو بالاسكان اه وهم قوم يحرون آيات الصفات على ظاهرها اه شرح جمع

(قوله) معطوفاً عليه، أي على لفظ الله (قوله) وهو ظاهر، لقوله آمنا كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) لجواز أن يكون استثناءً موضعاً لحال الراسخين، يعني هؤلاء العالمين بالتأويل يقولون آمنا به أي بالمشابه ذكره في الكشف بعد أن رجح العطف على الاستئناف ووجه ترجيحه أن قيد الرسوخ لفائدة فيه مع الاستئناف اذ هو حال العالمين كلهم

وقيل لكثرة روايتهم الاخبار وقبولهم لما ورد عليهم من غير انكار فكانهم منسوبون الى حشو الكلام، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشاء ومنه الاحشاء لجوانب البطن، والمرجشة قال الجوهري مشتقة من الارحاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أي أخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سبباً لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجوها أي أخروها وأدحضوها ﴿مسئلة﴾ في تعريف العرب والخلاف في وقوعه في القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك الوضع فتخرج عنه الاعلام (١) كبرهيم واسماعيل واما الخلاف فيه فنقول الظاهر انه قد وقع (في القرآن العرب) على المختار وهو مروى عن ابن عباس وعكرمة واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر انه غير واقع في القرآن (٢) وانما اختير وقوعه فيه (لنص علماء العربية على تعريب نحو استبرق) اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديناج الغليظ بلغة العجم، واخرج ابن مردويه عن طريق ابى الجوزاء (٣) عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل (٤)، وذهب البردوثلي الى ان الرحمن عبراني وأصله بالخاء المعجمة، وعن مجاهد المشكاة الكوة بلغة الحبشة (٥)، والقسطاس

(قوله) لفظ وضعه العرب لمعنى الخ، كذا في حاشية الشريف فتخرج عنه الاعلام الخ أي من قوله بناء على ذلك الوضع اذ لم يستعمل العرب الاعلام في مملها بناء على ذلك الوضع بل بناء على وضع آخر لعدم استعمالهم لها فيما استعملته العجم ولانها بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون اخرى كما ذكره السعد فيخرج أيضاً من قوله وضعه غير العرب (قوله) عبراني، العبري والعبراني لغة اليهود وبالتحريك الاعتبار كذا في القاموس

(١) قال في الفصول وشرحه والخلاف في أسماء الاجناس المتصرف فيها بدخول اللام والاضافة لافي الاعلام نحو ابراهيم فانها واقعة في القرآن اجماعاً ولهذا منعت من الصرف لانها أي الاعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون لغة اخرى لأن كل واحد من تلك الاعلام واضعه لمساه غير واضع اللغات فليس من العرب في شيء لاننا قد اشتدنا في العرب أن يكون موضوعاً في لغة غير العربية ينسب اليها والاعلام لا تنسب الى لغة بحسب وضعها العلمي ومنع الصرف للعجمة لا يوجب أن يكون ما هي فيه من الاعلام معرباً ففرق بين العجمة والتعريب فان العجمة أخذ العرب اللفظ من غير لغتهم سواء كان مع الوضع منهم أو يدونه والتعريب أخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم اهـ (٢) القول بعدم وقوع العرب في القرآن قال به أثمتنا عليهم السلام منهم المهدي وحكاه عن أكثر الزيدية والمعتزلة وحكاه في الفصول عن أثمتنا وهو قول الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والباقلاني وابن فارس وشد الشافعي التكثير على القول به وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول وقال ابن جرير ماورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية انما اتفق فيه موارد اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد وذهب ابن عباس وعكرمة وجماعة من المفسرين الى وقوعه واختاره ابن الحاجب اهـ (٣) أوس بن عبد الله الربيعي بفتح الموحدة ثقة من الثالثة مات سنة ثلاث وثمانين اهـ تعريب (٤) وفي المحتسب لابن جنى السجل الكتاب قال قوم هو فارسي معرب (٥) أخرجه عنه ابن أبي حاتم اهـ الكوة وتضم والكو الخرق في الحائط اهـ قاموس وصحاح، التذكير للكبير والتأنيث للصغير اهـ من خط العلامة الجنداري

العدل بالرومية (١)، وعن سعيد بن جبير أنه الميزان بلغة الروم، وذكر الجواليقي وغيره أن كافوراً فارسي، وعن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الحسن هي بالسريانية كذلك (٢)، وقال أبو زيد الانصاري هي بالبرانية وأصلها هيتلج أي تعاله، وذكر الثعالبي والجواليقي (٣) وآخرون أن الياقوت فارسي، وحكى الثعالبي في فقه اللغة أن أباريق فارسية وحكى أبو الليث في تفسيره أن أسباطاً بلغة بني إسرائيل كالقبائل بلغة العرب (٤)، وقال أبو القسم في لغات العرب معنى اصري عهدي بالنبطية وحكى ابن الجوزي أن الكواب الأكوأز بها أيضاً، وعن الضعّاك (٥) أنها جرار ليس لها عرى بها أيضاً، وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة أن الأواه الموفق (٦) بلسان الحبشة، وعن عمرو بن شرحبيل (٧) أنه الرحيم بلسان الحبشة، وقال الواسطي أنه الدعاء بالبرانية، وذكر الجواليقي والثعالبي (٨) أن تنوراً فارسي معرب، وعن وهب بن منبه (٩) قال ما من لغة إلا ومنها في القرآن شيء قيل وما فيه من الرومية قال فصرهن يقول قطعهن، وعن أبي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن جبير، وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه اختصاراً (١٠)

(قوله) أن الياقوت فارسي، في قوله تعالى «كأنهن الياقوت والمرجان»

(١) رواه عنه الثوري وقوله وعن سعيد بن جبير رواه عنه ابن أبي حاتم وقوله وعن ابن عباس رواه عنه ابن أبي حاتم أيضاً اهـ (٢) رواه ابن جرير (٣) في نسخة والجواليقي اهـ (٤) صحح في بعض النسخ أسباط وقال وجه صحته ظاهرة وفي بعض النسخ أيضاً الأسباط بالتعريف اهـ (٥) رواه ابن جرير اهـ (٦) الذي في الاتفاق روى أبو الشيخ عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة الأواه الموفق ومثله في الدر المنثور في مواضع اهـ (٧) رواه ابن أبي حاتم اهـ (٨) وابن دريد اهـ (٩) أخرجه ابن المنذر عنه اهـ (١٠) ذكر الإمام زيد بن علي نحو خمسين لفظاً وعن جعفر الصادق عن أبيه وعن مقاتل ومؤثر ج واني حاتم والليث ورفيع وعبد الله بن بريدة وكعب الاحبار وأبي عمرو والخليل والمبرد وثلث واني قتيبة واني عمران الجوني والسكيتي والثعالبي والكرماني وشيدله وروى عن ابن مسعود وأبي موسى الأشعري وغيرهم اهـ من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري، قال ابن السبكي في القرآن المعرب

السلسبيل وطه كورت يسع	روم وطوبى وسجبل وكافور
والرنجبل ومشكاة سراق مع	إستبرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانهم وغسا	ق ثم دينار القسطاس مشهور
كذاك قسورة واليم ناشئة	ويؤت كفلين مذ كور ومسطور
له مقاليد فردوس يمد كذا	فيما حكى ابن دريد منه تنور

وزاد ابن حجر

وزدت حرم ومهل والسجل كذا المرى والاب ثم الجبت مذ كور وقطنا واناه ثم متكثا دارست يصهر منه فهو مصهور وهيت والسكر الأواه مع خصب واونى معه والطاقوت مسطور صرهن اصري وغيض الماء مع وزر ثم الرقيم مناص والسنا النور وقد زاد على ذلك السيوطي ألفاظاً كثيرة مذ كورة في الاتفاق تركناها اختصاراً اهـ

وقد جمع أبو عبيد (١) القسم بن سلام بين القولين فقال الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً وذلك ان هذه الاحرف اصولها أعجبية كما قال الفقهاء لكنها وقست للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية (٢) ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها عجمية فهو صادق ، وكلامه حسن وهو في الحقيقة تأويل للتنفاة ، وقال الاكثر لانسلم ان ذلك من العرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان (٣) (و) الجواب أن (اتفاق اللغتين بعيد) كل البعد لتدوره والاحتمالات البعيدة لاندفع الظهور « احص » النافون اما أولاً فيما مر في نفي الاسماء الشرعية من لزوم ان لا يكون القرآن عربياً والجواب الجواب (٤) ، وقد يجاب أيضاً بالنقض الاجالي وهو أنه لو تم احتجاجهم للزم ان لا يكون القرآن عربياً لوقوع الاعلام الاعجمية فيه كبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقاً ، واما ثانياً بقوله تعالى « ولوجعلناه قرآناً أعجباً لقاولوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي » فني كون القرآن متنوعاً لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود العرب في القرآن فينتفي لا تنفاء لازمه (و) الجواب انه (لا ينفية) اي العرب قوله تعالى (أعجمي وعربي) انما ينفية لو تم نفيه للازمه الذي هو التنوع ولا نسلم ان المراد من الآية نفي التنوع عن القرآن (إذ المعنى) المراد من الآية (أكلام أعجمي ومخاطب عربي) لا يفهم فيبطل غرض انزاله الذي هو فهم المخاطب ويدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر انزال القرآت عربياً وانه لو انزل أعجمياً لقاولوا لولا فصلت آياته أي لتمسكوا

(قوله) وحولتها عن ألفاظ العجم ، هذا غير مطرد في جميعها اذ لا تحوّل في نحو الياسقوت والاكواب (قوله) فينتفي ، أي العرب (قوله) لا تنفاء لازمه ، وهو التنوع (قوله) انما ينفية ، أي قوله تعالى انما ينفى العرب لو تم أن نفي قوله أعجمي وعربي للتنوع الذي هو لازم للعرب (قوله) أي تمسكوا ، تفسير لقوله لقاولوا

(قوله) اذ لا تحوّل في نحو الياسقوت والاكواب ، يقال لا يعني بالتحويل الا النقل الى استعمال العرب والله أعلم اه

(١) شيخ أبي عبيدة وتلميذ أبي عبيدة بن معمر اه من خطاه العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) قال صاحب الكشف عند تفسير قوله سبحانه « لمقاليد السموات والأرض » ما لفظه فان قلت ما لك كتاب العربي المبين وللفارسية قلت التعريب أحالها عربية كما أخرج الاستعمال المهيمن عن كونه مهمل اه (٣) كالصابون والتنور اه منتهى (٤) وهو أنه لا يلزم من كونه في القرآن امتناع كونه عربياً فقد يطلق العربي ولو مجازاً على ما قاله كذلك اه (*) لاشبهه في أن الاسماء الشرعية عربية بالذات لأنها موضوعة بوضع العرب لحقائقها اللغوية وان كانت غير عربية بالعرض بالنسبة الى معانيها الشرعية ولا شك أن العربات غير عربية بالذات فلا يصح قياس غير العربي بالذات على ما هو غير العربي بالعرض لانه لكونه عربياً بالذات يحتمل أن لا يكون قادحاً في كون القرآن عربياً ولا يلزم من ذلك ان لا يكون غير العربي بالذات قادحاً فيه فلا يكون الجواب الجواب اللهم الا أن يقال الجواب الجواب لانه قد ذكر أجوبة أخرى بعد تسليمه كون الاسماء الشرعية غير عربية بالذات على سبيل الترتيل اه جواهر التحقيق بلفظه

على ذلك التقدير لكونهم عرباً لا يفهمون ذلك الكلام الأعجمي (سأنا (١)) أنه يتفيه لنفي لازمه (فاللني) من الأعجمي (مالا يفهم) وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت الانكار (٢)

﴿ المقصد الثاني ﴾

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في السنة ﴾

وهي في اللغة العادة والطريقة اذسنة كل أحد ماعهدت منه المحافظة عليه والاكثر منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة أو غيرها، وأما في الشرع فتستعمل في العبادات (٣) وفي الأدلة الشرعية فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه (٤) في بحث الحكم (وهي) في الأدلة الشرعية (ماصدر عن الرسول ﷺ) منسوباً إليه نفسه (٥)

(١) قال في فصول البدائع ولئن سلم قلنني التنويع المخصوص أي على وجه لا يتفهمه العرب بدليل قوله تعالى « لولا فصلت آياته » أي بينت وبالمعرب لا يحصل ذلك الوجه اهـ (*) قوله سأنا أنه يتفيه أي ان قوله تعالى أعجمي يتفيه أي المعرب اهـ (٢) « خاتمة » ينبغي لمجلة كتاب الله استصحابها عند تلاوته فبذلك تنكشف الاسرار والدلائل وينشرح الايمان في الصدور والفضائل ويتروح عنها الوسوس والشور والله ولي التوفيق ، قال بعضهم ويجب على قارئ القرآن الاخلاص في قرائته وأن يريد بها وجه الله وأن لا يقصد بها توصل الى أي شيء سوى ذلك وأن يستحضر في ذهنه أنه يتناجي ربه ويتلو كتابه فيقرأ على حال من يرى الله فانه ان لم يكن يراه فله يراه وينبغي للقارئ أن ينظف فيه بالسواك وان يكون شأنه الخشوع والتدبر والخضوع وقد بات جماعة من السلف يتلو الواحد منهم آية واحدة ليلة كاملة يتدبرها ويستجيب البكاء أو التباكي لحديث ورد في ذلك وان البكاء عند القراءة صفة العارفين وشعار عباد الله الصالحين قال تعالى « ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً » ودلائله أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تذكر والاحاديث في فضل القرآن وأدائه جملة كثيرة غير محصورة ومن أراد التوسع في ذلك فعليه بكتاب التبيان في آداب حملة القرآن للنووي اهـ (٣) النافلة اهـ عضد قال في التلويح وفي الاصطلاح في العبادات النافلة اهـ (٤) وهو ما وازب عليه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مما امر به ندباً كرواتب القرائن اهـ (٥) هذا أولى من عبارة العضد وهي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من غير القرآن للزوم دخول الاحاديث الربانية اهـ بل الصواب عبارة العضد لان دخول الاحاديث الربانية في السنة مراد اهـ (*) فيخرج الحديث القدسي والكتاب اهـ لكن على تقدير خروج الحديث القدسي بذلك فن أي الأقسام يكون اهـ من خط العلامة الحسن بن محمد المغربي وفي حاشية لعله قصد اخراج الكتاب اهـ قلت وبذلك يوافق ما في العضد اهـ

(قوله) على ذلك التقدير ؛ أي فرض انزاله أعجمياً (قوله) منسوباً إليه ، نفسه خرج القرآن فلو قال المؤلف عليه السلام في المتن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن لكان أولى

﴿ قال ﴾ المقصد الثاني في السنة (قوله) في العبادات ، أقول لو قيدها بالنافلة كما في عبارة العضد لاستغنى عن قوله فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه في بحث الحكم وعن إيهام العبارة ان كل عبادة تسمى نافلة ولو فريضة (قوله) وفي الأدلة الشرعية ، أي تطلق على ما ستعرفه بقوله ما صدر فالمراد أنها تطلق على ما صدر الخ في الأدلة لاعلى غيرها (قوله) منسوباً إليه ، أقول أخرج به القرآن لانه صدر عنه وليس منسوباً إليه نفسه أي ليس قولاً ، وعبارة العضد حيث قال ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير

(من قول (١) أو فعل (٢) أو تقرير) فالقول متفق على حجتيه وسيأتي النظر في أقسامه وجهات دلالة إن شاء الله تعالى ، وأما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا ، ولما كان الاحتجاج بقول الرسول ﷺ وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال ﴿ مسئلة ﴾ (الانبياء) عليهم السلام (معصومون عن

(١) ويختص بالحديث اه فصول بدايع (٢) ولم يذكر الترك والاولى ذكره لانه في سياق حصر السنة وهو من حملتها اللهم الا أن يكون مبنياً على أن الترك فعل على ما ذهب اليه البعض اه

ولا يخفى أنه كما خرج القرآن بذلك القيد في عبارة المصنف خرج الحديث القدسي وقد سلف أنه خرج من رسم القرآن بقيد للاعجاز كما قال المصنف في الشرح أنه يخرج الأحاديث الربانية مثل حديث الصحيحين « أنا عند ظن عبدي بي » وخروجه من السنة مشكل لأنه من الأدلة قطعاً وليس من القرآن فتعين أنه من السنة وقال ميرزا جان في حاشيته على المقصد على قوله غير القرآن وحينئذ يدخل الحديث القدسي أي في السنة لأنه صدق عليه أنه قول صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن فلاشكل في عبارة المصنف حيث قال منسوباً اليه نفسه إذ الحديث القدسي غير منسوب اليه ولا هو قرآن فلا بد من زيادة قيد في عبارة المصنف بأن يقال ولا ازل عليه للاعجاز وعبارة الزركشي في شرح الجمع لما قال صاحب الجمع والسنة هي أقوال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ما لفظه المراد بأقواله التي ليست على وجه الاعجاز (قال) من قول ، أقول قال ابن أبي شريف قد ينسب على أن من الأفعال أيضاً المهم إذ هو فعل تسمى كالكشف عن الانكار فإذا هم صلى الله عليه وآله وسلم بفعل وفاقه عنه طائق كان ذلك الفعل مطلوباً شرعاً لانه لا يهيم الا بحق وقد بحث لبيان الشرعيات كما هم صلى الله عليه وآله وسلم يجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فقتل عليه فتركه كادوا أبو داود والنسائي وغيرهما وقد استدلل به أصحابنا على ذلك « قلت » وفي رواية لأبي داود أنه حول رداءه وفي رواية لأحمد أنه حول الناس معه وقال في الإلمام إنها على شرط مسلم ثم قال ومنها الإشارة كإشارته صلى الله عليه وآله وسلم لكعب بن مالك بأن يضع شطر دينه عن ابن أبي حنود كما في الصحيحين انتهى « قلت » اما هذا الأخير فهو من باب الشفاعة منه صلى الله عليه وآله وسلم كما قال لبريرة لو راجعت زوجها فقالت أتاأمرني قال لا إنما انا شافع كما في السنن وغيرها فما معنى أن اشارته من السنة وكأنه يريد أنها دلت على استحباب الشفاعة فنعم ولكن لاستحباب الشفاعة أدلة قولية نحو اشفعوا أو تجروا ونحوه (قوله) فالقول متفق على حجتيه ، أقول لا يحسن هذا الإطلاق في الاتصاف بالأحاديث الآحادية أقوال خالف في حجتها طوائف من الرجال كما يأتي في ذلك المقال (قوله) متوقف على معرفة عصمته ، أقول لا يخفى أن الاستدلال بالكتاب يتوقف على العصمة أيضاً فكان الاول تقديم مسئلة العصمة على مسائل الكتاب (قوله) في قوله وفعله ، أقول لا بد من زيادة وتقريره كما جعله أحد أقسام السنة اللهم الا أن يقال أنه حذف بناء على دخول التقرير في الأفعال كما صنعه صاحب الجمع فانه قال السنة هي أقوال محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأفعاله قال الشارح المحلي ومنها تقريره لانه كف عن الانكار والكشف فعل كما تقدم ومثله قاله الزركشي (قال) معصومون ، أقول قال ابن أبي شريف العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجي كذا في تحرير شيخنا وقال

الكبائر) وعن (ما فيه خسة) من الصفائر (١) وهو ما يلحق فاعله بالاراذل والسفل ويحكم عليه بدناثة الهمة وسقوط المروءة كسرقة لقمة (٢) (وقيل) بل هم معصومون عن المعاصي (مطلقاً) كبائرهما وصفائرها (واما ما يتعلق بالتبليغ) للاحكام من كذب أو اخفاء لما امر بتبليغه أو نحو ذلك (فالتفاق) على أنه غير جائز (خلافاً للباقلاني في الكذب سهواً وتقريرها) أي مسألة العصمة (في) علم (الكلام) وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية اما أن تكون فيما يتعلق بالتبليغ أولاً، والثاني اما أن تكون كفراً أو معصية غيره وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة أو غير منفرة كشتمة وهم بمعصية (٣) وكل واحد إما أن يكون عمداً أو سهواً بعد البعثة أو قبلها فالاقسام خمسة (٤) وكل واحد أربعة (٥)، الاول فيما يتعلق بالتبليغ، والجمهور على عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب عمداً أو سهواً بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوز

(قوله) وكل واحد، أي من الأقسام الخمسة أربعة باعتبار العمد والسهو وقبل البعثة وبعدها

(١) قد جزم غير واحد ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المكروه أيضاً الالهي كالنبيه على الجواز لتدرة وقوعه من الاتقياء فكيف من الانبياء اه (٢) في الديوان في باب فعل بضم الفاء وسكون العين مالم يظن والقمة الاكلة وقال في كتاب الهمة في باب فعل والاكلة اللقمة اه (٣) كأن المؤلف نقل ذلك من كتب الأشعرية الذين قد يسمرون الكسب باهم الجازم ويوجهون العقاب والثواب اليه اما من خالفهم فإن اهم لا يكلف به العبد عنده لانه لما نزل قوله تعالى «ان تبدوا ما في أنفسكم» الآية نسخت بقوله تعالى «لا يكلف الله نفساً» الآية اه سيدى عبد القادر بن احمد، يمكن اعتبار اهم في حق الانبياء فقد ذكر بعض أهل الاصول أن صغير معاصيهم كبير بشهادة «يضاعف لها العذاب ضعفين» وحسنات الارباب سيئات المقرين. وقد أخرج آدم من الجنة بتلك الخطيئة واودع يونس بطن الحوت بنكبة خفية وعوتب أشرف الانبياء على أخذ الفداء مع صلاح نبيه «ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً، إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً» وصنع موسى بتلك المسئلة ويحي عويز من ديوان الانبياء اسؤاله الحكمة الخفية وقلمة الظفر يخفي أثر موضعها ومثلها في سواد العين مشهور اه

(قوله) وكل واحد أي من الأقسام الخمسة، وأنت خير أن بعض الأقسام الخمسة الكفر وهو لا يعقل مع السهول لا اشتراط الاعتقاد والربط فيه اه من أنظار المولى ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره

(٤) الاول ما يتعلق بالتبليغ والثاني الكفر والثالث والرابع والخامس المعصية كبيرة أو صغيرة منفرة أو غير منفرة اه (٥) فيتحصل عشرون اه بل ستة عشر فتأمل وذلك لانه خرج الكفر سهواً قبل البعثة وبعدها وخرجت المعصية المتعلقة بالتبليغ قبل البعثة عمداً أو سهواً لانه لا يعقل معصية قبل البعثة متعلقة بالتبليغ فتأمل اه يحي بن محمد شاكرك

ابن التلمساني هي عند الاشعرية تهيئة العبد للمواقفة مطلقاً وفي الفصول أنها تهيئة مخصوصة تمنعهم عن المعصية «قلت» ولا ينبغي ان الاول من هذه الاقوال يصيرهم مجبورين لا يستحقون ثواباً ولا عقاباً قال في الهداية معناها أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي اطفاف من الله تحمله على فعل الخير وترجعه عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للتبليغ ولا ينبغي أنه احسن رسوياً (قوله) وسقوط المروءة، أقول هي بضم الميم كالانسان من صدق الانسان واحتمال عثرات الاخوان وبذل الاحسان الى أهل الزمان وكف الأذى عن الجيران ومثل غير ذلك

القاضي أبو بكر الباقلاني (١) سهواً زعماً منه أنه لا مدخل له في التصديق المقصود بالمعجزة، وأما قبلها فنعمه العدلية عمداً لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والاعتقاد بهم، الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها إلا أن الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجوز الكفر بل يحكى عنهم أنهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله أنه يكفر بعد نبوته، والامامية جوزوا اظهار الكفر (٢) تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لأنه يفضي الى اخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة لأن اولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المشاقي، الثالث في الكبائر غير الكفر ومن عدا الحشوية من الامة ينعونها بعد البعثة سمعاً عند جميعهم وعقلاً عند العدلية وأما قبل البعثة فقال أكثر الاشاعرة وأبو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع أن تصدر (٣) عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولا حكم للعقل وجمهور العدلية ينعون صدورها عنهم قبل

(قوله) لا مدخل له، أى الكذب
سهواً في التصديق (قوله)
المقصود بالمعجزة، يعنى ان
المقصود من دلالة المعجزة على
التصديق هو عدم تعمد الكذب
لا وقوعه سهواً قال في الجواهر
وجوزه القاضي معتمداً على ان
المعجز يدل على الصدق فيما يصدر
عنهم اعتقاداً أى بطريق العمد
والقصد دون السهو فان المعجزة
لم تدل على تقيه (قوله) اظهار
الكفر تقيه الخ، لعلمهم يقولون
ولا يكون كفراً لمكان الخوف فلم
يشرح بالكفر صدىراً ولجواز
التأويل. ولعل في قول المؤلف
عليه السلام اظهار الكفر اشارة
الى ما ذكرنا وكلام الامامية مع
هذا مردود بأنه يعود على غرض
التبليغ بالنقض

(١) قال ابن السبكي بعد ايراد سؤال حاصله أنهم غير مؤاخذين في السهو فبالهم لا يصدقون وأجاب عليه ومن جملة جوابه قلت نحن لا ننكر أنه لا ذنب في تلك الحال لكن الفعل من حيث هو منهى عنه فرمنا بخيل رائيه النقص في فاعله غير متأمل أنه فعله عمداً أو سهواً وهو أيضاً مكروه للشارع وإنما يؤخذ عليه لعذر الغفلة ورتبهم أجل من الاقدام على مكروه النابى سبحانه الى آخر كلامه ثم قال فان قلت فهل ينعون النسيان لأنه نقص قلت منعه من أضيابنا الاستاذ أبو اسحق أيضاً وفي الحديث الصحيح «أني لأنسى ولكن أنسى لاسن» وادعى الجويني في الحصول الاتفاق على جواز السهو والنسيان وهي دعوى ممنوعة كما حكيناها عن الاستاذ ثم الفرق بين النسيان وغيره على تقدير تجوز النسيان ان النسيان طبيعة بشرية لا يستلزم قصفاً في البشر اه كلامه (*) يقال تجوز الكذب ولو سهواً رفع الثقة بما يصدر عنهم من الأحكام لجواز ان يخبرنا بالناسخ وهو المنسوخ وبالعكس سهواً وغلطاً وهو غير الحق في نفس الأمر اه ح عبد الرحمن على النفاية (٢) قيل بل أوجبوه محتجين بالآية «ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله (٣) وبه قال الامام احمد بن سليمان محتجاً بقوله تعالى «الا من ظلم ثم بدل حسناً بمسوء فاني غفور رحيم» وبمعصية أولاد يعقوب وذهب الامام القاسم بن محمود والامام الشافعي الى تجوز الكبيرة على الانبياء قبل البعثة دون الرسل بناء على أنه لا تنفير على الانبياء ولم يظهر الفرق لأن النبوة كالرسالة في المصلحة اه من خط العلامة صفى الدين احمد بن عبد الله الجندارى

(قوله) وجمهور العدلية ينعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير القوت لمصلحة البعثة، أقول يريدون ان العصمة من المنفر لا يتركها الله تعالى والا كان منافياً للغرض من البعثة، وقد يقال بصدق البعثة ودلائلها على صدقهم لا اعتبار بالمنفر قبلها ثم أنه لا بد من الاستفسار من هو النافر فان المبعوث اليهم فيهم أهل النفوس الشريفة المائلة الى المعاصي والاهو بل هم الأكثر والعناية في البعثة اليهم أشد وهم لا ينفرون الا من خالف طريقتهم وتجنب ما يتعاطونه من اللذات والاهو ونحوه ويميل طباعهم الى من عاشروهم وطارحهم ومشى معهم

البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة ، الرابع في الصفات المتفرقة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر الا ما روى عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهواً بشرط ان ينهوا عليه فينتهوا عنه ، الخامس الصفات التي لا توجب النفرة

فهؤلاء لا يكون اتیان المعاصي لهم متفرعاً عن اتباع من يتعاملها بل يكون مرغبا لهم الى اتباعه لاسيما اذا نهام عنها بعد أن شاركهم فيها ثم تركها فانه يكون موقع نهيه أشد وكلامه أرفع وكم قد ذكرت من قضايا عن جماعة كانوا على اجتماع وهو ونحوه قتال أحد ثم جرح فتأبوا لعظم موقع كلامه عندهم ونحن نقطع قطعاً بأن رسل الله صلوات الله عليهم لم يكونوا يلبسون ما يلبسه أمثالهم من المعاصي قبل البعثة لكن دعوى العصمة قبلها لأجل التنفير الذي جعلوه دليلاً عقلياً في العصمة عن المعاصي قبل البعثة غير تام وما هو الا ناش عن اشتباه الأمر العقلي بالعرف الشرعي وذلك ان عرف الشرع بعد تفرقه نفوس عن يتعامل ما نهى الله عن معاصاته ثم ماذا يصنعون بما ورد به السمع وروداً لأمرية فيه مثل قتل موسى عليه السلام للقيبطي وقوله هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين وقال لفرعون فعلتها اذا وأنا من الضالين وقال تعالى « وعصى ادم ربه فغوى » ثم اجتنبه ربه قتال عليه وهدي وقال ادم ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تنفّر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » وقال تعالى « لنوح اني أعطيتك أن تكون من الجاهلين » فقال وإن لم تنفّر لي وترحمي لا تكونن من الخاسرين وقال يونس « لا اله الا أنت سبحانك اني كنت من الظالمين » وقال تعالى « لولا أن تدارك رحمة من ربه لنبد بالعراء وهو مذموم » بعد قوله « ولا تكن كصاحب الحوت » وقص الله تعالى من خبر اخوة يوسف ما هو معروف وهم أنبياء عند الجمهور ، وأخرج بن جرير وابن أبي حاتم وابن المنذر وابن عساكر من حديث ابن عمرو أنه قال صلى الله عليه واله وسلم ما من عبد يلتقى الله تعالى الا اذا ذنب الا يحيى بن زكريا ، وأخرج ابن ماجه وابن عساكر من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ كل بني ادم يلتقى الله بذنب أذنبه يعذبه عليه ان يفاء أو يرحمه الا يحيى بن زكريا الحديث وحضر نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم حرب الفجار مع أنه حية على قومه وقال بعد نبوته رميت في حرب الفجار بأسهم وما أحب أني مافلت وثبت في صحيح مسلم من حديث أنس في الشفاعة أنه يجمع الناس يوم القيامة فيلتزمون لذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا حتى يرحمنا من مكاننا هذا وقال فيأتون ادم فيقولون له أنت ادم أبو الخلق الحديث وفيه أنه يذكر كل نبي ذنباً الا عيسى بن مريم فيعتذر ولا يذكر ذنباً ، وأخرج احمد وغيره من حديث أنس مرفوعاً كل بني ادم خطاء وخير الخطائين التوابون وقال تعالى « عفى الله عنك لم أذنك لهم » والتحقيق أن بعد ثبوت المعجزة الدالة على صدقهم لا اعتبار بالنفرت على تسليمه وقد كانت تجتمع القبيلة التي بعث اليهم الرسول على ذكر المنفرت عن اتباعهم بما يرمونهم به من الجنون والسحر والشعر ولم تؤثر تلك المنفرت بل أتم الله نوره في المصطفى صلى الله عليه واله وسلم ومع شدة المبالغة منهم في التنفير لم يرموه بالمعاصي فلم يقولوا أنه سارق ولا يقتل النفس ولا يشرب الخمر ولا يأتى الفواحش ماذك الا لانها عندهم غير متفردة ولو كانت متفردة لكان رمية صلى الله عليه واله وسلم بها عندهم أم واقسم « ان قلت » هم يعلمون أنه لم يأت شيئاً من هذه الامور ولا يصدقهم من ينفرونه « قلت » يعلمون أيضاً أنه ليس بشاعر ولا كاهن ولا ساحر كعلمهم أنه ليس بسارق ونحوه فما عدلوا عن تلك الى هذه الا لانها لا تنفرت عنه ولو سلم أنها تنفرت فما عدلوا الى ما ذكر الا لكونها أشد تنفيراً

(قوله) بشرط أن ينهوا عليه ،
أي على المصادر عنهم سهواً

وهي التي لا خمسة فيها والجمهور (١) على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقاً ومنعتها الامامية مطلقاً كغيرها من المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الافرائي وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جرأة وتعهد المأفية من التنفير وسقوط المنزلة وانما يفعلونها التأويل منهم (٢) واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر أو غلط في طريقه وذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم ، ووافقه والدنا قدس الله روحه (٣) ومنعها النظام وجعفر بن مبشر تعهداً سواء علم النبي القبح أو جهله وانما يفعلونها سهواً وغفلة فيعذرون لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبياء واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية (١) منهم أبو هاشم وكذلك البصرية جوزوها عليهم مع العمد وهو قول كثير من أئمة الزيدية اهـ (٢) كخطيئة آدم والتي لا اعتقاد بعدم القبح كخطيئة يونس اهـ (٣) والقاسم والهادي وغيرهما اهـ

(قوله) ومنعها أبو علي جرأة وتعهداً ، ورواه في الفصول عن الهادي وأبي عبد الله والقاضي عبد الجبار لكنه نسب الى هؤلاء أن الانبياء عليهم السلام انما يفعلونها بتأويل منهم فقوله جرأة وتعهداً هذه العبارة تشعر بانهم انما يفعلونها سهواً لا تعمداً كما هو مذهب النظام وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام بقوله وانما يفعلونها لتأويل منهم الى ان ليس المراد ذلك بل الجرأة والتعهد هنا في مقابلة التأويل وعبارة الفصول وعند الهادي وأبي علي وأبي عبد الله والقاضي تصدر منهم على جهة التأويل ثم قال النظام وابن مبشر على جهة السهو قالوا وليس بمعفو عنهم وان كان معفواً عن غيرهم قال في حواشي الفصول واعتراضه لا قبح عند المقدم مع التأويل وفيه نظر لأن الاعتقاد لا يخرج الفعل عن القبح وقد أورد في حواشي شرح الفصول لفظ الهادي عليه السلام وقال انه أقرب الى مقالة النظام وابن مبشر ولعل المؤلف عليه السلام فيما رواه عن الهادي عليه السلام بناء على ذلك

الا أنه مع العجزة لا أثر لمنفرد أصلاً كما عرفت وقد قال فرعون لموسى لما جاءه رسولا من عند الله « وفعلت ففعلت التي فعلت وأنت من الكافرين » فقال موسى « فعلتها إذا وأنا من الضالين » فقررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين » فأجاب عنه بما يفيد ان هذا العيب الذي ذكرته لا اثر له بعد هبة المعجز والعرب وغيرهم لا يتفرون عما صدرت عنه الافعال الدالة على علو الهمة وشهامة النفس والنجدة بل يمدونه من الشرف ويرغبون في فاعله وهل يتدح الشعراء الملوك لا ينفك الدماء وأخذ الاموال وبذلها واركتاب عظام الذنوب وان كانت معاصي شرعية فما كل معصية منكرة ، نعم تنفر النفوس عن ارتكاب خساس الامور ويتعاطى ما يتعاطاه سفلة الناس وسفهاؤهم وهذا قد صان الله عنه الرسل قبل البعثة وبعدها وأما تأويل الجماهير لما سردناه من الآيات والاحاديث كما صنفه القاضي عياض في الشفاء وغيره من العلماء فالحاجة الى التأويل انما تكون بعد قيام الدليل على خلاف ما دللت عليه تلك الأدلة ولم نر لهم دليلاً الا ما زعموه من التنفير فكيف وهذه الأدلة التي جاءت فيها السنة والكتاب وكاد أن يعود بنا الى مذهب الباطنية الذي رده كله اولوا الابواب على أنه نقل صاحب الآيات البيئات عن القاضي عياض ان عصمة الانبياء تصورها كالممتنع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع انتهى ويؤيده أن المعصية فرع الشرع اذ ما لم يرد الشرع فلا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه صلى الله عليه وآله وسلم قبل النبوة كما قد مر معناه في الكتاب المذكور « قلت » ولا يخفى أنه اذا لم يكن متعبداً بشرع من قبله فامتنعه التي بعث اليهم كذلك وحينئذ فليسوا في حال كفرهم بمعصاة والحق أنه قال تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وان كل امة مخاطبة بشرع من قبلها من الانبياء فكريش مخاطبون بشرع ابراهيم عليه السلام وانما قد كان جهل قريش كثيراً من شرعه وبقوا على رسوم منها كاللحج والعمرة والطواف على تغيير في ذلك كله وقال تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » افتكون امة مهيمنة من حجة الله هذا لا يسمع قال تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وفي قول موسى في حديث الشفاعة أنه قتل نفساً ما يدل على تعبد بشرع من قبله أو بالعقل عند من يقول بانفراده بالتكليف وعند الانتهاء

﴿مسئلة﴾ اختلف في فعل الرسول ﷺ هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا اولا وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النقي والاثبات على محل واحد فنقول (ما كان من افعاله ﷺ جبليا) اي لا تخلو جبلة ذى الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب (أو) لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه (مختصا به) كوجوب الوتر والتجهد والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه (١) وإباحة الوصال (٢) في الصوم والنكاح بلا مهر

(١) ومثل هذا تغيير المنكر ومصاهرة المد والكثير وقضاء دين الممسر فقد ظهر بالدليل وجوب هذه عليه وفائدة اختصاصه بالإيجاب زيادة الرقي والدرجات ولم يقترب المتقربون الى الله بمثل أداء ما افترض عليهم اه شرح فصول للسيد صلاح (*) يعنى أنه ثبت لنساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخيار في البقاء تحته وتسميته من شاعتهن وجوبا عليه على ما دل عليه ما نزل في ذلك من الكتاب العزيز اه عن خط المولى ضياء الدين رحمه الله والمعنى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أثر الفقر وصبر عليه فامر بتخييرهن لئلا يكن مكرها على ما صبر عليه ولما اخترته كآه من الله على حسن صديقه فصرم عليه التزوج عليهن ثم نسخ ذلك لتكون المنة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال «يا أيها النبي إنا أحلنا لك أزواجك» الخ اه من البهجة (٢) أو كان مباحا له محظورا على أمته كالوصال وهو صوم يومين متتابعين فساعدنا من دون تناول شيء بالليل والنكاح بلا مهر وشهود وزيادة على أربع الى تسع أو كان محرما عليه مباحا لامته كخاتنة الأعين ﴿أى الإشارة بالعين الى آخر كان يأمره بقتل، وتزع لامته من دروع وبيضة وغيرها بعد لبسها حتى يقال ﴿تنبيه﴾ ومن خصائصه ما هو محظور فعله على غيره تكريرا له كالدعاء من وراء الحجرات ورفع الصوت ونداء باسمه وتحريم زواجه اه من الفصول وشرحها للسيد صلاح وفيه تفصيل ليس في هذا الشرح كما ترى ﴿لحديثي ما كان لني أن تكون له خاتنة الأعين وما كان لني أن يتزع لامته حتى يقال، واعتراض بأن صيغة ما كان لا تقتضى التحريم كما في ما كان للشركين أن يعمرُوا مساجد الله وإنما يقتضى ما عرفناك به في المكروه من أنه مرجوح حتى جعله البعض من التبيح وفعل المرجوح مما لا يليق بمنصبه تصوتا لا تدنيا اه نظام فصول للجلال والله أعلم

الى هذا المحل وجدت كلاما لابن تيمية رحمه الله لفظه ، اتفق المسلمون ان الانبياء عليهم السلام معصومون فيما يبلغون عن الله تعالى وبهذا يحصل المقصود من البعثة وأما وجوب كون النبي لا يتوب الى الله فينال محبته وفرحه بتوبته ورفع درجته بذلك ويكون بعد التوبة التي يحبها الله منه صلى الله عليه وآله وسلم خيرا مما كان قبلها فهذا مع ما فيه من التكذيب لكتاب الله والسنة عض من مناصب الانبياء وسلبهم هذه الدرجة ومنع احسان الله اليهم وتقضيه عليهم بالمغفرة والرحمة ومن اعتقد ان كل من لم يكفر ولم يذنب أفضل ممن امن بعد كفره وتاب بعد ذنبه فهو مخالف لما علم بالاضطرار من دين الاسلام فانه من المسلم ان الصحابة الذين امنوا برسول الله بعد كفرهم وهداهم بعد ضلالهم وتابوا الى الله بعد ذنوبهم أفضل من أولادهم الذين ولدوا على الاسلام وهل يعمل بنى الانصار كالانصار وبنى المهاجرين كالمهاجرين الا من لا علم له الى ان قال فالتكرون لذلك يقولون في تحريف القران ما هو من جنس قول أهل البهتان ويحرفون الكلم عن مواضعه اما أولا فلان آدم تاب وغفر ذنبه قبل أن يولد

(قوله) والاكل والشرب ، يعنى لاهيتهما من الاكل باليمين واصفار التقم وإطالة المضغ والقعود متربعا ومن المس ثلاثة انفاس ونحو ذلك مما يتأسى به فيه ذكره في الفصول (قوله) والتجهد بالليل ، أى ترك الهجود لأجل الصلوة واعترضه المهدي عليه السلام بانه قال تعالى «نافلة لك» . واجيب بان المراد بنافلة لك الزايد فكانه قال فريضة زائدة لك على امتك ذكره في حواشي الفصول (قوله) وإباحة الوصال ، أى ترك الفصل بالانقطاع فانه مختص به صلى الله عليه وآله وسلم لتحريمه على أمته صلى الله عليه وآله وسلم

وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين (١) ونزع لامته حتى يقال (او) لم يكن أحدهما ولكنه ثبت كونه (بيانا) لنقص علمت جهته وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول نحو «خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموه في اصلي» وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول مفتقر الى البيان كقطع يد السارق من السكوع (٢) دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما» وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول «فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق» (فواضح) ان الاول مباح له ولا مته (٣) على السواء، والثاني لا يشار كه (٤) فيه احد من امته، والثالث ان حكمه حكم المبين (٥) بلا خلاف فيها (وما عداه) أي ما ذكر في الاقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول (ان وضحت صفتيه) من وجوب او ندب او اباحة (٦) بنص او غيره من الادلة

(قوله) كخائنة الاعين ، أي
الاشارة بالعين الى آخر (قوله)
كقطع يد السارق ، هكذا في
شرح المختصر واعترضه في الجواهر
بانه سيحي في بحث الاجمال أنه
لا اجمال في ذلك عند الجمهور ولعل
التشيل على مذهب من قال بالاجمال
فيه اذ الغرض من التشيل مجرد
التصوير (قوله) مع المرفق ، هذه
العبارة أولى من عبارة ابن الحاجب
حيث قال الى المرفق لأن البيان
من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في إدخال المرافق واما عبارة ابن
الحاجب فهي كالأية في الاحتمال
وقد ذكر معناها السعد (قوله)
ان وضحت صفتيه ، يعني بالنسبة
اليه صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) كخائنة الاعين ، لفظ
الهداية وتحريم خائنة الاعين اه

(١) حكى ان رجلا دخل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قتله فلما خرج قال لهم هلا قتلتموه فقالوا هلا رمزنا اليه فقال ما كان لبي أن تكون له خائنة الاعين اه بخر وشرحه من كتاب النكاح (٢) ان كانت اليد مجتمعة فصول بدائع (٣) وفي شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه وذكر المصنف يعني ابن السبكي أن حكمه أي الجبلي واضح كانه أراد بذلك أنه دال على الاباحة فقط لانه انقدر المحقق والحرام والمكروه متعين وقد قال شيخنا الامام الاسنوي أنه لا نزاع في ذلك لكن حكى القرافي في التنقيح قولاً أنه التذب ويزم به المارح يعني الزركشي فقال اما الجبلي فالتذب لاستحباب التأسي به وحكي الاستاذ أبو اسحق فيه الوجهين أحدهما هذا وعزاه لاكثر الحديثين قال والاقل فيه أن يستدل به على اباحة ذلك والثاني لا يتبع فيه الا بدلالة اه (٤) وكذا ما ثبت بانه سهو نحو سعي فسجد لا مشارك فيه اه فصول بدائع (٥) من كونه خاصاً أو عاماً اه (٦) وانما لم يذكر الحرمة والكراهة لانهما بعيد عن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتفاقاً اه

نوح وابراهيم وكيف يقول «انا فتحنا لك قطعاً مبيناً» ليعقر لك الله ما تقدم من ذنبك ثم ساق حديث الشفاعة الذي سقناه وان عيسى يقول اذهبوا الى محمد عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وأطال في هذا بنا يلاقى ما ذكرناه ، ثم قال وأما قولهم ان هذا ينفي الوثوق ويوجب التنفير فليس بصحيح بل اذا اعترف الرجل للجليل القدر بنا هو عليه من الحاجة الى توبته واستغفاره وتوبة الله عليه ورحمته دل ذلك على صدقه وتواضعه وعبوديته لله وبعده عن الكبر والكذب وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ان يدخل أحد منكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته من فضل قال وما ذكر من عدم الوثوق والتنفير فقد يحصل مع الاصرار والاكتار ونحو ذلك ، وأما التام الذي تقرر به التوبة والاستغفار فانه مما يعظم به الانسان عند اولي الابصار انتهى من كلام فيه بعض الطول وانما نقلناه لما وافق الدليل الذي سردناه وظاهر كلامه صدورهم منهم بعد البعثة وقد جوز المحققون الخطأ عليهم بعد البعثة في الاجتهاد في قصة اسراء بدر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو نزل عذاب لما يحيى منه الامم ونحوه من القضايا نحو «عفى الله عنك لم أذنت لهم» فانه في اذنه صلى الله عليه وآله وسلم المتخالفين قبل تبين الذين صدقوا منهم وعلمه الكاذبين

(قوله) فامته مثله ، هكذا عبارة ابن الحاجب وهي أولى من عبارة المنهاج والقصول والكافل حيث قالوا يجب التأمي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم وجهه ﴿٤٦٢﴾ اذ يلزم من عبارتهم وجوب التأمي به في المندوب والمباح وان كان قد اجيب

والامارات (فامته مثله) على المختار وهو قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي (١) وغيره بنفيه مطلقاً (٢) الا فيما خصه دليل (وقيل) امته مثله (في العبادات (٣)) خاصة دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهو قول أبي علي بن خلاد (وقيل) حكم ما علمت صفته (كجهولها (٤) وفيه) أي في مجهول الصفة (٥) أربعة مذاهب ، الاول (الوجوب) أي الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري (٦) وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي (و) الثاني (النذب) وهو مروى عن الشافعي واختاره الجويني (و) الثالث (الاباحة) وهو مذهب مالك (و) الرابع (الوقف (٧)) وهو اختيار جماعة من

بان المراد بوجوب التأمي به صلى الله عليه وآله وسلم فيهما وجوب إيقاع الفعل بصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم من كونه مندوباً أو مباحاً لا بصفة أنه واجب وسيأتي في كلام المؤلف عليه السلام قريب من هذا التأويل (قوله) وقيل حكم ما علمت صفته ، أي حكم امته مع الفعل المعلوم صفته بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم حكماً مع المجهول صفته (قوله) وفيه ، أي في مجهول الصفة والوجوب ، مقتضى هذا القول أعنى تشبيه المعلوم صفته بالمجهول مع القول بان في المجهول الوجوب أن ثبت الوجوب في المعلوم صفته وان كانت صفته النذب أو الاباحة مثلاً ولا ينتهي ما في ذلك فينظر (قوله) في حقه وحقنا ، يعني انا نحمله على الوجوب أي نحكم بذلك وان كان الفعل بنفسه مجهولاً وكذا يقال في النذب والاباحة

(١) وقال الكرخي مناهج جميع الاشعرية والدقاق من الشافعية باختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم حتى يقوم دليل الشرية اه فصول بدايع (٢) في العبادات والمعاملات اه (٣) من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لأنه لا يتصور في العبادات فلا غبار في الكلام اه ميرزا جان (٤) نسبه في شرح منظومة البرماوى الى القاضي اه قال في التحرير وشرحه لبأدى شاه مامعناه وهذا القول ليس محرراً الا أن يعرف قول هذا القائل في مجهول الصفة وليس بمعروف وان أراد أن من قال في مجهول الصفة فله في المعلوم مثله فباطل اه المراد نقله (٥) بالنسبة اليه أو الى امته اه شرح أبي زرعة على الجمع (٦) اصطخر كجرحل قرية بسجستان وأجاز بعضهم فتح الهنزة منها أبو سعيد الحسن بن محمد الاصطخري شيخ الشافعية ببغداد كان زاهداً متقللاً من الدنيا توفي سنة ٣٢٨ عن نيف وثمانين سنة اه عن حاشية مكتوبة عن هامش نسخة من القاموس اه عن خط سيدى الصفى احمد بن محمد اسحق (٧) أي بين الثلاثة الوجوب والنذب والاباحة صرح به كثير وهو يظهر من كلام الامام الحسن فيما نقله عنه سيلان اه (*) قال في فصول البدايع وما يبطل الوقف ان الاصل أن يتبع الامام كما قال تعالى لاراهيم عليه السلام « انى جاعلك للناس اماماً » حتى يقوم الدليل على غيره اه

(قوله) وقيل ما علمت صفته كجهولها ، أقول الاحكام الاربعة في معلوم الصفة في حقه ومجهولها في حقه انما هي ثابتة في حق الامة لا غير واما في حقه فمعلوم الصفة له حكمها من وجوب أو نحو ومجهولها بالنسبة اليه لم نزلهم فيه كلاماً والقياس انه لا يحكم عليه بحكم معين لأنه تعيين للحكم عليه بغير دليل وأما بالنسبة اليها فكما عرفت فيه الاقوال الاربعة (قوله) الرابع الوقف ، أقول قيل عليه الوقف لا يكون الا عند تعارض الأدلة وتعادها وأما عند عدم نهضة دليل خلاف الاصل فاستصحاب الاصل كاف لانه دليل مستقل لا يتقلل الاستقلال بنقله اه « قلت » التحقيق أنه قد حصل بنفس فعله صلى الله عليه وآله وسلم دليل على الاذن في الفعل واماً تركه فيحتمل أنه ممنوع ويحتمل أنه غير ممنوع وعلى هذا الاحتمال يحتمل أنه مرجوح فيكون الفعل راجحاً وهو المندوب ويحتمل أنه مسار للفعل فيكون الفعل والترك سواء وهو المباح ومع احتمال الترك لما ذكر من الثلاثة الاطراف يكون الحكم على الفعل باحداً تحكماً فالقطع

(قوله) ولا ينتهي ما في ذلك فينظر ، لانظر لأن القائل بالوجوب على الامة لما فعله صلى الله عليه وآله وسلم يقول وان علمت صفته في حقه صلى الله عليه وآله وسلم بانها النذب فانه يجب على الامة كإدلت به أدلته الآتية انما الاشكال في قوله يقال في حقه وحقنا وقد بيناه في محل آخر وقد صرح العضد بالاول بانهم يقولون هو

مندوب في حقه واجب في حقنا ولزمهم اجتماع الضدين وأوضحه السيد فليراجع اه من خط السيد محمد الامير رحمه الله ح (قوله) وكذا يقال في النذب والاباحة ، أي وكذا يحكم بالنذب والاباحة في حقه وفي حقنا في القولين الآتين اه ح عن خط شيخه

(قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، يعنى مالكا وذلك ان المؤلف قد حمل ماظهر فيه قصد القرية فيما يأتى على أنه مما علم وجهه فيكون مذهبه في الاباحة كذهب مالك بعد هذا الحمل ولهذا لم يكن عين مذهب مالك (قوله) لنا في الاحتجاج على أن امته مثله فيما علم وجهه الخ ، أشار المؤلف بهذا القيد الى ان هاهنا مقامين «الأول» ما علم وجهه ولم يتعرض لشبهة المخالف أعنى القائل بأن ذلك في العبادات خاصة والقائل بأنه كجهولها والمقام « الثاني » ما لم يعلم وجهه وقد عرفت أن فيه أربعة مذاهب والخامس مذهب ابن الحاجب أشار المؤلف عليه السلام الى تفصيل المذاهب ﴿٦٣﴾ بقوله احتج القائلون بوجوب مثل

اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى ائمتنا عليهم السلام (١) ولابن الحاجب قول خامس (٢) وهو أنه ان ظهر قصد القرية فالندب والا فلا باحة وهو قريب من مذهب امامه (لنا) في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق (٣) (ان السلف) من الصحابة كانوا يرجعون (٤) الى فعله المعلوم صفته (٥) من غير تخصيص باب دون باب (كتقبييل الحجر الاسود وقبلة الصائم

(١) وهو مختار المصنف رحمه الله اه شرح ابن جفاف على الغاية والذي ذكره المصنف آخر المسئلة خلاف هذا اه (٢) وبني عليه الفناى في فصول البدايع اه (٣) في العبادات وغيرها اه (٤) أى كانوا يرون أنه يتعلق بهم كما يتعلق به لكن فيه بحث لأنه ان اريد الاستدلال باجماعهم على ذلك في عصره فلا يجمع يومئذ ليس بحجة وان اريد الاستدلال بتقريره لهم على فعل مثل ما فعله فالتقرير انما يكون حجة على اباحة محرم الاصل واما دلالة على كون ما أقروا عليه واجبا عليهم ومنذوباً لهم فظاهر النعوان كان واجبا عليه أو مندوباً له ألا ترى أنه لو سكت لهم على التهجيد لم يكن سكوتهم دليلاً على وجوب التهجيد عليهم ولا ندمه لهم وانما غاية السكوت الدلالة على عدم التحريم عليهم اه شرح المختصر للحلال ينظر في هذا فالامر في كونه بعينه صلى الله عليه وآله وسلم اه (٥) واية الاسوة فان التأسي فعل ما فعل على وجهه لافعله مطلقاً والا لتأدى بلا نية كالصوم وقوله تعالى « لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » ولولا التشريك ما أدى تروجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين اه فصول بدايع

به من الفعل التي جهلت صفته هو الاذن في فعله وأما تركه فباق على الاحتمال والتأسي يقول اذن لي في الفعل ولا حكم في الترك فيصدق على الاباحة (قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، أقول أى مالك ومذهبه الاباحة كما عرفت الا أنه يقال اما مع ظهور قصد القرية فليس من محل التزاع اذ التزاع في مجهول الصفة ويشير اليه المصنف آخر ثم المراد ظهور القرية لنا من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وظهورها لا يستلزم الندب لأن ظهور القرية أعم من الندب لاحتمال كون المقترب به واجباً فعبارة ابن الحاجب غير واضحة في الراد (قوله) كتقبييل الحجر الأسود ، أقول فانه قبلها صلى الله عليه وآله وسلم وقبلها الصحابة ، قال الحشى هذا مثال عبادة مندوبة « قلت » ولكن ظاهر قول عمر رضى الله عنه حين قبلها والله انى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبلك ما قبلتك أنه لم يعلم وجهه تقبيله صلى الله عليه وآله وسلم لها والتشبييل لفعل علم وجهه ، وقول علي في

تخصيص باب ، كالعبادات دون باب كالآداب (قوله) كتقبييل الحجر ، هذه عبادة مندوبة (قوله) وقبلة الصائم ، قيل هذا مثال الآداب (قوله) فيكون مذهبه في الاباحة كذهب مالك ، مراد المؤلف في كون مذهبه قريباً من مذهب امامه قبل الحمل ولعل القدر المشترك بينهما عدم المؤاخذه في الترك فتأمل وأما بعد الحمل فقد صار عين مذهبه اه ح عن خط شيخه (قوله) أشار المؤلف بهذا القيد ، تأمل فيما ذكره من الإشارة اه ح عن خط شيخه

ووجوب الغسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر عليهم (١) أحد فكان اجماعاً «احتج» القائلون بوجوب مثل فعله المجرد (٢) على الامة بوجوه، منها قوله تعالى واتبعوه (٣) وقوله تعالى «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله فيكون واجباً وهو المطلوب والجواب لان سلم ان معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله حتماً كما ذكرتم بل (معنى واتبعوه (٤)) ونحوها مما يدل على الامر بالاتباع اما اتبعوه (في فعله على وجهه) الذي

(قوله) ووجوب الغسل ، هذه

عبادة واجبة (قوله) احتج القائلون، هذا احتجاج للمخالف في المقام الثاني وقد يتوهم من عبارة المتن أنه احتجاج للمخالف في المقام الأول لا يراده بعد الاستدلال على ماهو المختار في المقام وليس كذلك

لكن يندفع هذا التوهم بقوله

عليه السلام في فعله على وجهه

(قوله) في فعله على وجهه ، يعنى

فلا يكون مما نحن فيه بل من المقام

الأول فان كان الفعل واجباً فظاهر

وان كان مندوباً أو مباحاً ففيه

ما تقدم من التأويل بان المراد يجب

أن يكون صفة فعلنا كصفة فعله

صلى الله عليه وآله وسلم وقد أشار

المؤلف الى التأويل بقريب من

هذا حيث قال في آية التأمي وأن

نعتقد ندية اباحت الخ فيكون

معنى وجوب التأسى وجوب

اعتقاده على صفته

(١) عبارة العضد وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة اه قال المحلى في شرحه مع عدم الانكار من أحد منهم وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب متابعتهم اه (٢) أى الخالي عن معرفة الوجه كما يأتي آخر المسئلة اه (٣) لأنه ينبغي بظاهر عمومته وجوب اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله المعلومة صفتها والمجهولة صفتها وامتنال أو امره ونواهيه ولا يمكن الخروج من ظاهر هذا العموم الا بتخصيص اه سيدى عبد القادر بن احمد (٤) لعلكم تهتدون اه جوهره كذا ثبت تمام الآية فيها فلا صحة للفاء في فاتبعوه كما في بعض النسخ الصحيحة اذ التلاوة فيها هذا تمامه بالواو اه

الجواب على عمر رضى الله عنهما بلى انها تضر وتنفع وذكر منه أنها تأتي يوم القيامة تشهد لمن استلمها بحق وذكره مرفوعاً وحديث «الحجر بين الله في الأرض يصفح بها عباده» أخرجه الخطيب وابن عساكر عن جابر رضى الله عنه يدلان على القرينة فيتم به التمثيل (قوله) ووجوب الغسل لالتقاء الختانين ، أقول هذا من الفعل الوارد لبيان مجمل الكتاب كما يأتي له فليس من محل النزاع (قوله) فكان اجماعاً ، أقول يريد سكوتياً لأنه فعله البعض ولم ينكره الباقون وفيه بحث لأنه لا انكار الا في المتفق على تحريمه ومسائل الخلاف لا تكفي فيها ولئن سلم فانه لا يعلم عدم الانكار بيقيناً لأنه يجوز أنه أنكره البعض بقلبه فانه أخذ واجبات الانكار كما عرفت أنه يجب باليد أو باللسان أو القلب والحوامل على عدم الانكار باليد واللسان كثيرة جداً ولئن سلم أنه اجماع فهو ظني والمسئلة اصولية لا يكفي فيها الظن على اصول الجمهور ولأنه استدلال على أصل عظيم من اصول الشريعة لا يكفي مثل هذا الدليل وأما تقرر الدليل بقوله لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفتهم وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة انتهى فجعل الدليل علم الصحابة بمشاركتهم له صلى الله عليه وآله وسلم في معلوم الصفة علماً عادياً هذا كلامه (قوله) احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد ، أقول ينبغي زيادة أو المعلوم صفتهم وكذلك فيما يأتي لأنه قد جعل المدعى لهذا القائل واحداً هو المعلوم صفتهم ومجهولها فالادلة لا بد من مطابقتها للدعوى «والم أن هذا القول أعنى جعل معلوم الصفة كمجهولها لم ينسبه ابن الحاجب لقائل ولا ذكره ابن السبكي في الجمع ولا ذكره صاحب الفصول (قال) واتبعوه في فعله على وجهه ، أقول هكذا في مختصر ابن الحاجب ولا يخفى أنه محل النزاع ومصادرة على المطلوب والحق أن الاتباع لفظ يستعمل في اجابة الدعوة «وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا واتبعتك الارذلون الذين يتبعون الرسول النبي الامي» ومنه قولهم اتبع كل ناعق ويأتي في أعظم منه «ان اتبع ملة ابراهيم» والطاعة «ولا تتبعوا خطوات الشيطان قل لا اتبع أهواءكم ولو اتبع الحق أهواءهم» فلا يتم الاستدلال به على معنى معين الا باقتران من المقامات والسياق والمراد من هاتين الآيتين اللتين استدلت بهما القائل بالوجوب الطاعة له

فعله عليه من وجوب اوندب أو باحة (أو) اتبعوه في (قوله) فقط بمعنى امتثلوا أو اسره وانتهوا عن نواهيه (أو) اتبعوه (فيهما) أى في الفعل والقول وعلى المعاني الثلاثة لا يجب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عمناه فيهما فلان الاتباع في الفعل انما يجب لو علم وجوبه ولا نزاع فيه (١) واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ، ومنها قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما آتاه فيكون الاخذ به واجبا (و) الجواب لان معنى (ما آتاكم (٢)) ما ذكرتم لجواز ان يكون معنى آتاكم (أمركم) بل هو السابق الى الفهم (لمقابلة نهاكم) في قوله « وما نهاكم عنه فانتهوا » وفيه من علو المرتبة في الفصاحة ما لا يخفى (٣) ، ومنها قوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة

(قوله) عن نواهيه ، الأولى لنواهيه أو عن مناهيه (قوله) لو علم وجوبه ، والمفروض خلافه لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه لأن المتابعة كما قال الأسنوي الاتيان

بمثل فعله على الوجه الذي فعله حتى لو فعله صلى الله عليه وآله وسلم على جهة الندب ففعلنا على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة فيكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الوجه . لا يقال هذا محل النزاع لانا نقول بل ذلك ماهية الاتباع وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر (قوله) ولا نزاع فيه ، أى فيما علم وجوبه لكونه من المقام الأول (قوله) معنى آتاكم أمركم ، ومثله في شرح المختصر والمحمود عن شيخنا رحمه الله تعالى أن المراد ما أعطاكم الرسول من التماسم والاباحة لكم فخذوه وما نهاكم عن أخذه منها فانتهوا بدليل أول الآية وما أفاء الله الخ

(١) حاصله أن الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته لأن الاتباع لا يتصور بدون العلم بهذا والكلام فيما لم يعلم جهته ، فإن قيل اذا كان الامر للوجوب كما هو الظاهر والاتباع عام يتناول الاتباع في الندوب والمباح أيضا فيلزم وجوب الندوب والمباح أيضا « قلت » المراد بالاتباع فيما قصد به القرينة على ما يدل عليه سوق الآية والامر لمطلق الطلب الشامل للندوب أيضا وأيضا مقتضى الآية وجوب الاتباع فيما لم يخرج الدليل الخارجي اه ميرزا جاز (٢) قال القرشي في العقد ما لفظه قالوا قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » فيدخل فيما آتانا فعله قلنا بل أراد القول بدليل « وما نهاكم عنه فانتهوا » على أن الإتياء حقيقة في الاعطاء واستعماله في القول والفعل مجاز وهو في القول أقرب لأنه اذا أمرنا فحفظنا وامتثلنا كنا كأننا أخذنا منه الحفظ والامتثال اه (٣) من جهة التقابل بين الامر والنهي اه فيتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها اه عضد

صلى الله عليه وآله وسلم وهي تعم الأفعال والأقوال والتروك فالدليل أعم من الدعوى (قوله) انما يجب لو علم وجوبه ، أقول هذا محل نزاع الخصم كما عرفت الا أنه قال الأسنوي ان معنى المتابعة الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله وان هذا ماهية الاتباع قال الخشي وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر قلت قد حققناه قريبا (قوله) بل هو السابق الى الفهم ، أقول الآية زلت في قصة بنى النضير حين أجلاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ديارهم كما قصه الله في سورة الحشر من أولها الى قوله « كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » فالسياق مناد ان معنى الآية وما آتاكم الرسول من قسمة غنيمة فخذوه وما نهاكم من أخذه منها فانتهوا عنه فهذا سبب التزول وسياق الآية وهو الذى يسبق الى الفهم فيها « نعم » الآية من الفاظ العموم والعام لا يقصر على سببه ولذا قال في الكشف بعد تفسيرها بما ذكرناه والاجود أن يكون عاما في كل ما آتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونهى عنه وأمر التمي داخل في عموم (قوله) ومنها قوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » أقول يتضح المراد من الآية بذكر كلام المفسرين قال في الكشف كان عليكم أن تواسوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأنفسكم فتوازروه وتبشروا معه كما أساكم بنفسه في الصبر على الجهاد والثبات في مرمى الحرب حتى كسرت ربايته يوم احد وشج وجهه « فان قلت » فما حقيقة قوله لقد كان لكم

(قوله) والمعنى من كان يرجو الله

لزوم التأسي لرجاء الله ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم رجاء الله بعدم التأسي وعدم رجاء الله حرام فكذلك ملزومه الذي هو عدم التأسي ورجاء الله واجب فكذلك لازمه

الذي هو التأسي والا ارتفع اللزوم

فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله

فالتأسي واجب إلى أن لزوم

المذكور في تفسير الآية دال على

وجوب الملزوم فيجب لازمه وهو

التأسي والارتفع اللزوم كما ذكره

السعدان (قوله) وحرمة لازم

نقيضه أي التأسي إشارة إلى ما يلزم

من عكس النقيض فلازم النقيض

عدم رجاء الله واليوم الآخر ونقيض

اللازم عدم التأسي فالتأسي لا يجوز

تركه لحرمة لازم نقيضه أي

التأسي وهو عدم رجاء الله إذا لازم

إذا كان حراماً فاللزوم كذلك

وهو عدم التأسي لكن يقال

الاستدلال تام بمجرد اللزوم لا فادته

وجوب التأسي كما عرفت من غير

احتياج إلى عكس النقيض « وقد

يجاب » بأن ذكره ليس لأنه شرط

بل للإشارة إلى أن في هذا

الاستدلال طريقين والله أعلم

(قوله) مماثلاً لفعله في الوجه،

لا بد من قيد الحيثية أي من أجل

ذلك الوجه ليخرج ما إذا اتفقوا

على أداء الظاهر امتثالاً لأمره تعالى

(قوله) لا بد من قيد الحيثية،

لعل اعتبار قيد الحيثية محتاج إليه

مع تعميم الوجه بحيث يشمل

الوجوب وغيره اهـ عن خط

شيخه

لمن كل يرجو الله واليوم الآخر « والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فله رسول الله أسوة وهو مستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له أسوة فهو لا يرجو الله (١) فالتأسي واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه (٢) وحرمة لازم نقيضه (و) الجواب

إذ (آية التأسي تفهم المأثلة (٣)) يعني أن معنى التأسي إيقاع الفعل مماثلاً لفعله عليه السلام

(١) واليوم الآخر فيكون عدم التأسي حراماً لأن لازمه وهو عدم رجوا الله واليوم الآخر

وملزوم الحرام حرام وإذا كان عدم التأسي حراماً كان التأسي واجباً لأن ملزومه وهو رجوا

الله واليوم الآخر واجب فيكون التأسي واجباً وهو اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في فعله

على أي وجه فعله اهـ من شرح ابن جحاف على الغاية (٢) وهو الرجوا في أبي السعدان من

كان يرجو ثوابه أو يرجو لقاء الله إلى غيرهما من الوجوه اهـ (*) وهو الشرط في صورة الأصل

الذي هو رجوا الله واليوم الآخر وهو الايمان وقوله لازم هو الجزاء في عكس النقيض وهو

عدم الرجوا الذي هو الايمان وقوله نقيضه هو الشرط في صورة عكس النقيض الذي هو عدم

التأسي اهـ (٣) عبارة فصول البدائع لنا في الاول رجوع الصحابة رضي الله عنهم إلى فعله

عليه السلام المعلوم جهته اهـ

في رسول الله أسوة حسنة وقرى أسوة بالضم « قلت » فيه وجهان أحدهما أنه في نفسه أسوة

حسنة أي قدوة وهو المؤتمى به أي المقتدى به كما يقال في البيضة عشرون مناً حديد

أي هي في نفسها هذا المبلغ من الحديد والثاني أن فيه خصلة من حقها أن يوتى بها ويتبع

وهي الموائسة بنفسه انتهى ومثله في غيره من التفسيرات فعلت أن لا يتساءل الاقتداء وهو أعم

من المدعى لشمول الاقوال والأفعال والتروك ثم الآية وأردت في غزاة الأحزاب، وأما ما قيل

أن أسوة نكرة في الاثبات لا عموم لها وانما هي خاصة فيما نزلت فيه فغير صحيح لأن قوله

« لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » هي في المعنى جواب قوله « لمن كان يوجو الله

واليوم الآخر » وهو شرط والشرط من الفاظ العموم ولذا حل المصنف معناها إلى قوله

من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله أسوة حسنة وقد عرفت أن الأسوة القدوة

فالمعنى في الاقتداء الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسوة حسنة لمن كان يرجو

الله واليوم الآخر والقدوة عامة لأفعاله وأقواله وتركه وأما القول بأن التأسي إيقاع الفعل

مماثلاً لفعله صلى الله عليه وآله وسلم في الوجه كما قالوا في الاتباع فقد قدمنا لك أن الاتباع

لا يقتضي ذلك بل هو مجرد الطاعة ومقاله في التأسي فقد رده أبو شلحة واستند إلى تفسير

أئمة اللغة للاتسبا بالاقتداء والاتباع من دون تقييد وساق كلام أئمة اللغة أبي عبيدوان فارس

والجوهرى والراغب وأظن في ذلك كما قاله ابن أبي شريف « قلت ويدل له قول الحسناء في

مرثاة صخر

وما يكون مثل أخي ولكن اسلي النفس عنه بالتأسي

بعد قولها ولولا كثرة الباكين حولي على اخوانهم لقتلت نفسي

ومعلوم أن مرادها مجرد الاقتداء الذي يحصل به التسلي، وفي الورقات للإمام الجويني ما لفظه

أنه إن لم يعلم وجه الفعل فامته تشاركه في الفعل لأن الله تعالى قال « لقد كان لكم في رسول

(قوله) وهو خلاف المفروض، لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه ﴿٤٦٧﴾

(قوله) ولا يضربنا، إذ هو مما علم

وجهه (قوله) وقول عائشة ميبين الخ، يقال الميبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيكون غسله بياناً لا قولها لأن قولها لما كان هو الطريق إلى معرفة الفعل أطلق عليه البيان (قوله) الميبين به، ضميره للفعل والضمير المستتر للآلف واللام وهما عبارة عن كون التقاء الختانين جنابة فهو الميبين فالصفة جارية على صاحبها (قوله) مفهم للوجوب، ومثله في شرح المختصر والمعنى أن الوجوب فهم من قولها لا من مجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم فكانه لما فهم الوجوب من قولها أفاد أنها عرفت ما يدل على

فعله للوجوب

(قوله) يقال الميبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم الخ، المراد أن قولها إنما كان ميبيناً لكونه حكاية فعله صلى الله عليه وآله وسلم فعني قوله وقول عائشة الخ روايتها فعله صلى الله عليه وآله وسلم ميبين اه مغربي (قوله) لأن قولها لما كان الخ، فالإسناد إليه مجاز عقلي من قبيل الإسناد إلى السبب فان قولها وروايتها لما فعله سبب لبيان ذلك المحمل اه من أنظار خاتمة المحققين ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره (قوله) وهما عبارة عن كون التقاء الختانين الخ، لا ينبغي أنه لا يصح حمل واجباً عليه ولعل الآلف واللام عبارة عن مسبب التقاء الختانين وهو الغسل اه عن خط

شيخه

في الوجه فيتوقف اثبات (١) الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتموه من الاحتجاج على وجوب التأسي بقول بموجبه ولا يضربنا إذ معناه أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وإن نعتقد نديته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً ومنها أن الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند الإلاج قدر الحشفة من غير أنزال بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلته أنا ورسول الله ﷺ فانغسلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا أن فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه (و) الجواب لأنهم الجواب لانفسهم الغسل بمجرد فعله بل إما لأن (قول عائشة ميبين لآية الجنابة) وهي قوله تعالى «وإن كنتم جنبا فاطهروا» فيكون غسله بياناً لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون الميبين به واجباً لقوله فاطهروا (أو) لأن قولها (مفهم للوجوب) بقرينة وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أي يجب أم لا فلو لا إشعار الجواب بالوجوب

(١) ويتوقف أيضاً إثبات الندب لنا والإباحة على العلم بالندب والإباحة له كما يشعر به آخر كلامه وكأنه أراد هنا مثلاً اه

الله أسوة حسنة « فاستدل بالآية على التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما لا يعلم وجهه وهو مخالف لما ذكره المصنف تبعاً لأن الحاجب وغيره في حقيقة الأسوة «تمة» لا يبرز عنك أن المصنف رحمه الله استدل للقاتلين بوجوب التأسي مطلقاً بالأمر في قوله تعالى فاتبعوه وقوله فاتبعوني قال والأمر ظاهر في الوجوب واستدل لهم بقوله «ما أتاكم الرسول فخذوه» قال والأمر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما أتاه فيكون الأخذ به واجباً، ثم أجاب بتقييد الاتباع بأنه في فعله على وجهه ويجوز أن معنى الاتقاء الإعطاء ثم استدل لهم بآية الأسوة وقرر لهم الاستدلال بها بأن التأسي واجب لا يجوز تركه، ثم أجاب بتقييده بأن المراد به المماثلة وهي اتباع الفعل على الوجه الذي فعله، إذا عرفت هذا فقد قرر دلالة الآيتين الأولى والأخرى على الوجوب إلا أنه جعل الواجب خاصاً بالفعل المماثل في الوجه فقرر دلالة الأدلة على الوجوب أي وجوب التأسي في ذلك فيفيد وجوب المنسوب في حقه علينا وكذلك المباح، وأما قول المصنف هنا أن وجوب التأسي أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وإن نعتقد نديته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً فإنه يشعر بالوجوب علينا في فعل المنسوب والمباح وإنما يلزمنا اعتقاد نديته أو إباحته وهذا شبه التناقض على أنه لا دليل على هذا الاعتقاد سيما بعد معرفتك أن التأسي مطلقاً للاقتداء والاتباع وفيه ما عرفت فالأولى في الجواب هو صرف الأوامر عن الوجوب بالقرائن على عدم إرادته في كل ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم أو حملها على ما كان بياناً لجعل أو القول بأنها فيما تعين وجوبه بأدلتها الخارجية عن فعله (قوله) قالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أقول وهو اغتسالهما من التقاء الختانين ولكنه من قسم الفعل وهو محل التراجع ولا يدل على الوجوب (قال) وقول عائشة، أقول أي روايتها لغسله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله ميبين لآية الجنابة أي فليس من محل التراجع فلا يتم لهم به الاستدلال

(قوله) على الرجحان ، أي رجحان الفعل على الترك الذي هو معنى الندب و (قوله) لانتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة ، يعني في معرض المدح ولا مدح على المباح واما مجرد الوصف بالحسنة فقد يدفع بان المباح من الحسن ولهذا أجاب في شرح المختصر عن قولهم في معرض المدح بأنه لم يذكر في الآية ذلك وإنما ذكر حسن الاسوة بالمباح من الحسن (قوله) والأصل عدم الوجوب ، يعني ان الآية قد دلت على الرجحان والأصل عدم المنع من الترك لعدم دلالتها على المنع من الترك الذي هو معنى الوجوب ويعضد عدم دلالتها عليه قوله لكم لا عليكم (قوله) بما تقدم ، أي بمثل ما تقدم من أن آية التماسي تفهم المماثلة في الوجه فيتوجه إثبات النندية في حقنا على ﴿٦٨﴾ العلم بها وهو خلاف المفروض وإنما قلنا بمثل ما تقدم لأن ردنا هنا ليس عين

ما تطابقا «احتج» القائلون بندية مثل فعله المجرد في حق الأمة بقوله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة» (و) لا (دلالة) في (الآية) الكريمة الا (على) الرجحان) لانتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة (١) والأصل عدم الوجوب) ويعضده قوله لكم لا عليكم فتعين الندب وهذا الاحتجاج (مردود بما تقدم) في الجواب على من احتج بالآية على الوجوب «احتج» القائلون باباحة مثل فعله المجرد بان الأصل في الافعال كلها الاباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك الا ما دل دليل على تغييره ولا دليل عليه بل دل الدليل على عدمه (و) ذلك لان انتفاء الحرمة والكراهة من فعله (كالمعلوم في حقه لان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف بأشرف المرسلين ﷺ) (وزيادة الوجوب والندب) (زيادة) (بلا ثبت) فوجب فيها بحكم الأصل والوفوف عند ما هو متحقق به ، وما ذكره (مدفوع) بأنهما الغالب من فعله) يعني لانسلم ان الوجوب والندب زيادة بلا دليل لغلبتهما على أفعاله ﷺ

(١) في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو الظاهر اه اما مجرد مدح يعني المباح فسلم واما للاقتداء بفعله عليه السلام فهو من هذا الوجه حسن وقد أشار الى ذلك بعض أهل الحواشي حيث قال وأيضاً لانسلم انتفاء الاباحة وقوله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة» لا يدل على حسن لان الحسن صفة للاسوة فحينئذ جاز ان يكون اباحة ويكون التماسي معها حسناً بان يؤثر بها على الوجه الذي أتاه من غير اختلاف اه

(قال) (مدفوع) بأنهما الغالب من فعله ، أقول أي الغالب على أفعاله الوجوب أو الندب فما جهلت صفة من أفعاله حملناه على الغالب وهو أحد الأمرين ولا يخفى أنه يلزم من هذا أنه ليس في أفعاله مجهول الصفة وفرض التراجع على وجوده فيها غاية أنه يتردد بين الوجوب والندب فهذا خروج عن البحث

في الانصاف بالغلبة بالنسبة الى المباح لكن المندوب أغاب من الوجوب كما ذكره المؤلف فيما سيأتي فيحمل عليه أو نقول المراد بهذا الجواب هدم دليل القائل بالاباحة وقد حصل وان لزم منه التردد بين الوجوب والندب والجواب الأول أولى والله أعلم

(قوله) ويعضد عدم دلالتها ، الظاهر ويعضد الأصل كما لا يخفى اه ح قال اه شيخنا المغربي (قوله) بل يرد بان الواجب من الحسن ، ظن في بعض النسخ الصحيحة بالمباح بدلاً عن الواجب اه (قوله) وبان عدم الوجوب ، الظاهر سقوط عدم اه ح (قوله) ولفظ كالمعلوم ينبغي الخ ، الظاهر أن الظرف هو الخبر فقول ابن الامام في الشرح كالمعلوم اشارة الى تقدير جنس المتعلق له وهو واضح ودليل ما قلناه قول المؤلف كالمعلوم بكاف التشبيه ولو أنهم ما قال الخشي لقال ابن الامام معلوم اه من نظر سيدي احمد بن محمد اسحق ح وفي حاشية ما لفظه عبارة المتن مستقيمة مع التأمل اذ المراد ان الدليل المذكور بقوله ان انتفاء الكراهة الخ مدفوع بأنهما الخ فتأمل اه حسن بن يحيى ح

ما تقدم يظهر بأدنى تأمل لكن اماماً ذكره المخالف هنا من انتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة فردّه بما تقدم من أن الآية تفهم المماثلة في الوجه غير مستقيم وذلك ظاهر بل يرد بان الواجب من الحسن أيضاً وبان عدم الوجوب وان كان خلاف الأصل لكن قد ثبت الوجوب بما عرفت من تقرير الآية بالشرطية المتقدمة وعكس النقيض ولفظ كالمعلوم ينبغي أن يكون من المتن ليكون خيراً عن قوله وانتفاء الحرمة الخ اذ مع جعله من الشرح يكون الخبر مدفوع فيفسد المعنى بالنظر الى عبارة المتن . ولعل كتابته شرحاً من غلط الناسخ (قوله) متحقق به ، أي بحكم الأصل وهو الاباحة (قوله) لغلبتهما على قوله لانسلم الخ فالجمل على ما هو الغالب هو الاولى لا يقال فيتردد بين الوجوب والندب لأننا نقول هما وان استويا

وقلة ما عداها فيها « احتج » ابن الحاجب بأنه ان ظهر قصد القربة ثبت الرجحان والمنع من الترك لا يكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بلا منع من الترك هو التندب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعده المعصية (١) وانتفاء الوجوب والتندب بالاصل (٢)، وقد يحاجب بان ظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع لان القربة لا تتصور الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك بحكم الاصل عين التندب وما ذكره في القسم الثاني معارض بأنه ان لم يظهر قصد القربة فالتندب لان صدوره عنه أغلب من المباح قطعاً والحمل على (١) وفي نسخة لتعذر المعصية اهـ (٢) ولأن نفي الحرج في الآية المذكورة آتفاً يفهم ان مقتضى فعله الاباحة اهـ من فصول البدايع

(قوله) بالاصل ، أي بان الأصل عدم المنع من الترك كافي الوجوب وعدم رجحان الفعل على الترك كما في الندوب (قوله) هو ، أي ترجيح الفعل على الترك (قوله) بحكم الأصل متعلق بعدم ، أي عدم بحكم الأصل المنع من الترك اذ لا يكون المنع من الترك الا لدليل والاصل عدمه فيعدم الوجوب (قوله) وما ذكره ، أي ابن الحاجب في القسم الثاني وهو ما لم يظهر فيه قصد القربة

(قوله) وقد يحاجب بان ظهور القربة يخرجها أي الأفعال عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع ، أقول هذا هو الذي نهى عليه آتفاً وأحسن المصنف بما ذكره (قوله) فالتندب لان صدوره عنه أغلب ، أقول هذا كما أسلفناه من أنه ليس في أفعاله مجهول الصفة ولا ما يتردد بين الوجوب والتندب ، بل ما جهلت صفة حمل على التندب الذي هو الأغلب ، اذا عرفت هذا عرفت بان القول بان امته مثله في معلوم الصفة هو الاقرب للاجماع السكوتي والعلم العادي بالتشريك وأما دلالة الآيات فعرقت خفاءها وان بعضها دعوى على اللغة الاية « وما أناكم الرسول » فعمومها دليل على المدعى وتصرف الامر عن الوجوب أدلة اخرى ، واما مجهول الصفة فكلام المصنف آخر يقضى بأنه غير موجود بل ما جهل تعيين صفة حمل على التندب وقد قدمنا لك ان الاقرب الاباحة بالنسبة اليها بالنسبة اليه صلى الله عليه واله وسلم فانه يحتمل أنه ما يفعل مباحاً بل المباحات في حقنا يفعلها على نية صالحة يخرج بها عن الاباحة ككونه القبول للتعقوى بها على قيام الليل وعلى تقرير المصنف آخراً يكون فعله غير الجبلي والبيان والخاص به قسماً واحداً هو معلوم الوجه فان علم الوجوب أو الاباحة بدليل خاص والاحمل على التندب وقد قرر بان امته مثله فيما علم وجهه والكل من أفعاله معلوم الوجه لانه اذا لم يبق دليل على وجوبه ولا اباحته فهو مندوب وحينئذ فلا مجهول في أفعاله واذا كان كذلك فلا ينبغي من المصنف الرد على من قال ان الحكم فيما جهل من أفعاله التندب بل يقرره وكأن ذلك منه حكاية للذهب الجمهور وما قرره آخراً هو مختاره « واعلم » أن أفعاله صلى الله عليه واله وسلم في الصلوة قام الدليل القوي على ان امته فيها مثله لقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وصلى على المنبر وقال إنما فعل ذلك ليعلموا صلاته أو نحو هذا اللفظ على ان أفعاله في الصلوة من باب بيان المحمل وكذلك أفعاله في الحج من بابه ولقوله خذوا عني مناسككم ومنه تعلم ان تقبيلهم الحجر ليس من باب المتابعة في الفعل بل عملاً بالقول فلا يتم به التمثيل كما صنعهم الاصوليون ولا يتم ايضاً استدلالهم على المتابعة في فعله بحديث خلع نعله فظلموا نعالهم لانه من باب الأفعال في الصلوة مع انه صلى الله عليه واله وسلم قد أنكر عليهم ثم إبان لهم الوجه في خلعهم وعلمهم ظنوه من أفعال الصلوة في الصلوة المأمورين ان يفعلوها كما امروا ان يصلوا في النعال « نعم » من الأدلة على اقتدائهم بأفعاله التي لم يصحبها قول انه لما واصل واصلوا فنهزم ولما قام في ليالي رمضان قاموا بقيامه فنهزم وذهب جماعة من الصحابة يسألون عن

(قوله) لانه، أي النذب أغلب منه أي من الوجوب (قوله) وينتهي الوجوب بالأصل، أي بأن الأصل عدم المنع من الترك «واعلم» أنك قد عرفت بما ذكرناه فيما سبق أنه يؤخذ للمؤلف عليه السلام من جوابه على ابن الحاجب اختيار النذب فيما لم يعلم وجهه اللهم إلا أن يقال قد يجاب بما لم يكن مذهبا للعجيب ويؤخذ منه الجواب عما استدلل به الامام الحسن عليه السلام للقائل بالوقف كما عرفت أيضا وقد أجاب الامام المهدي عليه السلام على ابن الحاجب في قوله انه يتعين الاباحة فيما لم يظهر فيه قصد القرية بانه يحتمل أن يكون الفعل خاصا ﴿٤٧٠﴾ بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال ونحن نقول لا يتعين لذلك لجواز

اختصاصه به «وقد اجيب» عن ذلك بأن الاختصاص به صلى الله عليه وآله وسلم مفتقر الى دليل ولا دليل على ذلك فلذا ترك المؤلف عليه السلام ما ذكره الامام المهدي عليه السلام (قوله) ان لم تتناقض الخ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام هنا لتعريف الخلافين والمثلين وتمايزهما في الماهية كما ذكروه في بحث هل الامر بالشيء نهى عن ضده بل تعرض لما هو المقصود منها وهو اشتراكها في حكم لهما وهو عدم تناقض أحكامهما وقد ذكر بعض المحققين في تعريفهما ان الشئيين ان اختلفا في الحقيقة وأمكن اجتماعهما وارتضاعهما فخلافا كالسواد والخلاوة، وان اتفقا في الحقيقة وأمكن ارتفاعهما لا اجتماعهما فثلاث اذ لو اجتمعا في محل لقبول ذلك المحل الضدين فان القابل للشيء لا يتجاوز عنه أو عن مثله أو ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلف الآخر ضده فيجتمع الضدان وهو محال وأما الخلافان

الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر ولم يحمل على الوجوب لانه أغلب منه أيضا ومع فرض الاستواء (١) ينتفي الوجوب بالأصل (مسئلة الفعلان لا يتعارضان (٢)) أصلا لانهما اما ان تتناقض احكامهما أولا، ان لم تتناقض كان يكونا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين أو مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلاة ولا يتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفاء في عدم التعارض لا مكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين واكل في آخر مثله فلا تعارض أيضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وجائزا في آخر مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا حكم الآخر اذ لا عموم

(١) في الاتصاف بالقلية بالنسبة الى المباح لكن المنسوب أغلب من الوجوب كما ذكر اه (٢) التعارض بين الأمرين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه اه أصفهاني على النهاج

عبادته صلى الله عليه وآله وسلم وقيامه ليفعلوا كفعله الحديث وكانوا يفعلون مثل ما فعله في الجبلية كحبة أنس للدبا لما رآه صلى الله عليه وآله وسلم يحبه وكتعمد ابن عمر رضى الله عنه للبول حيث بال في طريقه الى الزدلفة وكتزولهم بالحصب حيث نزل حتى قيل ان الحصب سنة وكالوقوف في موقفه بعرفات ورمي الجمار من حيث رمى كما قال ابن مسعود هذا موقف من أنزلت عليه سورة البقرة ولما اعتكف العشر الاواخر من رمضان ضرب نساؤه القباب في مسجده ليعتكفن فترك الاعتكاف ذلك الشهر وغير ذلك لمن تتبع وكذلك التأسي به في ملبوسه وما كوله ككونه لم يأكل التبن ولا كان ينخل له الشعير ومشيه في السوق بالقلمسوة وكونه ذا وفرة من الشعر فهذه امور يلاحظها متبعوا طريقته، ومنها ما ليس من الجبلية ولا هو من الامور التعبدية لكنه يؤخذ من جميع ما سلف أنه ينبغي الاقتداء به صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله فما عرف وجهه فقد وضع وما ليس كذلك فلا يحكم عليه بحكم بل بقول المتأسي افعَل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واقتدى به كما اقتدى غيري واتشبه به كما ان التشبه بالكرام فلاح

فيجتمعان ولا محذور كالسواد والخلاوة لأنها لو انتفت الخلاوة لخلقها الضد كالحوضة وذلك صحيح (قوله) كصلوة الظهر والعصر، ظاهر العبارة انهما من المختلفين لاختلاف المتعلق وظاهر اطلاق الفصول حيث قال فان كانا متماثلين كصلاتين والجوهرة حيث قال فالماثلة كصلوة في وقت ثم صاوة اخرى مثل في ذلك الوقت يشعر بانهما متماثلان فينظر

(قوله) يشعر بانهما متماثلان فينظر، اما مع تصريح صاحب الجوهرة بقوله في مثل ذلك الوقت فلا اشعار وقوله في الفصول كصلاتين يشعر باتحاد المتعلق اذ الأصل عدم الاختلاف والله أعلم اه حسن بن يحيى ح

(قوله) أو على الأمة، بمعنى بشرط قيام الدليل على وجوب التأسي به كما صرح به في شرح المختصر والالام يتحقق التعارض في حقهم وكأن المؤلف أغفله لظهور ارادته (قوله) أو تخصيصه بشروطها، أي النسخ والتخصيص أما النسخ فبأن يترأخى قدر ما يمكن العمل ونحو ذلك. وأما التخصيص فبأن لا يترأخى وغير ذلك مما يشترط في صحة التخصيص ولم يذكر التخصيص في شرح المختصر ولا بد من ذكره كإفعله المؤلف عليه السلام «قال السعد» كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم أفترفانه يكون تخصيصاً له لا ناسخاً (قوله) لا نسخ حكم فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الخ، أما بالنظر إلى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضي التكرار فلا حكم حتى يرفع. وأما بالنظر إلى ماضى فلان رفع ما قد وجد محال فيتعين أن يكون ناسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار أو مخصصاً (قوله) نعم قد يطلق النسخ والتخصيص، أراد أنه قد يطلق على الفعل كونه منسوخاً ومخصصاً مجازاً لا كونه ناسخاً ومخصصاً بكسر الصاد فالإطلاق على الفعل حقيقة كما ذكره السعد إذ الفعل دليل شرعي قد يرفع حكماً شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء إن شاء الله تعالى، وأما صاحب الجواهر فجعل إطلاق النسخ ﴿٤٧١﴾ والتخصيص على الفعل مجازاً سواء

كان باعتبار كونه ناسخاً ومخصصاً أو باعتبار كونه منسوخاً ومخصصاً لأن المراد بكون الدليل ناسخاً ومخصصاً كونه ناسخاً ومخصصاً بالذات قال كما صرح به شارح المختصر في باب النسخ وساعده السعد حيث قال والنسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول إنما يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء فيها دليلاً للنسخ الدال بالذات والمراد أنا هو مادل بالذات (قوله) بعضاً أو كلاً، قيل أشار المؤلف عليه السلام بقوله بعضاً إلى التخصيص وبقوله كلاً إلى النسخ هكذا نقل والظاهر أنه لا يتعين البعض للتخصيص بل قد يكون زوال

للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل (١) على أن مافعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت أو على الأمة فانه إذا ترك الفعل أو ترك الإنكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلاً على نسخ حكم دليل التكرار أو تخصيصه بشروطها لا نسخ حكم فعل الرسول ﷺ (٢) ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم قد وجد «نعم» قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله ﷺ (٣) إذا زال التعبد بمثله عنه أو عن الأمة بعضاً أو كلاً تجوزاً وتوسعاً (٤) (فان كان معه) أي مع فعله ﷺ (قول) يخالفه انقسام الكلام في هذه المسئلة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تأسي الأمة إلى أربعة أقسام يجمعها قوله (فاما ان لا يدل) أي لا يقع دليل (على تكرير) للفعل في حقه (١) من خارج اه سبكي (٢) أي لا يكون الفعل الثاني ناسخاً لحكم الفعل الأول اما بالنظر الخ مافي سيلان (٣) ذكر معناه العضد والسعد قال السعد فان قيل ان أراد كونه أي الفعل ناسخاً أو مخصصاً فلا مجاز لأنه دليل شرعي وقد يرفع حكماً شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء وان أراد كونه منسوخاً أو مخصصاً فلا إطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره، قلنا سيجيء في مواضع أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد إطلاق التخصيص أيضاً بهذا الاعتبار اه (٤) لأن النسخ في الحقيقة لما اقترن به من الأحكام الشرعية اه

مسئلة الفعلان لا يتعارضان (قال) معه، أقول لو قال فان عارضه قول كان أخضر وأظهر

الحكم عن البعض نسخاً إذا تراخى المخصص وقت يمكن فيه العمل كما سيأتي (قوله) تجوزاً، لعله يكون من مجاز الحذف فالمراد نسخ الفعل نسخ مثل الفعل وكذا في التخصيص وقيل من إطلاق أحد المتجاورين على الآخر (قوله) فان كان معه، أي مع فعله صلى الله عليه وآله وسلم المدلول عليه تضمناً (قوله) فاما ان لا يدل، قد يتوهم أن ضمير يدل على صيغة المعلوم عائد إلى القول وليس كذلك فلذا قال المؤلف أي لا يقع دليل بناء على أن الفاعل أعنى دليل مأخوذ من لفظ الفعل ولو جعل الضمير لمصدر الفعل أي لا تقع دلالة لوافق التأويل المشهور كما في قولهم «يجرح في عراقبها نعل» أي يقع الجرح كإذ كره في حواشي الكشاف (قوله) على تكرير للفعل في حقه، هكذا في شرح المختصر قال في الجواهر إنما قيد بقوله في حقه لئلا يزيد عدد الأقسام على ستة وثلاثين وذلك لأن في تسعة أقسام من هذه الستة والثلاثين يوجد فيها دليل على تكرير الفعل ودليل على وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب التكرار اما ان يختص به صلى الله عليه وآله وسلم أو بالامة أو يعمها تضرعها في هذه التسعة تحصل سبعة وعشرون وكذا تحصل سبعة وعشرون مرة أخرى إذا ضربتها في تسعة أخرى وهي فيما يوجد فيها دليل على التأسي دون التكرار وكذا تحصل سبعة

ويعتبرون اذا ضربتها في تعة اخرى وهي فيما لم يوجد فيها شيء من التكرار والتأسي فمجموع الأقسام الزائدة اثنان وسبعون فإن
الحاجب ترك الأقسام التي باعتبار التكرار لأنه يعرف حكمها بما ذكر من الأقسام انتهى كلامه ملخصاً . والمؤلف عليه السلام اعتمد
ما فعله ابن الحاجب من جعل الأقسام ﴿٧٢﴾ ستة وثلاثين وترك الأقسام باعتبار التكرار فلذا قيد التكرار بكونه في

(و) لا على (تاس) للامة به عليه السلام وهذا هو القسم الاول (او يدل عليهما) أي على
التكرير في حقه وتاسي الامة به وهذا هو القسم الثاني (او يدل على أحدها) اما التكرير
في حقه فقط أو تاسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع ، وفي كل قسم
اما ان يكون القول خاصاً به عليه السلام أو خاصاً بالامة أو شاملاً له وللامة فيصير كل قسم
ثلاثة (١) وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شيء منهما فيصير
كل قسم تسعة وقد استوفاهما المتن (الاول) من الأقسام الاربعة وقد عرفت أن القول
اما خاص به أو بناء أو عام فاصناف الاول (٢) ثلاثة أولها (القول الخاص به عليه السلام)
وهو ان يعلم تقدمه أو تأخره أو يجهل التاريخ كما عرفت (لا يعارض) الفعل حال
كونه (متأخراً) أي معلوم التأخر كان يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا
الفعل (٣) وذلك لان الفعل لاحكم له فيما بعد وقته اذ الفرض عدم التكرار (فان
تقدم) القول كان يقول لا يجوز لي أن أفعل كذا مطلقاً أو في وقت معين (٤) ثم يفعله
مطلقاً أو في ذلك الوقت (فالفعل ناسخ) لحكم القول (مع التمكن) وذلك بان
يفعله بعد مضي وقت من المطلق أو المعين فيتمكن من امتثال القول فيه
(والا امتنع) تقدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن
من الامتثال لما يجيء في باب النسخ ان شاء الله تعالى وفيه خلاف الاشاعرة (فان
جهل التاريخ) للقول والفعل فلم يدر أيهما المتقدم في المسئلة ثلاثة أقوال ، أحدها
وجوب العمل بالقول في حقه عليه السلام ، وثانيها وجوب العمل بالفعل ، وثالثها الوقف
والسكوت عن الحكم بأحدهما (٥) الى ان يظهر دليل التاريخ واليه الاشارة بقوله (فالثلاثة)

(١) من الاربعة فيصير الكل اثني عشر قسماً اهـ (٢) وفي نسخة فاصنافه ثلاثة اهـ
(٣) كلبسه صلى الله عليه وآله وسلم خاتم الذهب وقوله بعد لا ألبسه أبداً على فرض عدم دليل
التأسي اهـ (٤) بمنزلة يجب الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت اهـ سعد (*) يقال فما فائدة
القول ولعلها رفع الاحتمال اهـ (٥) لتعارض المرجحين اهـ نظام وفي حاشية دفعاً للتحكم اللازم
من القول بتقديم الفعل وعكسه اذ هو ترجيح بلا مرجح اهـ سبكي

(قال) الخاص به لا يعارض متأخراً ، أقول هذا لا تكليف على الامة في معرفته فضلاً عن
التعبد به لكن ذكره الاصوليون استيفاء للاقسام (قال) والا امتنع ، أقول أي لا يكون
لهذه الصورة وجود أصلاً

حقه صلى الله عليه وآله وسلم
(قوله) والاول ، أي التكرير
في حقه فقط هو الثالث من الأقسام
(قوله) والثاني ، يعني تأسي
الامة به فقط هو الرابع من
الأقسام كما سيأتي ان شاء الله تعالى
(قوله) فيصير كل قسم تسعة ،
فيحصل من مجموع ذلك ستة
وثلاثون (قوله) الاول من الأقسام ،
وهو أن لا يدل دليل على تكرار
ولا تأسي (قوله) حال كونه ، أي
القول متأخراً فتأخراً حال من
ضمير لا يعارض العائد الى القول
(قوله) كأن يفعل فعلاً ، كاستقبال
القبلة بقضاء الحاجة (قوله) لا يجوز
لي أن أفعل كذا ، كالا استقبال
مثلاً (قوله) ثم يفعله مطلقاً ، لوقال
في صورة الاطلاق لكان أحسن
(قوله) يتمكن من امتثال القول
فيه ، بان يتمكن الكف عن ذلك
الفعل في ذلك الوقت (قوله)
والا امتنع ، أطلق في الفصول
القول بالامتناع والمختار ما ذكره
المؤلف عليه السلام من التفصيل
وهو الذي ذكره الامام المهدي
عليه السلام (قوله) فان جهل
التاريخ ، بان ينقل اليها قوله صلى
الله عليه وآله وسلم وفعله ولم يعلم
المتقدم منها (قوله) فالثلاثة ،
لم يسبق ما يدل على خصوصية هذه

الثلاثة حتى يشار اليها بقوله فالثلاثة وانما تحسن هذه العبارة في الثاني وما بعده بعد تقدم ذكرها في القسم الاول «واعلم» ان
الفائدة في هذا القسم هو مجرد الاعتقاد فقط اذ لا عمل يتعلق بالامة وذلك ظاهر وقد أشار الى ذلك في الجواهر
(قوله) فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون ، كذا في القسطاس وفيه ما قلناه فالاقسام الاول اربعة والاصناف الاول من كل قسم

من قول المؤلف عليه السلام في الصفح الايمن فيصير كل قسم تسعة « وتوضيح ذلك » أن الاقسام أربعة كما ذكره المؤلف عليه السلام وكل قسم ثلاثة أصناف وهي أن يكون القول خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم أو بنا أو حاملاً له ولنا وفي كل صنف ثلاثة أقسام التقدم والتأخر وجعل التاريخ فتكون الاقسام ستة وثلاثين قسمًا وهذه صورتها مفصلة

الصف الأول وهو حيث لا دليل على تكرير الفعل في حقه ولا تأسي الأمة به صلى الله عليه وآله وسلم	القسم الثاني حيث دل الدليل عليها	القسم الثالث حيث دل الدليل على التكرير دون التأسي به	القسم الرابع حيث دل الدليل على تأسي الأمة به دون التكرير
الصنف الأول	الصنف الأول	الصنف الأول	الصنف الأول
القول الخاص به متأخرًا لا يعارض الفعل	القول خاصاً به المتأخر من الفعل والقول ناسخ مع التمكن في حقه ولا تعارض في حقنا في الاقسام الثلاثة	القول خاصاً بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الاقسام الثلاثة	القول خاصاً به حكمه حكم أول أصناف القسم الأول في أقسامه الثلاثة
القول الخاص به متقدماً	التأخر مع عدم التمكن لا يقع منه متأخرًا متقدماً	متأخرًا متقدماً	متأخرًا متقدماً
القول ناسخ له مع التمكن والامتنع تقدمه	القول ناسخ مع عدم التمكن لا يقع منه متأخرًا متقدماً	القول ناسخ مع عدم التمكن لا يقع منه متأخرًا متقدماً	القول ناسخ مع عدم التمكن لا يقع منه متأخرًا متقدماً
جبل التاريخ المختار القول	جبل التاريخ المختار القول	جبل التاريخ المختار القول	جبل التاريخ المختار القول
الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني
القول الخاص بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الثلاثة الاقسام	القول خاصاً بنا مثل الصنف الأول من هذا القسم الامع جبل التاريخ المختار القول	القول خاصاً بنا مثل الصنف الأول من هذا القسم الامع جبل التاريخ المختار القول	القول خاصاً بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الثلاثة الاقسام
متأخرًا متقدماً	متأخرًا متقدماً	متأخرًا متقدماً	متأخرًا متقدماً
جبل التاريخ	جبل التاريخ	جبل التاريخ	جبل التاريخ
الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث
القول العام له ولنا لا تعارض في حقنا في أقسامه الثلاثة وفي حقه يأتي فيه التفصيل الذي في القول الخاص به	القول العام له ولنا نصاً فيه حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً	القول العام له ولنا نصاً فيه حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً	القول العام له ولنا نصاً فيه حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً
متأخرًا متقدماً	متأخرًا متقدماً	متأخرًا متقدماً	متأخرًا متقدماً
جبل التاريخ	جبل التاريخ	جبل التاريخ	جبل التاريخ
هذا حيث كان العموم بطريق التنصيص وإن كان بطريق الظهور فالقول المتأخر ناسخ مع التراخي وخصص مع عدمه والمختار القول مع جبل التاريخ	هذا حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقاً وفي حقه الفعل مخصص مطلقاً إلا إذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لا يخصص	هذا حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقاً وفي حقه الفعل مخصص مطلقاً إلا إذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لا يخصص	هذا حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقاً وفي حقه الفعل مخصص مطلقاً إلا إذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لا يخصص

(قوله) واختار منها القول الخ، واختاره في الفصول وشارح المختصر لأنه اعترض كلام ابن الحاجب حيث اختار الوقف في هذا القسم أعني فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجعل التاريخ وكذا اختار المؤلف عليه السلام وشارح المختصر القول فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله من القسم الرابع أيضاً وذلك لثلاث يقع التعارض كما ذكره المؤلف عليه السلام وأما القسم الثاني والثالث فاختارا مع جهل التاريخ فهما الوقف لما ذكره عليه السلام من أنه لا وجه للترجيح لأن النسخ حاصل على التقديرين وأما صاحب الفصول فاختار في جميع الأقسام الأربعة العمل بالقول بناء منه على أن تقدم القول على الفعل ممتنع لأن فيه النسخ قبل إمكان العمل فع الجهل يحكم بتقدم الفعل لثلاث يقع التعارض وقد اعترض كلامه بأن الامتناع قبل التمكن من الفعل فقط لا بعد التمكن منه فيصح النسخ ووجه كلامه بتوجيه مدخول فيه فتركناه . وأما الامام المهدي وابن الحاجب فاختارا فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجعل

﴿٤٧٤﴾

والتاريخ الوقف في جميع الأقسام الأربعة وذلك لعدم التعبد علينا لأنه خاص بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم وترجيح القول على الفعل بالوجه الذى ستأتى مشروط بوجوب العمل علينا وهما لم يجب وإنما المراد اعتقاد أن العمل بالنسبة إليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول أو الفعل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ وقد أشار الى هذا التعليل في الجواهر (قوله) على بعض التقادير وذلك حيث لم يمكن العمل (قوله) الخاص بنا، كأن يقول الاستقبال محرم عليكم دونى فلا يعارض هذا القول فعله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) منصوص على الاختصاص والغرض من ذكره بعد ضمير المتكلم بيان اختصاص مدلول الضمير من بين أمثاله بما نسب إليه ذكر ذلك نجم الأئمة في أمثال هذا (قوله) إذ

والختار منها (القول) حكماً بتقدم الفعل (تقياً للنسخ) لثلاث يقع التعارض المقتضى لنسخ أحدهما والنسخ خلاف الأصل ولأن القول يمتنع تقدمه على بعض التقادير والحمل على الجائز على كل تقدير أولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمتنع على بعض (١) (و) نأنيها القول الخاص بنا (٢) أمة محمد ﷺ (لا يعارض) فعله ﷺ سواء تقدم أو تأخر (٣) إذ الفرض عدم وجوب التأني فلا تعلق للفعل بالأمة (و) نأنيها القول (العام) له ولا مته وهو أمان يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم أو بطريق الظهور (٤) أن كان بطريق التنصيص فالحكم في تأخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ (كما تقدم (٥)) في القول الخاص به من التفصيل وفي الخاص بامته من عدم التعارض وأن كان بطريق الظهور فقد أشار الى (١) والسائدة في ثلاثة أقسام، القسم الأول هو الاعتقاد إذا عمل يتعلق بالأمة بل هو متعلق بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره أه سيدى عبد القادر بن أحمد رحمه الله (٢) عطف على قوله به أى الخاص به وبنا الخ أه والفائدة في هذا القسم هو الاعتقاد فقط أه (٣) أو جهل أه فصول ولم يذكره المؤلف لأنه لا يبحث عن جهل التاريخ الا مع مغارة حكم تقدمه لحكم تأخره وأما عده في الستة والثلاثين صورة فلاقتضاء القسمة له أه (٤) كأن لا يكون صريحاً كوجب على المسلمين كذا أه عضد (٥) أما في حقنا فلا تعارض في شئ منها لاختصاص الفعل به عليه السلام وأما في حقه فلما تقدم في القول الخاص به أه

(قوله) سواء تقدم أو تأخر، أقول لم يذكر جهل التاريخ في هذه الصورة وكذلك العضد لم يذكره مع أنها لاتصير الأقسام تسعة الا بذلك فينظر (قوله) فلا تعلق للفعل بالأمة، أقول لاختصاص القول بهم والفعل به

الفرض عدم وجوب التأني، لم يقل والتكرار لما عرفت ان التكرار مقيد بكونه في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لثلاث تنكسر الأقسام (قوله) فلا تعلق للفعل بالأمة إذ الفعل مختص به صلى الله عليه وآله وسلم والقول مختص بنا فلم يتواردا على محل واحد (قوله) بطريق التنصيص، بأن يقول لا يجوز لي ولا لكم (قوله) أو بطريق الظهور، أى العموم كأن يقول لا يجوز الاستقبال لأحد (قوله) كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل، ففي حقه أن تأخر القول فلا تعارض وأن تقدم فالقول ناسخ مع التمكن والا امتنع وإن جهل فاختار القول (قوله) من عدم التعارض، يعنى مطلقاً تقدم القول أو تأخر إذ المفروض عدم وجوب التأني الى آخر ما سبق

ثلاثة فتكون الأصناف البواقى من كل قسم ستة أه (قوله) بأن يقول لا يجوز لي ولا لكم، أو لا يجب علي ولا عليكم أو يحرم علي وعليكم أه معيار

حكمه بقوله (الظاهر آفيه) عليه السلام (فالفعل) المتأخر (بلا تراخ تخصيص (١)) لعموم القول واما تأخره مع التراخي (٢) فنسخ لما يجيء من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة ان شاء الله تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض (٣) اذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته وان جهل التاريخ ففيه الثلاثة الاقوال، والمختار القول لثلا يلزم التخصيص أو النسخ وكلاهما خلاف الاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التخصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما (٤) وجهاً (الثاني) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه (٥) وعلى تأسي الامة به وهو ثلاثة أصناف ايضاً أولها (المتأخر) من القول والفعل (نسخ)

(١) كان يقول لا يجوز لأحد أن يواصل ثم يواصل فوراً قبل التمكن من الامتنال فالفعل المتأخر يكون تخصيصاً له صلى الله عليه وآله وسلم لا يمكن اعتبارها معاً لعدم التنافي بينهما اه تيسير (*) الا أن لقائل أن يقول هذا المذكور في تقدم القول العام بطريق الظهور لنا وله صلى الله عليه وآله وسلم فالفعل المتأخر مع التراخي اذا وضعت صفته يتأسي به فيه على قول أثبتنا والجمهور، ومجهول الصفة فيه الخلاف المتقدم فيلزم صحة النسخ في حقنا على فرض وجوب التأسي فيه والله أعلم اه اللهم الا أن يقال أن القول المتقدم العام أقوى في دلالة على تكليفنا من دلالة مجرد فعله على وجوب التأسي فلا يكون ناسخاً في حقنا ويؤكد ذلك ان في عدم وجوب التأسي به في الفعل المجرد جمعاً بين الدليلين العمل بالقول في حقنا والعمل بالفعل في حقه لكونه ناسخاً استقام النسخ في حقه لافي حقنا والله أعلم اه عن خط المغربي (٢) لكن ينظر هل هو نسخ في حقه فقط أو نسخ في حق الجميع اه لانسح في حقهم لعدم التأسي لان هذا القسم الأول الذي لا دلالة فيه على تكرار ولا على تأسي اه (٣) في حقه لعدم الدليل على التكرار ولا في حقهم لعدم دليل التأسي اه فصول وشرحه (٤) وقد يقال في الفرق بينهما ان مع التخصيص لا احتمال للتخصيص لانه ان تقدم الفعل فلا تخصيص ولا نسخ وان تأخر فالنسخ لا غير اذ لا يمكن التخصيص مع دخوله صلى الله عليه وآله وسلم في العموم بالنص وأما مع الظهور فالفعل المتأخر محتمل للتخصيص والنسخ ومع التخصيص لم يهمل أحد الدليلين بالمرّة فالتردد بين التخصيص والنسخ توقف صاحب الفصول اه سيدي احمد بن زيد النكبي (*) قد يبين وجهه بان يقال أنه اذا جاز تقدم القول على الفعل فالحكم بتقدم أحدهما على الآخر تحكم صرف بخلاف ما سبق فانا قد حكمنا بامتناع تقدم القول على الفعل يعني على بعض التقادير وأوجبنا تأخره لما معنا النسخ قبل التمكن من الفعل اه سيدي صلاح من شرح الفصول قال السحولي بعد قوله تحكم صرف يحقق هذا الكلام وقال سيدي محمد بن الحسين بن القاسم «قلت» وفي هذا الفرق تأمل ثم بين وجهه تركناه اختصاراً اه (٥) نحو أن يستقبل القبلة بالحاجة ويقول هذا مباح لان هذا اللفظ يقتضي استمرار الاباحة ووجوب التأسي به في إباحته فاذا قال بعد ذلك الاستقبال محرم علي دونكم فلا تعارض في حقنا وهو ناسخ في حقه اه شرح معيار

(قوله) تخصيص لعموم القول، فيخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القول (قوله) فنسخ، يعني نسخ في حقه فقط لعدم وجوب التأسي (قوله) والمختار القول، حكماً بتأخره (قوله) ولم يبين للفرق بينهما وجهاً، وقد بين في شرحه الفرق بوجه لا يخرج عن ضعف فلذا لم يذكره (قوله) وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تأسي الامة به، كأن يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه

(قال) وعلى تأسي الامة به، قال المحشي كان يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه اه «قلت» قد عرفت مما سلف أن مناط التأسي معرفة وجه الفعل فكيف يقال هنا أنه يشترط دليل التأسي فان اريد به معرفة الوجه فليس هو دليل التأسي بل دليله الآيات

(قوله) اما اذا كان المتأخر الفعل كأن يقول لا يجوز لي استقبال القبلة بقضاء الحاجة ثم فعل بعد التمكن من الكف (قوله) فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار ، كأن يستقبل ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل فقد نسخ دليل التكرار وهو قوله هذا مباح متكرر في حقي (قوله) وأما مع عدم التمكن ، معنى عدم التمكن مع تقدم القول أن يقول لا يجوز لي الاستقبال ولم يكن قد تمكن من الكف ثم فعل فالفعل حينئذ معصية في حقه لكن هل يتأذى به لعدم التعارض في حقنا أولا لأن الفعل قد صار حراماً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم أشار شيخنا رحمه الله إلى أننا لا نتأذى به لأن الفعل قد حرم عليه فينظر (قوله) والنسخ حينئذ بدا ، زاد بعض الناظرين أو عبث ليوافق ما يأتي في تقسيم الفعل وفيه نظر اذ النسخ لا يتصف بالعبث وإنما يتصف بالبدا فقط والعبث فيما يأتي إنما هو في القول واتصافه بالعبث ظاهر اذا لم يكن بدا والله أعلم (قوله) وان تقسم ، أي الفعل كأن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول لا يجوز لي الاستقبال (قوله) كان القول حينئذ عبثاً أو بدا ، مع الحكم بالنسخ لظهور عدم المصلحة في الفعل وقد اعترض بعض الناظرين بأنه ﴿٤٧٦﴾ اذا كان عموم دليل التكرار بطريق الظهور كان خصوصاً لحكم دليل التكرار في

للاخر ان كان تأخره (مع التمكن) وهذا (في القول) (الخاص به) ((١)) اما اذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع منه عليه السلام لانه اما ان يتأخر الفعل أو يتقدم ان تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حينئذ بدا وان تقدم كان القول حينئذ عبثاً أو بدا لدفعه حكم دليل التكرار خلافاً للشعرية في ذلك كله (ولا تعارض) بين القول الخاص به عليه السلام والفعل المدلول على تأسي الامة به (في حقنا) (٢) وهو ظاهر (فان جهل) المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الاقوال التي تقدمت وإليها أشار مع بيان المختار منها بقوله (فالوقف) (٣) (١) ولا تعارض في حقنا مطلقاً تقدم القول أو تأخر أو جهل اه تيسير (٢) الا بالنظر الى التكرار على تقدير تأخر القول وقوله وهو ظاهر أي لأن القول لم يتناولنا (٣) في حقه اه فاتبعوه واسوة حسنة « نعم » قد نبه لهذا في الآيات البيّنات فقال الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم فعل يخالفه فلا يترك ثابت في حقنا وثبت تأسيه به الا بدليل والكلام هنا حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فطلب تأسيه به لعدم المعارض فيه في حقنا انتهى « قات » فلا بد من تقييد تلك المسئلة بزيادة بحيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل ثم اذ قد عرفت ان دليل التأسي قد لا يكون الا قولاً فان عارضه القول صارت المسئلة من تعارض الأقوال

حقه صلى الله عليه وآله وسلم فلا عبث ولا بداء « والجواب » أنك قد عرفت ان التكرار إنما هو في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فقط فلا عموم للامة بالنظر الى التكرار (قوله) لرفع حكم دليل التكرار ، معنى عدم التمكن هنا أن يخضي وقت بعد قوله هذا الفعل مباح متكرر في حقه لا يمكن فيه فعل الاستقبال مرة اخرى اذ لا يحصل التكرار بالاولى (قوله) ولا تعارض ، سواء تقدم الفعل أو تأخر أو جهل (قوله) المدلول على تأسي الامة به ، أي الذي دل الدليل على تأسيهم به صلى الله عليه وآله وسلم فعلى تأسي الامة نائب المدلول والباء في به متعلقة بتأسي والضمير عائدي الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل

الذي دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور فلا حاجة الى زيادة لفظ فيه كما قال بعض الناظرين بناء على أن ضمير به للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو الظاهر في عبارتهم لكن لا يجوز الى التقدير اذ لا مانع من اعادته الى الفعل

(قوله) لأن الفعل قد حرم عليه فينظر ، لا ينبغي ان الظاهر ما قاله بعض الناظرين ولعل المؤلف عليه السلام اقتصر على البدا للعلم بلزوم العبث أيضاً وما ذكره سيلان رحمه الله من التنظير لا يستقيم اذ لا فرق بين القول والفعل في الاتصاف بالعبث والبدا كما لا ينبغي وما ذكره من الفرق بين البدا والعبث كما يوجد في بعض النسخ لا يصح ويخالف لما سيأتي للمؤلف في مسئلة امتناع النسخ قبل التمكن فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) لظهور عدم المصاحبة في الفعل ، لعل المراد عدم المصاحبة في دليل التكرار الذي مع الفعل اه ح عن خط شيخه (قوله) عائدي الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل ، أي الذي دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور اه ح

(قوله) للاحتمال، أي لاحتمال تقدم القول فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً (قوله) على التقديرين، تقدم الفعل وتقدم القول (قوله) وثانيها، أي ثاني الثلاثة الاصناف (قوله) وتحقيق المائلة، يعني تحقيق ما هو المراد منها من الظاهر من المائلة أن الناسخ والمنسوخ في الصنف الأول هو الناسخ والمنسوخ في هذا الصنف وليس كذلك فإنه نسخ في الأول القول بمجرد الفعل وفي هذا الصنف نسخ القول بالفعل مع اشتراط وجود دليل التأسى اذ لو لم يوجد فلا نسخ للقول الخاص بنا وهو ظاهر ونسخ هناك دليل التكرار بالقول المتأخر وهما نسخ دليل التأسى لادليل التكرار اذ لا تكرار في حق الامة بل انما هو في حقه وعدم المعارضة هناك في حقنا وهما في حقه عليه السلام فحقق المؤلف أن المائلة في مجرد كون المتأخر ناسخاً وفي مجرد لزوم العبث في مطلق عدم المعارضة (قوله) اما اذا تأخر الفعل، كأن يقول هذا مباح متكرر في حقنا سواء في ثم يمضي وقت يمكن فيه فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتأسى به ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ثم يفعل بالفعل مع دليل التأسى ناسخ لدليل التحريم فيتأسى به (قوله) مع دليل التأسى ليس المراد ان القول نسخ بالفعل وبذلك التأسى بل المراد أنه نسخ ﴿٤٧٧﴾ بالفعل مع وجود دليل التأسى

وذلك (للاحتمال) ولا وجه للترجيح (١) لان النسخ حاصل على التقديرين (و) ثانيها في القول الخاص (٢) (بنا) امة محمد ﷺ وهو (مثله) أي مثل الصنف الاول ومثبه له في أحكامه الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شاء الله تعالى «وتحقيق المائلة» ان المتأخر من القول والفعل نسخ للاخر مع التمكن اما اذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسى نسخ للقول حقيقة واما اذا تأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسى (٣) ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تأخر الفعل فدليل التأسى عبث او بدا وإن تأخر القول فهو أيضاً كذلك لرفعه حكم دليل التأسى (٤) والكل غير جاز ولا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسي الامة به (٥) في (١) هاجل التكرار في حقنا وجه ترجيح لتأخر الفعل اه يقال النسخ في حقه والتكرار باق اه (٢) نحو أن يقول الاستقبال حرام عليكم دوني اه منهاج (٣) اذ لا تكرار في حق الامة اه (٤) علة للبدا فقط اه من خط العلامة الجنداري (٥) بحال اه عضد سواء تقدم القول أو تأخر أو جهل اه

(قوله) ولا وجه للترجيح، أقول أي ترجيح القول أو ترجيح الفعل وعبارة ابن الحاجب ثالثها الوقف للحكم أي في الحكم باحد المتساويين بلا مرجح وأورد عليه أنه لا يخفى ان مرجحات القول الاتية موجودة هنا فلا تحكم فالاولى التعليل بعدم الفائدة في الترجيح حيث لا يتعلق به عمل بخلاف ما يأتي فإنه يتعلق به عمل

التأسى حينئذ فائدة (قوله) أو بدا، ان نسخه دليل التحريم لانه ظهر عدم المصلحة في دليل التأسى لعدم التمكن (قوله) وان تأخر القول كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم قبل مضي وقت يمكنهم فيه التأسى (قوله) فهو أيضاً كذلك، أي بدا فقط لأن دليل التحريم رفع دليل التأسى قبل التمكن من التأسى ولا عبث هنا لعدم وجود علته هنا أغنى العلم بتقدم القول لأن الفرض هنا أنه متأخر عن الفعل ويدل على هذا تعليل المؤلف عليه السلام حيث قال لرفعه حكم دليل التأسى فإنه علة للبدا فقط (قوله) بدليل التأسى، اذ لا تكرار في حق الامة كما عرفت (قوله) ولا تعارض، الاولى أن يقال وانه لا تعارض ليكون عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل الخ ليظهر كون هذا مما خالف ظاهر المائلة كالمعطوف عليه

(قوله) فحقق المؤلف ان المائلة الخ، ولذا قال المؤلف ومثبه له في أحكامه الخ وهي هذه اه حسن بن يحيى (قوله) كان يقول هذا مباح الخ، في هذا التمثيل خبط لا يخفى فتأمل اه حسن ح (قوله) وكذا ان لم يحصل لانسح أيضاً ولادليل، الظاهر في العبارة فلا نسخ اذ لا دليل الخ فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي

حقه عنه (فإن جهل المتقدم فالقول) هو المختار لوجوه منها قوله (لاستقلاله) في الدلالة (١) على تعدد حكمه البينا فلا يحتاج فيها إلى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله (وعومومه (٢)) لأنه يدل على الوجود والمعدوم والمقول والمحسوس بخلاف الفعل فإنه يختص بالوجود المحسوس فتكون فائدته أقل، ومنها قوله (والإتفاق على دلالاته (٣)) بخلاف الفعل فإن من الناس من يقول إن الأفعال لا يستدل بها ولا تكون بياناً والتفق عليه أولى بالاعتبار ومنها قوله (وابطاله بالكيفية لو عمل بالفعل (٤)) وذلك لأن القول يختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لأن العمل بالفعل يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي ﷺ والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكيفية (وقيل الفعل) أولى في العمل به من القول (أذ يبين به القول) مثل صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم بياناً (٥) لا يبي الصلوة والحج والمبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة (٦) وغيرها فإن من رام التعليم وأراد البالغة في إيصال ما يقوله إلى فهم المتعلم استعان بالإشارة والتخطيط وتشكيل الأشكال ولولا أن الفعل أقوى دلالة لما كان كذلك (ورد) بمنع كون البين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء غاية ما ذكرتموه أنه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول أيضاً ويرجح (بأن البيان بالقول أكثر)

(١) لأن القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فإن له محامل ولا ظاهر له وإنما يفهم منه في بعض الأحوال ذلك لقريئة خارجية يقع الخطأ فيه كثيراً اه عضة (*) وعبارة فصول البدائع هكذا وفرة دلالاته لوضعه لها وللفعل محامل فيحتاج في الفهم منه إلى قريئة اه (٢) عبارة فصول البدائع عموم دلالاته المعدوم والوجود المعقول والمحسوس تأمل اه برطي (٣) ولا يخفى عليك أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً فيقال في توجيه مدار الوجوه الثلاثة على أن دلالة القول لما كانت أقوى مثلاً كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للاضعف دون العكس على ما هو شأن الحكمة وقس عليه الثاني اه مبرزاجان (٤) لو قيل قد عمل به إلى وقت الفعل اه (٥) معنى دليلاً أن الفعل وهو صلاته صلى الله عليه وآله وسلم وحجه بيان لا يبي الصلاة والحج اه (٦) أي يقام بالبراهين على الدعوى مثل قولنا الزوايا الثلاث في المثلث متساوية لقائمتين فإنها دعوى تقام البرهان عليها بخطوط الهندسة كما ذكرت في موضعه اه

(قال) فإن جهل بالقول، أقول قيل عليه يقال إن كان أقوى بالنظر إلى المطالب هنا بخلاف الفرض لأن المراد بالقوة ما يوجب التقديم والمتأخر مقدم اتفاقاً فكانه قال القول متأخراً وإن كانت القوة لما ذكره من الوجود فلا يقتضي العمل به لتعين العمل بالتأخر وقد جهل فليتأمل هذا ونظائره، فإنه هو استدلال بالمرأى الخارجة عن محل تحصيل المدلول وهو الاستدلال بكثرة القرائن عن أثبات اللفظ الأقوى والحكم الشرعي وكلاهما غير صحيح (قال) وابطاله بالكيفية لو عمل بالفعل، أقول معنى بخلاف القول لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قد عمل مرة، قيل عليه يقال ذلك الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم هو نفس الدليل لنا وليس بدليل له ولم يعمل

(قوله) لاستقلاله في الدلالة على تعدد حكمه الخ، المراد استقلاله في دلالاته على مدلوله مطلقاً لا على تعدد حكمه البينا كما ذكره المؤلف عليه السلام فالتعميم أظهر كما ذكره في شرح المختصر ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يستدل به الخ إذ كان المناسب للتقييد أن يقول فلا يتأسى به «فائدة» قال بعض أهل الحواشي أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً ثم ذكر في توجيه ذلك أن دلالة القول لما كانت أقوى كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للاضعف دون العكس على ما هو قياس الحكمة وفس عليه الباقي (قوله) ورد بمنع كون البين للشيء آكد في الدلالة، نظره ما ذكره في عطف البيان أنه لا يشترط كونه أوضح من متبوعه كما ذلك معروف في موضعه (قوله) غاية ما ذكرتموه الخ، لعل المؤلف عليه السلام رتب هذا على فرض تسليم كونه آكد فكانه قال ولو سلم فغاية ما ذكرتموه الخ إذ لا يستقيم بعد منع كون البين أقوى الأعم فرض التسليم وقد اختصر شارح المختصر على قوله غاية أنه وجد الخ ولم يتعرض قبله للمنع

(قوله) المراد استقلاله الخ، الالصق بالمقام ما ذكره المؤلف وما استظهر به القاضي من قول المؤلف ولذا قال المؤلف الخ لم يظهر فتأمل اه مع عن خط شيخه

(قوله) فان غالب مستند الاحكام الاقوال ، تعليل كون البيان بالقول أكثر باستناد الأحكام الى الأقوال غير ظاهر فينظر اللهم إلا أن يقال ان البيان من الأحكام (قوله) من جنس واحد ، احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل من جنس آخر ، قال السعد وهاتنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بياناً وقد قامت الوجوه الأربعة على تقديم القول انتهى وظاهره ان المراد بالجنسية اتفاقها في كونها بياناً «واعترضه» في الجواهر بان تفسير الجنسية بوقوع كل منهما بياناً غير مستقيم لأن أجناس الدلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس فجنسية القول والفعل كونها من السنة وقد انضم الى القول جنس آخر من الاستدلال فيرجح على الفعل (قوله) وقيل المختار الوقف ، وأورد المؤلف عليه السلام الوقف قولاً مستقلاً ولم يورده سؤالاً كما في شرح المختصر حيث قال «فان قيل» لم لا يصار الى التوقف كما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لأن كل واحد منهما الى آخر ما ذكره المؤلف لثلا يرد عليه ما ذكره السعد من أن هذا السؤال غير متوجه بعد معرفة ترجيح القول بالوجوه المتقدمة اذ قد عرف منها عدم التوقف فهذا السؤال طلب لتعيين العلة في التوقف بعد تبينها وذلك غير متوجه فالسؤال المتوجه أن يقال لم لا يصار في الاول من هذا القسم الى ترجيح القول كما ﴿٤٧٩﴾ هو رأي الأمدى من غير توقف

(قوله) لأن كل واحد منهما الخ ، يعني ان هاتنا احتمالين لأنه يجوز في كل واحد منهما تقدمه الخ (قوله) كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم ، وهي أول الأصناف في هذا القسم حيث قال فان جهل فالوقف للاختلال (قوله) للتعبد ، يعني أنه اذا تعلق القول والفعل بنا فحين متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد يرجح القول فيعمل به بخلاف ما اذا تعلقا به صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا تعبد لنا بأعماله ولا يحكم فيها ان الواجب عليه هذا أو ذاك بل ذلك من باب الاعتقاد وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ اه (١) في البيان اه فصول (٢) وهي استقلاله في الدلالة وعمومه والاتفاق على دلالته وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) عملاً وأما الاعتقاد فلا بد منه اه (*) فانه من باب الاعتقادات وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ اه جواهر التحقيق (*) الا لمقتضى آخر في حقه لترجيح القول وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الاول ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى لأن عدم تعبدنا به موجود فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم من القسم الاول وقد اخير هناك القول لثلا يقع التعارض اه (٤) نحو أن يقول محرم علي وعليكم استقبال القبلة أو استقبال القبلة بالحاجة حرام أو استقبال القبلة وقال هذا مباح اه منهاج

فان غالب مستند الاحكام الاقوال لا الافعال (ولوسلم التساوى) بينهما (١) (رجح) القول (بما ذكر) من الوجوه الأربعة (٢) لسلامتها عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل من جنس آخر على وفق أحدهما يرجح له (و) وقيل المختار (الوقف) لأن كل واحد منهما يجوز تقدمه فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً فينبغي ان يتوقف دفعاً للتحكم كما في صورة اختصاص القول به ﷺ والقول بالوقف هنا (ضعيف للتعبد) بالعمل بالقول أو الفعل وفي التوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول ﷺ لعدم تعبدنا به (٣) (و) نالها الكلام في (العام) (٤) له ﷺ ولا مته (١) في البيان اه فصول (٢) وهي استقلاله في الدلالة وعمومه والاتفاق على دلالته وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) عملاً وأما الاعتقاد فلا بد منه اه (*) فانه من باب الاعتقادات وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ اه جواهر التحقيق (*) الا لمقتضى آخر في حقه لترجيح القول وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الاول ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى لأن عدم تعبدنا به موجود فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم من القسم الاول وقد اخير هناك القول لثلا يقع التعارض اه (٤) نحو أن يقول محرم علي وعليكم استقبال القبلة أو استقبال القبلة بالحاجة حرام أو استقبال القبلة وقال هذا مباح اه منهاج

الجواب تام على اختيار ابن الحاجب من القول بالتوقف فيما كان خاصاً به من القسم الاول والرابع كما عرفت من المنقول عنه وعن الامام المهدي عليه السلام وأما على ما اختاره المؤلف عليه السلام وشارح المختصر من العمل بالقول فيما كان خاصاً به من القسم الاول والرابع فتعليل التوقف هاهنا بعدم التعبد منقوض بما اختاره في هذين القسمين . ولعله يجاب بانه وجد مقتضى لاختيار القول فيما كان خاصاً به في هذين القسمين أرجح من هذا التعليل وهو لزوم النسخ لو حكم بتأخر الفعل وامتناع تقدم القول على بعض التقادير كما عرفت والله أعلم (قوله) العام له صلى الله عليه وآله وسلم ولا مته ، نحو لا يجوز لاحد أو لي ولكم الاستقبال

(قوله) غير ظاهر فينظر ، لعل وجه التنظير أنه لا يتم المراد اذ مبنى الاستدلال على أن الفعل وقع بياناً للقول ووقع الرد بان القول أكثر بياناً للأحكام الخمسة من الوجوب ونحوه من الفعل فلا يتم الرد للمغايرة الا اذا ادرج بيان الفعل للقول في الأحكام ولعله يقال لاجابة الى ادراجه فيها اذ المراد من بيان القول بالفعل بيان حكمه فتأمل اه ح عن خط شيخه الا أنه قد شكل على قوله وجه التنظير اه (قوله) فهذا السؤال طلب لتعيين العلة الخ ، مقتضى هذا التقرير عدم كون التوقف قولاً لاحد فالصواب أن يقول المؤلف رحمه الله

(قوله) وهو نسخاً وجهل تاريخ، قيل أنهما انتصباً مميّزاً عن اسم الإشارة كما في قوله تعالى ما إذا أراد الله بهذا مثلاً. ورد بان شرطه الإبهام كما في الآية ولا إبهام هنا ويحتمل أن يكون مميّزاً عن نسبة الخبر إلى المبتدئ كما في الضمة رفعاً. ورد بلزوم تقديم التمييز مع بعده بما فيه من التكلف ولعل الأظهر نصبهما على الظرفية وإن كانت مجازية وفي قول المؤلف عليه السلام في أحكام النسخ وجهل التاريخ تأييد لذلك (قوله) كهذا، أي كالصنف القريب وهو الصنف الثاني من القمم الثاني بقرينة الإشارة بما للقريب (قوله) لافي نفى التعارض، يعنى المذكور سابقاً في الشرح فإن التعارض في حقه ثابت هنا بين القول والفعل لمعوم القول هنا (قوله) أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر، مثال تأخر الفعل أن يقول لا يجوز لأحد أو لي ولكم الاستقبال ثم فعل فعله ناسخ لدليل التحريم مع التمكن بأن يمضي وقت يتمكن صلى الله عليه وآله وسلم وامتنه من الكف فيه لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل لأمع دليل التأسي وأما في حق الأمة فالناسخ الفعل مع دليل التأسي كما سبق ومثال تأخر القول أن يستقبل ثم يقول لا يجوز لأحد أو لي ولكم فالقول في الحقيقة ناسخ لدليل التأسي في حقهم وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل وليس هذا بما تقدم (قوله) إلى آخر ما ذكر هناك، من أن الناسخ حينئذ إما الفعل مع دليل التأسي لدليل التحريم وأما القول لدليل التأسي ومن أن التعارض بين القول والفعل ممتنع مع عدم التمكن ولذا قال المؤلف عليه السلام سواء أي يئثل مانحن فيه وما سبق تماثلاً سواء أي مستويًا بلا نقصان لكن تعليل تأخر الفعل فيما سبق يكون دليل التأسي عبثاً أو بدا وتعليل تقدمه يكون دليل التأسي بدا لا يجري هنا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وهو ظاهر فليس كما سبق اللهم إلا أن يقال يصبح التعليل بذلك وإن لم يصبح في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم نظراً إلى المجموع من حيث هو مجموع فتأمل (قوله) سواء تناوله ﴿٤٨٠﴾ بطريق الظهور، نحو الاستقبال وقت كذا حرام على كل أحد. والتنصيص نحو حرام

وهو (نسخاً وجهل تاريخ كهذا) أي هو كالصنف القريب وهو حيث كان القول مختصاً بالأمة في أحكام النسخ وجهل التاريخ لافي نفى التعارض وتفصيل ذلك أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن إلى آخر ما ذكر هناك سواء، سواء تناوله القول بطريق الظهور أو التنصيص مطلقاً، لا يقال إذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ فعله ﷺ تخصيص للعموم وسواء تقدم أو تأخر أو قارن كما يجيء إن شاء الله تعالى في مسألة بناء العام على الخاص لأنه يقال يستلزم أن يكون المتأخر من العام

على وعليكم (قوله) مطلقاً، قيد لتناول القول بطريق الظهور أو التنصيص لا لقوله إلى آخر ما ذكر هناك سواء فإنه لا يصبح تقييده بذلك لأن قيد الإطلاق قد فهم من قوله الخ ما ذكر هناك سواء وأما قوله سواء تناول القول الخ فلم يكن قد سبق لأن

القول فيما سبق خاص بالأمة وفيما نحن فيه عام له وللأمة فلا بد من ذكره وتقييده بقوله مطلقاً ويكون المعنى سواء أمكن العمل فيكون الفعل ناسخاً أو لم يكن فيكون المتأخر ممتنعاً ليتفرع عن ذكره وتقييده السؤال المشار إليه بقوله «لا يقال» والجواب المشار إليه بقوله «لأنه يقال الخ ولولم يذكره ويقيده بالإطلاق لم يتقدم ما يتفرع عنه السؤال إلا بتكلف قلداً وأورد بعده السؤال وأجاب عنه وبما ذكرنا سقط ما ذكر بعض الناظرين من أن هذا أعنى مطلقاً نسخة بدل من قوله سواء تناوله (قوله) بلا تراخ الخ، قيل الصواب تأخير قوله بلا تراخ عن قوله فعله «قلت» بل الصواب عبارة المؤلف لأن المراد بلا تراخ في وقوع الفعل أو في وقوع القول قلداً قدمه المؤلف عليه السلام فلو قال فعله بلا تراخ لم يشمل وقوع القول بلا تراخ فتأمل (قوله) فعله صلى الله عليه وآله وسلم تخصيص للعموم، وهو قوله الاستقبال حرام في وقت كذا على كل أحد ثم استقبل قبل وقت التمكن من الترك فيكون فعله مخصصاً لذلك العموم فيثبت التحريم في حق غيره (قوله) لأنه يقال الخ، حاصل الجواب أن المانع عن التخصيص ليس هو مجرد وقوع الفعل قبل التمكن من الترك أو وقوع القول قبل التمكن من التأسي بل المانع كون المتأخر من دليل التحريم أو دليل التأسي يكون عبثاً أو بدا لكن قد عرفت سابقاً أن العبث أو البدا إنما هو في حق الأمة لافي حقه صلى الله عليه وآله وسلم «وبيان» كونه عبثاً ولما سبق من عدم رجحان الفعل امتنع التوقف أو نحو ذلك اه محمد بن زيد ح (قوله) يعنى المذكور سابقاً في الشرح، بقوله لا تعارض بين القول الخاص بالأمة والفعل المدلول على تأسي الأمة به في حقه اه منه (قوله) لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل، فليس هذا بما تقدم اه ح (قوله) وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل، أي لدليل التكرار اه (قوله) ويكون المعنى سواء أمكن العمل الخ، تأمل اه ح (قوله) إن العبث أو البدا إنما هو في حق الأمة لافي حقه صلى الله عليه وآله وسلم، الام مع اعتبار دليل التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم اه حسن ح

أو بدا أن دليل التحريم مع تأخر الفعل عنه كما في هذا المثال أن تقدم على دليل التأمي وهو تأسواي في الاستقبال بأن استقبل قبل التمكن من الكف عنه كان دليل التأمي عبثاً لمنع دليل التحريم عن التأمي أو بدا أن نسخ به دليل التحريم اذ هو قبل التمكن من الكف وإن تأخر دليل التحريم كان عبثاً أن لم ينسخ به دليل التأمي أو بدا أن نسخ به دليل التأمي لكونه قبل التمكن من التأمي فتمتنع هذه الصورة وحينئذ فلا بد وأن يتراخى أحد الأسرين إما الفعل أو القول وإذا كان أحدهما متراخياً فلا تخصيص وأما مع الامكان فالمتأخر ناسخ فاذا تقدم دليل التحريم وأمكن الترك ثم ورد دليل التأمي واستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان الفعل ناسخاً لدليل التحريم إلا أن النسخ للفعل وحده في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وفي حقنا الناسخ للفعل مع دليل التأمي وإن تأخر دليل التحريم ومضى وقت يمكن فيه التأمي كان دليل التحريم ناسخاً لدليل التأمي في حقنا اذ لا تكرار في حقنا ونسبته الى الفعل مجاز وأما في حقه فدليل التحريم ناسخ لمثل ذلك الفعل لثبوت التكرار في حقه كما عرفت (قوله) في صورة نادرة، وهي أن يطول تأخر دليل التأمي في المثال المتقدم. وبيان (٤٨١) أن يرد تحريم الاستقبال في وقت معين ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ ثم يتراخى دليل التأمي حتى مضى وقت يمكن كف الامة فيه عن الاستقبال ثم يرد دليل التأمي في الاستقبال للقبلة بقضاء الحاجة فانه يكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ مخصصاً له من عموم التحريم في حقنا (قوله) وإن المختار، عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر (قوله) لكن تقرير الوجه الرابع، يعني من وجوه ترجيح القول (قوله) هاهنا أدق، هذا دفع لما ذكره العلامة في شرح المختصر من أن الوجه الرابع لا يتمشى هنا فأشار المؤلف عليه السلام الى أنه يتمشى

ودليل التأمي عبثاً او بدا (١)، بل قد يمكن ذلك في صورة نادرة وهي ان يطول تأخر دليل التأمي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصاً ودليل التأمي ناسخاً وإن المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن تقرير الوجه الرابع (٢) هاهنا أدق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لاهتناك ولكنه لا يبطله بالكلية لانه لا يبطل ماقد وقع من الافعال قبله، وبعض المتأخرين ذهب (٣) في هذا الطرف الى التوقف وترجيح القول في حق الامة (الثالث) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه (٤) دون وجوب التأمي (١) فابقى الحكم بامتناع وقوع ذلك بلا تراخ فلا يقع الامع التراخي اه (٢) وهو قوله وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) قال السعد مقتضى كلام المتن والشرح يعنى المختصر والعرض تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعاً لكن مقتضى ما سبق أن يكون ذلك في حقنا اما في حقه فالتوقف وبهذا صرح الشارح العلامة القطب اه (٤) كما اذا علمنا أن الفعل متكرر ولا دلالة على وجوب التأمي فيه نحو أن يعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استقبل القبلة بالحاجة مراراً متكررة مختلفة الاوقات ولم يعلم اختصاص ذلك بوقت دون وقت ولا دليل على أنه فعله على وجه الاباحة الشرعية فيلزمنا التأمي به بل يجوز أنه فعله باصل العقل فاذا عارضه قول خاص أو عام لنا وله فلا معارضة في حق الامة والمتأخر ناسخ في حقه اه منهاج

ولكن بوجه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وإن كان يبطل الفعل في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله وهذا كاف في ترجيح القول لكن الاستدراك في قول المؤلف عليه السلام ولكنه لا يبطله بالكلية غير ظاهر فان معنى عدم ابطاله بالكلية قريب من معنى ابطال استمرار حكم الفعل لأصله وانما يصلح استدراكا لا بطلان حكم الفعل في حقه كما في عبارة المعضد حيث قال يبطل حكم القول في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل فلو قال المؤلف عليه السلام لأن العمل بالقول وإن ابطل الفعل في حقه هنا لكنه لا يبطله بالكلية اذ لا يبطل الاستمرار له لظهر معنى الاستدراك (قوله) في حقه هنا، لدخوله في العموم فيبطل استمرار الفعل في حقه (قوله) لاهتناك، يعني فلم يبطل الفعل في حقه أصلاً لأصل الفعل ولا استمراره لخصوص القول بالامة فلا يبطل الا في حقهم (قوله) لانه لا يبطل ماقد وقع الخ، بخلاف الفعل فانه يبطل القول بالكلية (قوله) وبعض المتأخرين، نسبة في الحواشي الى الشارح العلامة القطب (قوله) وترجيح القول في حق الامة، لأجل التعبد (قوله) وتقريره أن العمل بالفعل الخ، صوابه بالقول لان الكلام في ترجيحه على الفعل بما ذكره في المرجحة ولعله سبق قلم

(قوله) لعدم تعلق الفعل بالامة ، لخصوص الفعل به لعدم التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وخصوص القول بنا فلا يعارض القول فعله سواء تقدم أو تأخر أو جهل (قوله) والآخرون ، يعني من الاصناف (قوله) كأول أصناف القسم الثاني في جميع الأحكام ، فيكون المتأخر ناسخاً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم مع التمكن ولا تعارض في حقنا لعدم وجوب التأسي كأول أصناف القسم الثاني فإن جهل فالوقف لأن النسخ حاصل في حقه على تقدير التقدم والتأخر فلا وجه للترجيح واختار في القصول القول مع جهل التاريخ (قوله) لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم ، وذلك لعدم وجوب التأسي (قوله) عن وقت العمل بالقول ، فهو ناسخ لا يخصص لا متناع تأخر البيان عن وقت الحاجة وأما حيث تأخر بوقت لا يمكن فيه العمل بدليل التكرار فالعمل يخصص اذ لا يلزم تأخير البيان وبعض الناظرين زاد في قول المؤلف عليه السلام عن وقت العمل قيداً وهو قوله بوقت يمكن فيه العمل ولا حاجة اليه لأن التأخر عن وقت العمل مشعر بإمكان العمل فالمحتاج الى التبييد تأخر الفعل عن القول (قوله) وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منهما ناسخ الخ ، لم يذكروا ذلك في هذا المقام وإنما ذلك مقتضى كلامهم في باب العموم والخصوص حيث ذهبوا الى ان العام المتأخر بوقت يمكن فيه العمل ناسخ للخاص ﴿٤٨٢﴾ المتقدم وما هنا حيث تأخر القول فهو عام والفعل المتقدم خاص واختار المؤلف

به ثلاثة أصناف أحدها (القول الخاص بنا) وهو (لا يعارض) فعله (١) لعدم تعلق الفعل بالامة (و) الآخرون القول الخاص (به) (والعام) له ولأتمته (نصاً فيه) والكلام فيهما (كأول) أصناف القسم (الثاني) في جميع الأحكام ، بقي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو أنه لا تعارض بين القول والفعل في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وأما في حقه ﷺ فاختار ان الفعل يخصص للقول العام سواء تقدم أو تأخر الا في صورة واحدة وهي تأخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منهما ناسخ للآخر فإن جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل للعموم القول لأنه أغلب من النسخ وأهون ولكون النسخ انما يتجه على المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص

عليه السلام في ذلك ان العام المتأخر يخصص بالخاص المتقدم فلذا قال الا في صورة واحدة وهي حيث تأخر الفعل لا في غيرها وهي حيث تقدم الفعل وتأخر القول العام فهو يخصص للعام ثم قال وذهب كثير من أصحابنا الخ وسيأتي نقل القائل بذلك وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا بقوله وسيجيء بهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى (قوله) رجح القول بتخصيص الفعل ، الباء متعلق بالقول معمول له وقوله للعموم متعلق بتخصيص معمول له وقوله لأنه أي التخصيص أغلب من النسخ وذلك لكثرة التخصيص في

(١) مطلقاً تقدم أو تأخر أو جهل لعدم تعلق حكم القول والفعل بهم اه فصول ونظام للجلال

الشرعيات ولا شك أن النسخ أقل وقوعاً منه علم ذلك بالاستقراء والجل على الأغلب أولى (قوله) وأهون من النسخ لأنه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكماً قد ثبت ولا شك أن الدفع أهون من الرفع (قوله) على المختار ، إشارة الى ان ترجيح التخصيص بوقوعه على أربعة مقادير أما هو على ما اختير من كون العام المتراخي عن الخاص مخصوص بالخاص لا ناسخ للخاص واختاره المؤلف عليه السلام وهو مذهب المؤيد بالله والسيد محمد بن ابراهيم وبه قال الشافعي وقد خالف في ذلك جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية فبنوا على أن العام المتراخي ناسخ للخاص المتقدم وسيأتي نقل خلافهم في باب العموم والخصوص ان شاء الله تعالى (قوله) على تقدير واحد بخلاف التخصيص ، فينتجه على أربعة تقادير تقدير التقارن وتقدم العام بمدة لا تتسع للعمل به وتأخره بمدة لا تتسع لذلك والقول بالنسخ يتجه على تقدير واحد وهو تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام ولا شك أن وقوع أحد أمور أربعة أغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الأغلب لكونه مظنوناً

يدل عليه قول المحشي فلو قال المؤلف لان العمل بالقول الخ اه ح عن خط شيخه

(قوله) وسيجيء لهذا زيادة تحقيق، ان شاء الله تعالى بعضه قد عرفته مما ذكرنا (قوله) كاول أصناف القمم الأول، وهو حيث كانت القول خاصاً به ان تأخر القول فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لعدم التكرار كالصنف الأول كانت يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وأما في حقنا فلا تعارض أيضاً لكن في الصنف الأول لعدم وجوب التأسى به صلى الله عليه وآله وسلم وأما في هذا الصنف فالتأسي ثابت لكن لما نسخ الفعل في حقه وحرم عليه فلا تأسي وهذا يؤيد ما أشرنا إليه في القمم الثاني فتأمل وان تأخر الفعل فناسخ في حقه مع التمكن والا امتنع فان جهل فاختار القول نقياً للنسخ (قوله) القول الخاص، فاعل يعارض ومفعوله الفعل (قوله) ان تأخر، أي القول العام كان يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز هذا الفعل لأحد فلا تعارض في حقه لعدم التكرار وأما في حقنا فسيأتي بيان الحكم فيه في قوله وفي حقنا المتأخر ناسخ الخ سواء كان في الخاص بنا أو العام لنا وله مع تقدم القول وتأخره (قوله) وان تقدم، أي القول نحو أن يقول الاستقبال حرام علي وعليكم أو على كل أحد ثم يفعل فالفعل ناسخ في هذه الصور جميعاً مع التراخي بان يضي وقت يمكن فيه الكف عن الفعل (قوله) فكاول الأول، أي كاول أصناف القمم الأول وأنت خير بان هذا أعنى تقدم ﴿٤٨٣﴾ القول أنا هو بعض من أول أصناف

القمم الأول لأن أول أصناف القمم الأول مشتمل على صنفين الأول منهما تأخر القول وليس هذا مثله لأن الحكم هناك أنه لا تعارض والصنف الثاني تقدم القول وهذا هو الذي بينه وبين مانحن فيه مشابهة لحصول النسخ بالفعل هنا وهناك مع التراخي فالؤلف عليه السلام قد تسامح في قوله كاول الأول وكأنه لظهور المراد (قوله) قد صار الفعل مع دليل التأسى عاماً، كأنه قال يجوز فعل الاستقبال لكل أحد فيكون معارضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز لأحد الاستقبال، لا خصوصاً له «واعلم» أنه قد تقدم في القمم الثاني امتناع

وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسألة بناء العام على الخاص ان شاء الله تعالى (الرابع (١)) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على تأسي الامة به دون التكرار (٢) ثلاثة أصناف أحدها القول (الخاص به) وحكمه (كاول) أصناف القسم (الأول) (و) الاخران وهما الخاص بنا والعام الحكم فيهما أنه (لا يعارض في حقه) القول (الخاص بنا) الفعل (مطلقاً) سواء تقدم أو تأخر (٣) وهو ظاهر (و) كذلك القول (العام) له ولا مته لا يعارض في حقه الفعل (٤) (ان تأخر) لان الفرض عدم تكرار الفعل وقد وقع منه عنه مرة (وان تقدم فكاول الأول) أي فالكلام فيه في حقه عنه كاول أصناف القسم الأول في نسخ الفعل له مع التراخي والا امتنع سواء كان نصافيه أولاً، لا يقال يكون الفعل مع عدم التراخي تخصيصاً له (٥) عن عموم القول اذا كان تناوله بطريق الظهور لانه يقال قد صار الفعل مع دليل التأسى عاماً معارضاً للقول العام ولا يجوز (١) عكس الثالث اهـ (٢) نحو أن يستقبل ويقول لا حرج عليكم في أن تفعلوا كفعلني في هذه الحال ثم يقول الاستقبال حرم علي خاصة ويقول بسد الفعل فلا تعارض هنا في حقه ولا حقناً اهـ منهاج (٣) أو جهل لعدم تعلق حكم القول به اهـ نظام (٤) لأن الفعل على أصل الاباحة اهـ نظام (٥) أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اهـ

نظير هذا وذكر المؤلف عليه السلام لامتناعه علة اخرى وهو أنه يكون عبثاً أو بدا فينظر هل تجرى هذه العلة هناك وتلك هنا أولاً (قوله) ولا يجوز، الظاهر أن المراد أنه لا يجوز التخصيص مع كونها عامين وهذا ظاهر وهو مقتضى ماسياً في لهؤلف عليه السلام في بناء العام على الخاص من أنه فثمان اما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر مطلقاً واما أن يكون كل واحد منهما أعم من وجه ولم يذكر ما اذا كانا عامين معاً لا امتناع كون أحدهما مخصصاً بالآخر لكن هذا التفسير لا يلائم

(قوله) وأنت خير الخ، هذه المشاحة لا طائل تحتها اذ الاعتماد على ظهور المعنى وأيضاً المراد ان حكم هذا الصنف أعنى تقدم القول كحكمه في أول الأول لأن حكمه كحكم الأول نفسه اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) الظاهر ان المراد أنه لا يجوز التخصيص، الظاهر ان الضمير في قول المؤلف ولا يجوز عائذ الى الفعل فتأمل فان كلام القاضي فيه خلط اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) الا بتراخ ، لأنه مع التراخي لا يجوز التخصيص أيضاً بل يكون المتراخي ناسخاً « قلت » هذا إيراد قوي وإن حمل قوله الا بتراخ على أن المراد تراخي دليل التأسى لم ينتظم بعده قوله اللهم الا أن يكون الخ ولو حذف المؤلف عليه السلام قوله الا بتراخ لاستقام الكلام « وقد يجاب » بأن قوله الا بتراخ نسخة وقوله اللهم الا أن يتراخي الخ نسخة أخرى بدل عنها لكونها أوضح منها فجمع بينهما النسخ واما حمل قول المؤلف عليه السلام فلا يجوز على أن المراد لا يجوز تعارضها فغير مناسب للقيام لأن الكلام في التخصيص مع أنه غير صحيح لأنه سيأتي في باب الترجيح أن العام الشرطي مرجح على غيره والجمع باللام والموصول على الجنس باللام ونحو ذلك والترجيح فرع جواز التعارض بين العمومين (قوله) اللهم الا أن يكون دليل التأسى متراخياً الخ ، اذ يصح التخصيص حينئذ بالفعل لأنه مع تراخي دليل التأسى خاص لان العموم انما نشأ من الفعل مع دليل التأسى (قوله) وحكم الخاص ، أي القول الخاص بنا و (قوله) والعام ، أي لنا وله نحو لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال ، ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مثال الاول أن يستقبل ثم يقول لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال . ومثال الثاني أن يقول ذلك ثم يستقبل و (قوله) في حقنا ، متعلق بحكم (قوله) وهذا ، أي كون المتأخر من قوله أو فعله ناسخاً ، اقتصر المؤلف عليه السلام على ما علم فيه المتأخر لأن ما قبل فيه التأخير لا يصدق فيه ما ذكره المؤلف من المتأخر ومن وصفه بالمطابقة للسابق منها وهذا أظهر من تعميم السعد حيث قال ولا ينبغي أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاتيان بمثل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) قبل صدور الفعل المطابق للسابق منها ، أي قبل صدور الفعل من الامة المطابق للسابق من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله فقوله من الامة متعلق بصدور الفعل فثنا تقدم الفعل أن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول قبل صدور الاستقبال من الامة لا يجوز لكم ﴿٤٨٤﴾ أو لاحد الاستقبال فالقول ناسخ للفعل اما لو صدر من الامة الاستقبال قبل

القول فلا نسخ لعدم التكرار في التراخي اللهم الا ان يكون دليل التأسى متراخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل في حقه تخصيصاً ودليل التأسى في حقنا ناسخاً (و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن المتأخر من القول والفعل (نسخ) للآخر (مع التمكن) والامتنع كما سبق وهذا (١) انما يصح اذا كان المتأخر من قوله أو فعله (قبل) صدور (الفعل) المطابق للسابق منها (١) أي كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة اه سعد

القول فلا نسخ لعدم التكرار في التراخي اللهم الا ان يكون دليل التأسى متراخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل في حقه تخصيصاً ودليل التأسى في حقنا ناسخاً (و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن المتأخر من القول والفعل (نسخ) للآخر (مع التمكن) والامتنع كما سبق وهذا (١) انما يصح اذا كان المتأخر من قوله أو فعله (قبل) صدور (الفعل) المطابق للسابق منها (١) أي كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة اه سعد

الله عليه وآله وسلم للصد ناسخ للقول اما لو تقدم صدور الفعل منهم فلا نسخ لعدم التكرار في حقهم لكن هل يكفي في معارضة القول وقوع الضميمة صلى الله عليه وآله وسلم أو الكف في أي وقت من الموسع أو لابد من استمرار ذلك في جميع أوقات الموسع الذي يستقيم به المثال ويتم به لزوم ذلك الاشتراط المشار اليه سابقاً بقوله قبل صدور الخ هو الاحتمال الاول ولكن يكون مبنياً على عدم تكرار الكف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم . ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول نهياً أن يقول لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال في وقت كذا وكان الوقت موسعاً أيضاً ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم قبل صدور الكف من الامة فان فعله يكون نسخاً لوجوب الكف في حق الامة اما لو قد صدر الكف من الامة قبل استقباله فلا نسخ . لكن هل يكفي في منع النسخ صدور الكف من الامة في أي وقت من الموسع أو لابد من استمراره الى خروج الوقت ، ان قلنا بالاول ظهر منه للنسخ ولكن يكون مبنياً على عدم تكرار الكف في حق الامة ، وان قلنا بالثاني لم يظهر منه للنسخ اذ بعد خروج وقت الموسع لا نسخ بفعله صلى الله عليه وآله وسلم مطلقاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عن عبارة شرح المختصر وهي قوله هذا انما يكون اذا تقدم المتأخر التأسى الى قوله قبل صدور الفعل المطابق (قوله) ولو حذف المؤلف قوله الا بتراخ ، يقال والله اعلم بل ذلك عمدة وهو المناسب ويكون المراد لا يجوز صيرورته عاماً معارضاً الا بتراخ بان ينسخه أو يخصه فقط لا التعارض العام بل الذي نحن فيه فتأمل فيندفع قول السائل يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصاً فقوله الا بتراخ عمدة الجواب اه حسن بن يحيى الكلبى ج (قوله) على أن المراد لا يجوز تعارضهما ، أي العمومين اه ح (قوله) ومثال تقدم القول على الفعل الخ ، هذا المثال لم يظهر فيتأمل ان شاء الله تعالى اه ح قال اه شيخنا المغربي

للسابق ليشمل عبارة تقدم القول على الفعل والعكس اذ تصدق عبارته بما يكون صدور الفعل من الامة على جهة التأسي كما في تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم على قوله وما لم يكن على جهته كما في تقدم قوله صلى الله عليه وآله وسلم على فعله بخلاف عبارة شرح المختصر فانها لا تصدق الا حيث تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا القول اذ لا تأسي حينئذ والله أعلم (قوله) وذلك بان يكون الوقت موسعاً، اذ لو كان مضيقاً لم يصح تعارض القول والفعل لأنه ان تقدم الفعل كصيام يوم معين فان فعل صلى الله عليه وآله وسلم ضده في أثناء الوقت كان نسخاً قبل التمكن وان فعله بعد خروجه فلا حكم لفعل الضد وان تقدم القول نحو الصيام راجب في يوم كذا لم يصح الترك في أثناءه لأنه نسخ قبل التمكن وبعده لاحكم له وكذا ان تقدم القول وكان نهياً نحو لا تصوموا يوم كذا فانه لا يصح لأنه ان فعل الصيام في ذلك الوقت كان نسخاً قبل التمكن من الترك وان فعله بعد خروج الوقت ﴿٤٨٥﴾ فلا حكم له (قوله) فان جهل المتأخر

فالقول، لم يشترط المؤلف عليه السلام مع الجهل ما تقدم من كون المتأخر قبل صدور الفعل من الامة لأن التأخر لا يظهر مع الجهل وأما السعد فقد عمم حيث قال ولا يخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاتيان بتل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتأمل والله أعلم (قوله) اذا علم الرسول عليه السلام بفعل، الذي في النصوص اذا علم بامر وهو أعم اذ يشمل القول والترك وكان المؤلف عليه السلام أراد بالفعل ما يصح القول وكذا الترك بناء على انه فعل (قوله) لعلمه بأنه علم منه ذلك، أي كونه منكراً له وهذا التعليق كما في شرح المختصر وقد تضمن الإشارة الى شرطيين «الاول» أن يعلم المكلف كونه صلى الله عليه وآله وسلم منكراً له «والثاني»

من الامة وذلك بان يكون الوقت موسعاً (و) اما (بعده) أي بعد الفعل من الامة فالحكم أنه (لا تعارض) في حقهم سواء تأخر القول أو الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرير فلا يثبت الفعل على وفق الدليل الامرة وقد وجد فلا ينسخ (فان جهل) المتأخر (فالقول) هو المختار من المذاهب الثلاثة (كما تقدم) من الوجوه المرجحة له على الفعل ﴿مسئلة﴾ في بيان حجية تقريراته عليه السلام والخلاف فيها ولنلخص اولاً محل النزاع فنقول (اذا علم الرسول عليه السلام بفعل (١)) صدر عن مكاف سواء فعله بين يديه اولاً فلا يخلو اماناً يكون مما علم أنه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بأنه علم

(١) وفي الحديث ﴿حجة للشافعية في امامة الصبي المميز في القرية وهي خلافية مشهورة ولم ينصف من قال أنهم فعلوا ذلك باجتهادهم ولم يطلع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك لأنها شهادة نفي لأن زمن الوحي فيه لا يقع التقرير على ما لا يجوز كما استدلل أبو سعيد وجابر بجواز العزل لكونهم فعلوه على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو كان منهيًا عنه لنهي عنه القرآن وكذا من استدلل به على أن ستر العورة في الصلوة ليس شرطاً لصحتها بل هو سنة تيزي بدون ذلك لأنها واقعة حال فيحمل أن يكون ذلك بعد علمهم بالحكم اه فتح الباري ﴿أي حديث عمرو بن سلمة حيث قال فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين وكانت علي ردة كنت اذا سجدت تقلصت الخ الحديث رواه البخاري﴾

(قال) ﴿مسئلة﴾ اذا علم الرسول بفعل (قوله) بفعل، أقول أو قول أو اعتقاد ولا بد من تقييد الفعل بكونه محرماً كما يدل له قوله والا لزم ارتكاب محرم (قوله) عن مكلف، أقول في الجمع فاذن لا يقر محمد صلى الله عليه وآله وسلم أحداً على باطل قال في الآيات المبينات ان قوله أحداً يدخل غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعاً وان صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وان لم يأنم به ولأنه يوم من جهل حكم ذلك الفعل جوازده بل لا يبعد أن المكروه وخلاف الاولى كذلك

أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان المكلفين قد علموا ذلك. اما الاول فقد أفاده المتن ووجه ظاهر. وأما الثاني فلم يذكره عليه السلام في المتن وكذا ابن الحاجب ووجهه أنه صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يعلم علم المكلفين بذلك لم يجوز سكوته بل يجب تعريف المكلفين بأنه منكر

(قوله) لأن التأخر لا يظهر مع الجهل، يقال أنه يكفي في ابطال المعارضة أو اتيانها تحقق تقدم صدور فعل الامة أو تأخره على المتأخر من فعله أو قوله في الجملة اذ تحققها ليس بمجهول وان جهل تاريخ قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وأيضاً مع اختيار تأخر القول كأن لا جهل اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

منه ذلك وبأن الانكار لا ينفع في الحال أولاً ، أن علم انكاره له وذلك كقضي كافر الى كنيسة فلا أثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقاً وان (لم يعلم انكاره له) من قبل (فلم ينكره) مع وقوعه من المكاف فان لم يكن قادراً على الانكار فلا أثر لسكوته أيضاً بالاتفاق وان كان (قادراً (١) فانه) أي ترك الانكار منه عليه السلام لذلك الفعل (يدل على جوازه) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ومن غيره أيضاً اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء سبق ذلك الفعل تحريم له أولاً (و) لكنه (ان سبق له تحريم) له (فنسخ (٢)) أي فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصاً

(١) لاجابة الى التقييد بقوله قادراً لأن المراد بالانكار تقبيح الفعل وهو مقدور دائماً ولم يرخص للانبياء عليهم السلام السكوت عن تقبيح القبيح وان رخص لهم ترك الجهاد في بعض الاحوال اه جلال وفي شرح السبكي للمختصر نحو هذا حيث قال واعلم أن ما ذكر المصنف من اشتراط كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قادراً على الانكار غير محتاج اليه فقد ذكر الفقهاء ان من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بال خوف على نفسه وعدم السقوط في الحقيقة لأنه لا يقع منه خوف على نفسه بعد اخبار ربه تعالى بعصيته في قوله تعالى « والله يعصمك من الناس » اه وقال الجلال أيضاً في نظام القصول ولا وجه لهذا القيد لأن الانبياء لم يعصوا الا للتبليغ فلا يجوز عليهم السكوت قط لأنه كتابان للتبليغ وقد تقدم عصمتهم عنه اه (٢) ان لم يمكن التخصيص بان تراخي عن وقت الحاجة واما اذا امكن التخصيص حمل عليه جمعا بين الدليلين اه من شرح ابن جفاف (*) بشرط أن لا يعلم الفاعل سبق التحريم والا كان عاصياً يجب الانكار عليه اه سيدى عبد القادر بن احمد رحمه الله

(قوله) كقضي كافر الى كنيسة ، أقول سكوته مع سبق تحريمه الدال عليه انكاره له يوم نسخ تحريمه كما يأتي (قال) قادراً ، أقول هو هكذا في مختصر ابن الحاجب وقيل عليه لاجابة اليه لأن المراد من الانكار تقبيح القبيح وهو مقدور دائماً ولم يرخص للانبياء عن تقبيح القبيح وان رخص لهم في ترك الجهاد في بعض الاحوال (قوله) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ، أقول وهل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والتدب أيضاً ، قال السبكي لأحضر فيه نقلاً ثم قال الى الاباحة لأنه لا يجوز الاقدام على فعل الا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة « قلت » ولا يخفى أن الاباحة جائزة لما علم من أن الاصل في الأشياء قبل ورود الشرع الاباحة وهو الذي رواه المصنف فيما يأتي عن أئمة الآل والجمهور وان قيل بالمذهب الأقل ان الاصل الحظر فيلزم أن تقريره هنا دال على النسخ ويكون من الصورة الآتية وهي قوله فان سبق تحريم فنسخ ثم لا يخفى ان الدليل في المسئلة هو قوله والا لزم ارتكاب محرم ولا ارتكاب المحرم الا اذا كان سكوته عن فعل محرم والمحرم ماسبق تحريمه له أو كان محرماً أصالة بناء على أن أصل الأشياء الحظر وهو خلاف المختار ولذا قلنا أنه يقيد قوله بفعل المحرم لينطبق الدليل على الدعوى (قوله) لكنه ان سبق تحريم له فنسخ ، وأجاب عنه في شرح الورقات بان العلم بانهم مصررون على عدم التمسك لما هم فيه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائماً يدفع النسخ انتهى (قال) فنسخ ، أقول قيل السكوت على فعل معلوم التحريم لا يدل على جواز

(قوله) وبأن الانكار لا ينفع ، أي لا يؤثر لكون الفاعل من أهل التصميم على ما قبل وهذا الشرط قد عطفه عليه السلام بالواو إذ لا بد منه مع ما قبله فلا وجه للتصويب بأن الاولى ألف التخيير (قوله) فلم ينكره قادراً ، جعل المؤلف عليه السلام اشتراط القدرة لما لم يعلم انكاره له لافيا علم أنه منكر له كقضي كافر الى كنيسة اذ لا يظهر لكونه شرطاً له كثير فائدة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم منكره من غير شرط واما الشرط علم المكاف بانكاره صلى الله عليه وآله وسلم وعدم نفع الانكار لتصميم الفاعل على ما هو عليه . وأما صاحب القصول وابن الحاجب وغيرها فجعلوا القدرة شرطاً فيما علم أنه منكر له قال ابن الحاجب اذا علم بفعل ولم ينكره قادراً فان كان كقضي كافر الخ والله أعلم

أو عموماً، وذهب قوم إلى أن الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده، وآخرون إلى أن تقريره لا يدل على شيء من الجواز والنسخ، والحجة لنا على الجواز أنه يجب أن يكون كذلك (والإلزام ارتكاب محرم) من الرسول ﷺ وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وإن فرض كونه من الصغار لمصته ﷺ عما يتعلق بالأحكام من المعاصي مطلقاً كما سبق، هذا إن لم ينكر ولم يستبشر (فإن استبشر به فأوضح) أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز (وبهما) أي بترك الإنكار والاستبشار (تمسك الشافعي في القيافة) أي في إثبات كونها مستند الانساب وسلسلته حقاً في ذلك وهي الاهتداء للشيء يقال قاف الأثر قيافة إذا اهتدى له، والقافة جمع القاييف وهو من يعرف الآثار، وجعلها مصدراً كالقيافة غلط مشهور، وتمعنك الشافعي رضي الله عنه قصة المجز (١) المدلجي، روي أنه مر يزيد بن حارثة واسامة وقد ناما في قطيفة (٢) وغطيا رؤسهما وبدت أقدامهما فلما رأى ذلك قال هذه الأقدام بعضهما من بعض فلما ذكرت القصة للنبي ﷺ سر بذلك سروراً عظيماً، وسببه أن اسامة كان أسود وزيداً كان أبيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن في نسب اسامة فلما لحقه المجز المدلجي يزيد سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشة وأسارير (٣) وجهه برق من الفرح فقالت عائشة يا رسول الله أنت أحق بقول المدلجي :
وإذا نظرت إلى أسيرة وجهه برقت كبرق العارض المهلبل

(١) هو عيم مضمومة ثم جيم مفتوحة ثم زايين أولاهما مكسورة مشددة وانما سمي مجزاً لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه ولم يكن عالماً ذكره في شمس العلوم وغيره وهكذا ضبطه في شرح للشارق وابن ما كولا والجيايى وذكر الدارقطني وعبد الغنى عن ابن جريج أنه مجز بالحاء المهملة الساكنة ثم راء مكسورة (٢) اه من شرح السيد صلاح (٣) ذكره في الدراوي قال الهندي هكذا ذكره بعضهم وهو تصحيف وانما غر بعضهم في علقمة بن مجزاه قوله الجيايى هو أبو علي الفسافي وغسان اسم ماء في الأصل سمي به قبيلة من النين وجيايى بالجيم المفتوحة وتشديد الياء المثناة التحتية بوزن شداد بلدة بالاندلس منها ابن مالك وأبو حيان رحمهما الله اختصراً من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجندارى نقله عن شفاء القاضي عياض (٢) وهو كساء له خلل اه نهاية الخلل هذب القطيفة اه قاموس (٣) الأسارير جمع لأسرة جمع سار وهي خطوط الكف والجبهة اه صحاح معنى

ولانسخ لأن النسخ التحريم وإباحة المحرم لا يكفي في تبليغها الأمة سكوت بل لابد في التبليغ من قول لجواز أن يكون السكوت لعله أن الفاعل لا يتجرع مع الاكتفاء في إقامة الحجج بما تقدم من الإعلام بالتحريم (قوله) وذهب قوم إلى أن الحكم مختص بالفاعل، أقول هو قول القاضي أبو بكر الباقلائي قال لأن السكوت ليس بخطاب حتى يعم «واجب» بأنه كالخطاب كذا في شرح الجمع للمجلي ولا يخفى أن قوله أن السكوت كالخطاب فيعم مصادره وجعل للتقيض كتقيضه في الحكم (قوله) والحجة لنا على الجواز، أقول أي جواز المحرم

(قوله) فأوضح، أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فيعمل به وأما قصة المدلجي فليست مما ثبت بالتقرير والاستبشار لدليل خاص فيها منع من ذلك والله أعلم (قوله) المجز، بضم الميم وتشديد الزاي المكسورة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه (قوله) أسارير وجهه تبرق من الفرح، هي الخدان والوجنتان ذكره في القاموس وحديث المدلجي متفق عليه من عائشة رضي الله عنها وفي الحديث استنار وجهه كأنه قطعة قمر قال الدماميني كنت أسمع شيخ الإسلام البلقيني يقول وجه العدول عن تشبيه وجهه بالقمر إلى تشبيهه بقطعة قمر هو أن القمر فيه قطعة يظهر فيها مواد وهو المسمى بالكف فلو شبه بالجمع لدخلت القطعة في المشبهة وغرضه أنما هو التشبيه على كمال الوجوه فلذا قيل أنه قطعة قمر يريد القطعة الساطعة الخالية عن شوايب السكر

(قوله) البلقيني، بلقين كغريق بالضم وكسر القاف قرية بمصر منها علامة الدينيا صاحبنا عمرو بن رسلان اه قاموس

فقال لها أ. تري الى مجز ز كيف مر على اسامة وزيد وحكى لها القصة (١) (ورد (٢)) على الشافعي (بأن ترك الانكار) لانسلم أنه لسكون الطريق التي استند اليها المدلجي في قوله الحق حقاً (٣) بل (لموافقة الحق) في القول دون الطريق اذ الشرع كان حاكماً (٤) بالتحاق اسامة بزید فصاركاً او قال فاسق هذه الدار نفلان يمزوها الى مالكتها ويده نابتة عليها فلوفر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكماً (٥) باقوال الفسقة في محل النزاع والاحتياج (٦) الى اقامة البينات (و) لانسلم ان (الاستبشار) الحاصل من الرسول ﷺ حين بلغه قول المدلجي لاجل حقيقة طريقه اذ المعلوم أنه (لا لزام الخصم (٧)) لان رجوع العرب الى أقوال القافة معلوم لا ينكر فلما أتى المدلجي وهو قايض بما يكذبهم سره ماساءهم « واجيب » عنهما بان ترك انكاره عليه السلام واستبشاره كما يدلان على حقيقة المقرر يدلان على حقيقة طريق ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق (٨) ولا الاستبشار به لايهام جوازه جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه (٩) واذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشر به دل على حقيقة طريقه وهو القيافة « وقد يجاب » بان قول المدلجي قد عرف حقيقته المسلمون من غير طريق التقرير فلم يكن سكوته ﷺ

(قوله) ولا الاستبشار به ، أي

بما طريق ثبوته منكر (قوله) لايهام

جوازه ، أي جواز الاستبشار به

(١) وفي جواهر التحقيق ما لفظه وهي أي قصة المدلجي أن حادثة قالت دخل المدلجي القايض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى زيداً واسامة الخ وفيه أن القصة بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بخلاف ما هنا من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٢) (الراد القاضي أبو بكر الباقلاني) (٣) خبر الكون اه (٤) بقوله الولد للفراش اه قسطاس (٥) وفي نسخة حاكماً اه (٦) أي وفي محل الاحتياج اه (٧) ويكنى في الازام أن القيافة عندهم حق فان الازام لا يجب أن يكون بتقديم حقة في نفسها بل بما يعلم الخصم اه جواهر (٨) لو قيل ترك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم للانكار وعدم الاستبشار لعذر مع ظهور ما هو العتد عند المسلمين وذلك العذر أنه لو أظهر الشناعة لقول المدلجي وانكر عليه قوله لصرف الكفار الى انكار حقيقة هذا القول وتكذيبه في قوله لا الى انكار طريقته لم يكن بعيداً والله أعلم (٩) ينظر في استحالة فانه قد يجوز الشيء دون طريقه كاخذ أموال الحربين بالربى ونحوه كثير والله اعلم اه انما هذا صورته صورة الربى والا فلا ربي اذ هو في الحقيقة مجرد أخذ اه

(قوله) كما لو قال فاسق ، أقول التماس قد علم من النص عدم قبول خبره ولم يعلم ذلك في القيافة بل قال صلى الله عليه وآله وسلم في شأن الملاعة ان جاءت بالولد على صفة كذا فهو نفلان وان جاءت به على صفة كذا فهو نفلان فلما جاءت به على الوصف المذكور قال لولا الايمان لسكانى ولها شأن وكذلك أمره سودة بالاحتجاب من ابن وليدة زمعة لما رأى شبهة بعتبة بن أبي وقاص وهذا ملاحظة للقيافة وقد قررناه في سبل السلام (قال) لالزام الخصم ، أقول يقال عليه وكيف يجوز أن يلزم الخصم بما هو باطل عنده صلى الله عليه وآله وسلم وهو مشروع الاحكام وهذا هو ما أشار اليه في

واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايها جواز طريقه بل لازام منافق العرب (١) او ادحاض مقالهم وطعنهم في الدين وأهله بما لم يسكتهم سواه (ولا يلزم انكارها) أي القيافة (لظهور أنها ليست طريقاً) شرعية ويدل على ذلك أنها لو كانت طريقاً لما سكت عنها الرسول ﷺ مع تكرار غمز (٢) المنافقين في نسب اسامة وقصدهم بذلك أذاه ﷺ وتكذيبه في الحاقه اسامة بزيد ولطلبها أشد الطلب ، ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة إليها علم أنها ليست طريقاً شرعية فلم يجب انكارها وحكم مجز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول ﷺ منكره على الاجمال لما اشتهر من سعيه في امانة طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شأنه عن سلوك طرائقهم وتتبع آثارهم (٣)

(١) هذا هو معنى قوله انه لازام الخصم فينظر اه (٢) في القاموس وفيه مغز وغمزه ، أي مطعن أو مطمع (٣) قال ابن القيم في هديه قد صرح النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الصحيح بصحتها فقال في ولد الملاعنة ان جاءت به كذا وكذا فهو لهلل ابن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء فلما جاءت به على شبه الذي رميت به قال لولا الأتيان لكان لي ولها شأن وهل هذا الا اعتبار للشبه وهو عين القافه اه وقد أطل البحث فيه فراجعته في مباحث النكاح وما يتبعه اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ، ولقظ زاد المعاد لابن القيم (فصل) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ابصروها فان جاءت به كذا وكذا فهو لهلل ابن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء ارشاد منه صلى الله عليه وآله وسلم الى اعتبار الحكم بالقافه وان للشبه مدخلا في معرفة النسب والحق الولد بن له الشبه وان لم يلحق بالملاعنة لو قدر ان الشبه له لمعارضة اللعان الذي هو أقوى من الشبه له كما تقدم اه

الجواب في الشرح ولا يخفى قوة الجواب (قال) ايها جواز طريقه ، أقول هذا يناقض قوله فان استبشر فوضح أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فعلى هذا يقال فيجوز أن يقر على منكر لازام الخصم وهذا يناقض العصمة وكيف يقر على محرم لازام قوم لم يؤمنوا بالله ولا برسوله ولا صدقوا ما يروونه من المعجزات وهم يسمعون القرآن يث أسرارهم ويخبر بما في قلوبهم وهم يكذبونه فتكذيبهم للقائف حين وافق ما يكرهونه أشد ، وانكارهم لما أتاه أبلغ وقد أشار المصنف الى ضعف الجواب بقوله وقد يحاب (قوله) مع الحاجة إليها ، أقول لاحاجة به صلى الله عليه وآله وسلم الى دفع ما يفترونه من الأباطيل ولو احتاج الرسل الى ذلك لشغلوا عن تبليغ أحكام الله لتطلب ما يدفع القالة عنهم فانهم أعظم الناس بلاء بأقوال من بعثوا اليهم من مكذب ورام بالسحر والجنون ومتوعد لهم وغير ذلك وليس ذلك بما يعينهم بل انما همهم إبلاغ ما أمروا بإبلاغه وحاجتهم الى ذلك ، وجهاد من أسروا بجهادهم (قوله) وحكم مجز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول منكره ، أقول يقال ومتى علم أنه صلى الله عليه وآله وسلم منكر لذلك بل قدمنا لك تقريره للقيافة (قوله) وبعده عن متابعتهم ، أقول قد أقر صلى الله عليه وآله وسلم الدية على ما كانت عليه في الجاهلية وأقر القسماء على ذلك وأقر النكاح على أحد الأقسام التي كان عليها في الجاهلية «نعم» لو لم يأت في القيافة الاحديث مجز لربما قيل أنه يحتمل أن لا يثبت به حكمها لجواز أنه استبشر صلى

المقصد الثالث

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في الاجماع ﴾

الاجماع في اللغة العزم (١) ومنه قوله تعالى فاجمعوا أمركم وشركائكم (٢) أي اعزموا ومنه قوله ﷺ لا صيام لمن لم يجمع (٣) الصيام من الليل أي لم يعزم ويقطع بالنية، والاتفاق أيضاً ومنه قولهم أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه (٤) (وهو في اصطلاح أهل الشرع نوعان) عام (للامة) وخاص (٥) ببعضها (الاول اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ

(١) لفظ الفصول وشرحه النظام للجلال باب الاجماع هو لغة العزم والاتفاق يريد أنه من أفعال للصيرورة إذا كان لازماً نحو أجمع القوم أي صاروا ذوي اجتماع وللتعدي إذا كان متعدياً نحو اجمعوا أمركم أي اجعلوهذا اجتماعاً فاذاً هو من الاجتماع وهو التوافق لا غير وأما العزم فهو الجعل الذي هو مدلول الهزيمة ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام يعني يجمع أول النهار وآخره بالنية ومن ذلك توهم أن العزم من مدلولاته اه في القاموس أن العزم من مدلولاته فينظر اه (٢) اجعت السير والامر واجعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف ذومت عليه اه مصباح (*) ولفظ حاشية الاولى في الاحتجاج بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم ثم اؤتوا صفاً » لأن لفظ شركاء كم في هذه الآية يفهم منه لف المتفرق لا العزم اه (٣) ضبط في بعض النسخ بضم الياء وتشديد اليم وعليه ما لفظه مقتضى هذا الضبط في النهاية باعتبار مصدره اه من خط سيلان (٤) في شرح الأسنوى بعد هذا الكلام ما لفظه مأخوذاً مما حكاه أبو علي الفارسي في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذوي جمع كقولهم أقبل المكان وأتر أي صار ذا بقل وتر اه (٥) سمي خاصاً لاختصاصه ببعض الامة لا بأكملها فالخاص هنا بمعنى الاختصاص لا بمعنى الأخص فان الأخص ما اعتبر فيه قيد زايد كاجماع الامة فتأمله اه من خط الطبري معلقاً على شرحه للكافل

الله عليه وآله وسلم كاستبشار المؤمنين وفرحهم بغلب الروم لقارس وان كانوا كفاراً لأنهم استبشروا به من حيث أنهم مثلهم أهل كتاب وكذلك سره صلى الله عليه وآله وسلم قتل ولد كسرى لاييه مع أنه عاص بقتله وعلى الجملة قد يستبشر صلى الله عليه وآله وسلم بلازم أمر وان كان ملزومه غير مرضي له لكن قد عرفناك ثبوت أدلة القيافة وأنها طريق شرعي ان فقد ما هو أقوى منها من ثبوت الفرائض ونحوه وبانه لم يثبت منه صلى الله عليه وآله وسلم انكارها البتة فاستبشاره زيادة على مجرد التقرير كما عرفت

﴿ المقصد الثالث ﴾ الاجماع (قال المجتهدين) أقول يخرج نظراً الى لفظ الجمع أنه لو انحصر الاجتهاد في اثنين في عصر على أمر لا يكون اجماعاً وقد عدوه اجماعاً، ويحاج عنه بانه قد تقرر أن اللام اذا دخلت على الجمع صار للجنس فالمراد جنس المجتهدين فيدخل الاثنان ولا يقال فيصدق حينئذ على الواحد لأننا نقول لا يقال فيه اتفاق اذ أقل ما يصدق الاتفاق على الاثنين

(قوله) الاجماع في اللغة العزم الخ، يعني انه يطلق في اللغة على معنيين الاول العزم والنسائي الاتفاق كما يأتي فن الاول قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام قال في المصباح اجمعت السير والامر واجعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف ذومت انتهى فقتضى ما في المصباح أن يجمع بسكون الجيم، والميم مخففة من اجمع ومن المعنى الثاني وهو الاتفاق قولهم اجمع القوم على كذا الخ، الذي في شرح الجوهره الاجماع في اللغة الاتفاق والانضمام ومنه أجمع اذا انضم اليه غيره فصاروا جمع كما يقال أتمر اذا صار ذا تمر وألين اذا صار ذا لبن قال هكذا ذكره الرازي ثم قال والأظهر من جهة اللغة أن المراد الاتفاق على أمر من الامور وان ذلك لا يستعمل مطلقاً بل لابد من اضافته الى أمر من الامور انتهى . اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام اختار ما رجحه في شرح الجوهره من الاضافة الى أمر فلذا قال أجمع القوم على كذا ولم يقل أجمعوا أي صاروا ذوي جمع وهذا هو الاتفاق اللغوي وهو ما يكون بين اثنين فصاعداً

بعده في عصر على أمر) فقله اتفاق المجتهدين يشتمل اتفاقهم اعتقاداً وقولاً وفعللاً وسكوتاً وتقريراً ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على الاصح مخالفة ولا موافقة وقوله من امة محمد ﷺ يخرج المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة (١)، وأما الايمان ففي اشتراطه خلاف تطلع عليه قريباً (٢) ان شاء الله تعالى، وقوله بعده يخرج اتفاقهم في عصره لانه ان وافقهم فالحجة قوله أو تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه (٣) وقوله في عصر يعني أي عصر (٤) فيندرج فيه اتفاق مجتهد في كل عصر، ولولم يذكر لاوهم انه لا ينعقد الاتفاق مجتهد في كل الاعصار الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ماهو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجي ان شاء الله تعالى، وقوله على أمر يشمل الدين كالصلوة والزكاة والديونى كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي الذي لا تتوقف صحته عليه (٥) والاول متفق عليه

(قوله) ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على الاصح، سيأتى ان شاء الله تعالى بيان المخالف واستيفاء البحث في ذلك في المسئلة الخامسة (قوله) وأما الايمان، الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات (قوله) وان خالفهم فلا اعتبار، يقال المخالفة منهم له صلى الله عليه وآله وسلم لا تصور لعصمتهم عن الخطأ (قوله) الذي لا تتوقف صحته، أي الاجماع كروية الباري ونفي الشريك وسيأتى الكلام في ذلك وأما الذي تتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا يصح التسك بالاجماع فيه لثلا يلزم الدور

(١) فليس حجة على الاصح وعلى القول بانه حجة فالكلام فيما هو حجة الآن وتلك حجة انقضت اه من شرح أبي زرعة على الجمع (٢) في مسئلة بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر اه (٣) بعد احواله الخطأ عليهم لا يمكن مخالفتهم إياه فلا فرق بين عصره وبهده والله أعلم (٤) قل أو أكثر اه عضد (٥) قوله الذي لا تتوقف صحته أى الاجماع عليه يعني العقلي اه

(قوله) يشمل اتفاقهم اعتقاداً وقولاً وفعللاً وتقريراً وسكوتاً، أقول ظاهره ان لفظ الاتفاق هو الشامل لهذا وهو صحيح الا أن خروجه من اطلاق أمر كما قال الزركشى الامر يعم الانبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية واللغوية ومثله قال الاسنوى في شرح المنهاج ومثل الشرعية بحل البيع واللغوية بكون الفاء للتعقيب والعقلية بحدوث العالم والديونية كالآراء والحروب وتدبير امور الرعية فالاولان لا نزاع فهما ونازع في الثالث امام الحرمين فقال ولا أمر للاجماع في العقلية فان التبع فيها الأدلة القطاعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق ذكره في البرهان « وأما الرابع » فقبه مذهبنا أصحابنا عند الامام والآمدى وابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع وستأتى هذه للمصنف في أثناء بحث الاجماع قال صاحب الآيات يقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتى بيانه في الاجماع في غير الشرعيات كاللغويات والديونيات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيراً من استدلالهم في بعض الأحكام اللغوية بالاجماع أهل اللغة مع أنهم ليسوا بمجتهدين بالمعنى الآتى اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل أحد من المذكورين بما يناسبه، قال ثم رأيت الامام في المحصول قال، المسئلة الرابعة المتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره، مثلاً العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين الى آخر كلامه انتهى « قلت » ولا يخفى أن الأدلة على حجية الاجماع اما أفادت أن اجماع مجتهدى الامة دليل ولم يقم دليل على ان اجماع أهل فن من الفنون حجة كما ستعرفه فالقول بان أهل كل فن حجة وان لم يكونوا مجتهدين لا دليل عليه اذ هم بعض الامة ثم الدليل قائم على شرطية الاجتهاد المعروف لا الاجتهاد في فن واحد أو فنون (قوله) يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع السابقة، أقول فانه وان قيل ان اجماعهم حجة على ماهو أحد المذهبين للاصوليين فليس الكلام الا في الاجماع الذى هو دليل شرعي يجب العمل به الآن

والاخران مختلف فيهما (١) وسيأتي بيان ذلك قريباً (٢) ان شاء الله تعالى (و) النوع الثاني

من نوعي الاجماع هو (الاتفاق من العترة كذلك) أي كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول ﷺ بعده في عصر على أمر والمراد بالعترة الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسباً الى الحسين في كل عصر، فان قيل ذكر أهل اللغة أن العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول الله ﷺ بمن ذكرتم، قلنا سيأتي في الاستدلال على حجية اجماعهم ما يدل على ان المراد بعترة ﷺ أهل بيته وإن علياً منهم **مسئلة** في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف، أمائوته فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاقولون كالنظام (٣) وبعض الروافض الى امتناعه واليه أشار بقوله (قيل محال (٤)) واحتجوا أولاً بان اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع (لاتشاورهم) في مشارق الارض ومغاربها (فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة) واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال (ورد) ما احتجوا به (بالمنع) أي لانسلم ان الاتسار يمنع النقل عادة أما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب وليسوا كذلك (لجدهم) في الطلب (و) قوة (بجنتهم) عن الادلة (٥) والاحكام وأيضاً لانسلم ان اتفاقهم في نفس الامر

(١) وسيأتي له حكاية الاتفاق في الدين مطلقاً سواء كان شرعياً أو عقلياً لاتوقف صحته عليه أو لغوياً فيحقق والله أعلم (٢) في مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا يرتب عليه اه (٣) كلام البيضاوي في المنهاج يقتضي أن النظام يسلم امكان الاجماع وأما يخالف في حجته وهو تابع للامام الرازي في ذلك والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرها أن النظام يقول باستحالته اه (*) كذا ذكره ابن الحاجب وغيره وقال السبكي ان هذا قول بعض اصحاب النظام وأما رأي نفسه فهو أنه يتصور لكن لاحجة فيه كذا نقل القاضي وأبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني وهي طريقة الامام الرازي واتباعه في النقل عنه اه شرح تحرير (٤) قال الامام عز الدين بن الحسن عليه السلام في آخر جواب على سؤال في العتق في فتاويه الكبرى ما لفظه نكتة ثبوت الاجماع في نفس الامر ونقله بطريق واضحة من أصعب الامور وما لا يكاد يمكن ولا يتهيأ لاتسار الامة وكون أكثر علمائها لا يطرق ذكره سمع أهل الزمان فضلاً عن أن يعلم قوله في المسئلة التي يدعي عليها الاجماع وما الاجماع الا اسم بلاه مسمى وأمر خيالي لاحقيقة له وقد اودعنا رسائلنا ومصنفاتنا شيئاً من هذا المعنى ما يشفي القلوب الحواري ويجلو الغشا من أهل البصائر وأما يقتضي منه العجب مبالغة بعض العلماء والمصنفين في دعاوى الاجماع واستسهاهم لذكره وتهاونهم بامرهم وهو سبيل نيل السماء دون مناله ولا سبيل اليه ولا طريق يدل عليه والله أعلم اه (٥) يقال ان الجد والبحث وان استلزما مطلق الاطلاع لا يستلزما الاطلاع تواتراً والآحاد لا تستلزم الموافقة لاختلاف الآراء فيها كما سيأتي اه جلال

(قوله) في بيان ثبوته والعلم به ونقله الخ، هذه ثلاثة مقامات يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في كل واحد منها كما سيذكره المؤلف عليه السلام هنا وفي شرح المختصر أربعة مقامات «الرابع» منها النظر في حجته ولم يجعله المؤلف هنا منها وذكره قياسياً بقوله وهو حجة الخ (قوله) اما ثبوته، أي الاجماع بان ينقل دليل الحكم اليهم جميعاً ويتفقوا على ذلك الحكم وقد أشار المؤلف عليه السلام الى أن المراد هذا بقوله في امكان اتفاق المجتهدين الخ (قوله) غير معلوم بالضرورة، احتراز عما علم ضرورة من الدين كوجوب الحج والصلوة فانه قد وقع الاتفاق عليهما والوقوع فرع الامكان فليس الخلاف فيه (قوله) وقوة بجنتهم عن الأدلة والاحكام، اقتصر في شرح المختصر على الأدلة والمؤلف عليه السلام زاد الاحكام لأن الكلام هنا في نقل الحكم (قوله) فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم، يعنى في نقله عن بعض منهم الى بعض

(قوله) بان ينقل دليل الحكم اليهم، الظاهر سقوط لفظ دليل كما ستعرف ذلك من عبارة القاضي قريباً وعبارة المؤلف غير مصرحة بالدليل فتأمل اه ح عن شيخه

(قوله) (فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم ، يعني في نقله عن بعض منهم الى بعض) ﴿٤٩٣﴾ (قوله) (لا مكان للاتفاق بدون

النقل ، بأن يتوافق اجتهادهم من القرآن على وجوب شيء مثلاً بدون نقل من بعضهم الى بعض (قوله) نعم عليهم باتفاقهم فرع النقل المذكور ، لأن طريق العلم بالاتفاق على الحكم هو النقل الى كل واحد منهم وأما توافقهم على وجوب شيء مثلاً من القرآن فليس طريقاً الى العلم بالاتفاق (قوله) وهو غير النزاع ، إذ النزاع في امكان اتفاقهم في نفس الأمر وقد حصل بتوافقهم في الاجتهاد (قوله) ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد ، كيف ولو نقل لا يخفى عن الاجماع (قوله) على أكل نوع من الطعام معين ، كاتفاقهم على أكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذاك الا لاختلاف الدواعي (قوله) لعدم احتماله النسخ ، هكذا ذكره السعد وزاد المؤلف عليه السلام بالذات اشارة الى الجواب عن اعتراض السعد المذكور في الجواهر حيث قال «اعلم» أنه نقل عن السعد في هذا المقام أنه قال وفيه بحث وهو ان الدليل القطعي أيضاً لا يمتثل للنسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يلزم كون الاجماع أقوى ثم قال ولقائل أن يقول الاجماع لا يمتثل للنسخ بالذات والقطعي لا يمتثله بالعرض (قوله) والقطعي لا يمتثله بالعرض وهو كونه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم اه منه ح

فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم لا مكان للاتفاق بدون النقل المذكور (١) «نعم» عليهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير النزاع (قيل) في الاحتجاج على امتناعه ثانياً بأنه لو وقع لكان عن مستند لما يحى ان شاء الله تعالى وحينئذ (مستنده إمّا قاطع فيجب نقله عادة) لأن العادة تحيل عدم نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة توافد الجميع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد (أو ظني فيمتنع الاتفاق عنه عادة) لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين في وقت واحد ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق (ورد بالمنع) لما ذكر في الطرفين فلا نسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة (اذ قد يستغنى به) أي بالاجماع (عن) نقل (القاطع) لانه أقوى (٢) منه لعدم احتماله النسخ بالذات

(١) بأن يعرفوا الحكم من الكتاب وهو متواتر ويتفقوا عليه اه (٢) وفي هذا السند وان كان الكلام عليه لا يضر غفلة بينة لأن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل نزاع (٣) الخصم ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفي فيهما التواتر الى واحد ولا يكفي فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الأبعد دون الأقرب ولو قدر ان الامة جعلت المستند القاطع مع وجوب تبليغه عليهم لكانوا قد أجمعوا على ضلال اه من شرح المختصر للجلال (٤) ثم الموجب لنقل القاطع ليس هو نفس الحاجة الى دفع الخلاف به بل نفس ضروريته من الدين التي لا يمكن خفاؤها على مسلم فضلاً عن مجتهد اه عصام المحضلين

(قال) فيجب نقله عادة ، أقول يأتي قريباً ان هذه دعوى على العادة غير صادقة (قال) اذ قد يستغنى به عن القاطع ، أقول فيه أمران «الاول» أن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل النزاع ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفي فيهما التواتر الى واحد ولا يكفي فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الأبعد دون الأقرب الثاني أنه لا وجه لازوم لنقل القطعي الا ترى أن الصحابة السامعين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يحصل لهم القطع بالثبوت مطلقاً بشهادة الحسن ويحصل لهم القطع بالمراد كثيراً للقرائن فيصير الحكم عندهم قطعياً فلو لم تواتر كما وصف بالقطعي في وقت ما لكان أكثر الشريعة بل وكل مخبر عنه قطعياً وليس كذلك ضرورة وكذلك لا يلزم ما تواتر في وقت ما ان يستمر تواتره الى آخر الدهر فكم نسيت قضايا متواترة أوضح التواتر وهذا وان كان على السند فلا يخفى أنه حق في نفسه (قوله) لانه أقوى ، أقول أي الاجماع أقوى من الدليل القطعي وعلل قوته بعدم احتماله النسخ بالذات ولا يخفى أن الدليل القطعي لا يمتثل للنسخ بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم فإد بالذات للاشارة الى ان ذات الدليل القطعي لا يمتثل للنسخ من دون نظر الى زمان بعد الوفاة أو قبلها ولا يخفى أن اتصافه بالذات لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام فيما بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم ولأننا نقول دلالة القطعي ثابتة لذاته اذ هو دليل قبل وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ودلالة الاجماع انما كانت بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته قد استويا لعدم احتمال النسخ ثم هب ان الاجماع القطعي أقوى من الدليل القطعي فالاجماع الظني ليس بأقوى منه وعباراتهم في قولهم اذ قد يستغنى بالاجماع شامل لقطعيه وظنيه وكذلك تعليلهم لقوة الاجماع بأنه مأمون بالنسخ

ولارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الاول (١) (و) لانسلم امتناع الاتفاق عن الظني عادة اذ (قد يكون) الظني (جلياً) (٢) ففتتوا في القرائح فيحصل الاتفاق (٣)، والقياس على اكل طعام معين في وقت واحد بعيد لعدم الصارف (٤) ثم بخلاف مانحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة «وأما العلم» فالتأملون بإمكان انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبتته الاكثرون (وقيل) بل (يتمتع العلم به) عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه أنه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك

ومعلوم انما لا يثبت بالنسخ بالذات أقوى مما لا يثبت بالعرض فيكون الاجماع أقوى من سنده القطعي انتهى (قوله) ولا ارتفاع الخلاف، عطف على قوله لأنه أقوى (قوله) لعدم الصارف، عن افتراقهم وعدم اجتماعهم على أكل طعام معين فلهذا افترقوا اذ لا محذور في الافتراق (قوله) بخلاف مانحن فيه لوجود الصارف، يعني الصارف لهم عن الافتراق وعدم الاجتماع وهو وجود الامارة التي هي مستند الاجماع (قوله) وأما العلم به، هذا هو المقام الثاني من المقامات وهو النظر في العلم باتفاقهم (قوله) وهو مروي، عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه الخ، جعل المؤلف عليه السلام ما نقل عنه دليلاً على أنه يقول بامتناع العلم به وأما ابن الحاجب فحمل هذا المنقول عنه على استبعاد وجوده أو الاطلاع عليه لا الامتناع وسيأتي رجوع المؤلف عليه السلام الى هذا الحمل حيث قال قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد

(١) عبارة العضد الى نقل الأدلة اه (٢) والجلي ما لا يختلف فيه بل يؤدي الى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد والحقي بخلافه اه منتخب من النقود والردود (*) لا يمتنع الاتفاق على مدلوله وهذا ليس بشيء أيضاً لأن الظن لا ينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحاداً وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد وشروطها وشروط روايتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجتماع على شيء من تلك المسائل وأن اريد بواضح الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ما عرفت اه جلال على المختصر (٣) واختلاف القرائح والافتراق انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلماً اه عضد (*) عبارة التحرير لأن الهمام وشرحه في سياق رد دليل الحمل مالفظة مع ظهور الفرق بين الفتوى بحكم وبين اشتهاه طعام واحد وأكاه للسكل لعدم الجامع لاختلافهم في الدواعي المشتبهة باختلاف الامزجة بخلاف الحكم الشرعي فانه تابع للدليل وقد تكون بعض الأدلة بحيث تقبله الطبائع السليمة كلها لوضوحه اه (٤) قوله لعدم الصارف وقوله لوجود الصارف، ظن بالداعي في الموضوعين اه من حاشية قال فيها من خط المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله في نسخته من شرح الغاية (*) لعله يريد لعدم ما يصرف في مثال الاتفاق على اكل النوع العين من طعام معين في وقت واحد عن إحالة الاتفاق على أكاه اذ لم توجد اماره تصرف عن احاطة بل وجدت اماره إحالة الاتفاق وهي اختلاف الطبائع والشبهات مع سلامتها عن المعارض بخلاف مانحن فيه فانه وجد الصارف عن إحالة الاتفاق وهو القرينة والامارة على حصول الاتفاق وامكانه أعني المستند الظني الجلي فتأمل اه عن خط البرطي (*) وفي شرح الحلي على الجمع مالفظة، واجيب بأن هذا لاجماع لهم عليه لاختلاف شهوراتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعي اذ يجمعهم عليه الدليل اه

يقضى بتقديم الاجماع الظني على كل قطعي سوى الاجماع وهو باطل على أنه لا خفاء ان العلم الحاصل عن الاجماع استدلاله فكيف يكون أقوى من كل قطعي (قال) اذ قد يكون جلياً، أقول قيل سبب الظن لا ينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحادياً وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد وشروطها وشروط روايتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجتماع على شيء من تلك المسائل وأن اراد بجلي الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ما سمعت (قوله) ولهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب، أقول لفظ ابن الحاجب أنه قال احمد من ادعى الاجتماع فهو كاذب وجعل احمد من نقاة حجية الاجماع لامن نقاة العلم به والمصنف جعله من نقاة العلم به وعبارة احمد تحتل أنه من ادعى العلم به أو كونه حجة أو هو موجود فان عبارته بجملة وحمل

(قوله) وهو وجود الامارة الخ، واذا كان كذلك فلا قياس مع التماثل اه (قوله) كما نقل عن احمد، لا يبعد أن يكون رواية اخرى احسن من يحيى الكعبي ح

(قوله) عما أفنى به قبل فتوى الآخر، لو قال فرجع عن ذلك الرأي قبل موافقة الآخر لكان أعم (قوله) فيظن انعقاد الاجماع، أي يظن الناقل انعقاد الاجماع وليس كذلك (قوله) بعد العلم بوجوده، ليكون مانعاً عن انعقاد الاجماع ولم يذكر هذا القيد في شرح المختصر ولعل وجهه ان الانقطاع يشعر به (قوله) أو كذبه فيما أفنى به، لو قيل أو كذبه في قوله رأي في المسئلة كذا لكان أعم (قوله) أو اثنين منها، عطف على ما يفهم من الكلام السابق اذ يفهم من ألف التضيير في قوله أو خفاء بعضهم أو رجوعه الخ المعطوف عليه كأنه قال يمنع العلم لاحد هذه الاشياء أو لاثنين منها (قوله) أو فوقهما، أي فوق الاثنين (قوله) أو غير ذلك، من التجويزت المقدرة (قوله) فكيف يتحقق بعضها، كالاولين (قوله) الاجماع على تقديم القاطع الخ، قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وأنت خير بانه لا يسلم أنه ثبت ذلك بالنقل عنهم ولكن انا نعلم ان كل عاقل يقول ذلك كانه يعلم ان كل عاقل يعلم أن الكل أعظم من الجزء ولذا قال بعض المحققين من شراح الفصول بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم لعدم مجنوناً

(لا تشارهم) في الافطار فلا يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسئلة المعينة بالحكم المعين (أو خفاء بعضهم) بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا وما قبله معلوم فان من أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم (أو رجوعه) أي رجوع بعضهم عما أفنى به (قبل فتوى الاخر) فيظن انعقاد الاجماع (أو نحو ذلك) مما يمنع العلم بوقوعه كانه قاطع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده فلا يعلم له خبر أو نحوه فلا يعرف كونه مجتهداً مع كونه في نفس الامر كذلك أو كذبه فيما أفنى به (١) لعدوما أو اثنين منها أو فوقهما أو غير ذلك وتجوز واحد مما ذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يتحقق بعضها (٢) (قلنا) في الجواب عما ذكرناه هذا الاحتجاج (تشكيك (٣)) لانه مصادم للضرورة (فانا نعلم قطعاً من السلف (٤) الاجماع على تقديم الدليل (القاطع على) الدليل (المظنون (٥)) وعلى (١) عبارة العبد في قوله رأي في هذه المسئلة كذا وأعبدة بالرأي دون اللفظ وان صدق فيما قال اه (٢) انتشارهم أو خفاء بعضهم اه (٣) وهل هذا الامثل الشبه المعارضة في الضرورات فانا مع تلك الاحتمالات نعلم الاجماع قطعاً ومثل تلك الاحتمالات تجري في العلوم العادية على ما مر في تفسير العلم ولا يقدر في كونها من أقسام العلم اه ملا باختصار يسير (٤) ليس المراد اثبات تقديم القاطع على الظني بالاجماع حتى يقال اثبت بضرورة العقل وانما المراد تمثيل فرد من أفراد الاجماع علم ضرورة عنهم وذلك اجماعهم على تقديم القاطع على المظنون واجماعهم على ان المشرك لا يغفر له والله أعلم لكن تقديم القاطع على الظني اذا كان مما علم بالضرورة لم يكن مما نحن فيه لأن الكلام في اتفاقهم على حكم واحد غير معلوم بالضرورة اه (٥) اما تقديم القاطع على الظني فيثبت بضرورة العقل بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم بعد مجنوناً اه نظام فصول ومعناه في المنهاج وفيه نظر يوضحه قول ميرزاجان في حاشيته لا يزد أن هذا مما علم من الدين ضرورة في مثل هذه الصورة لا يحتاج الى الاجماع لأن المقصود العلم بتحقيق الاجماع في الجملة « نعم » لو كان المطلوب اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فيما لاحجة فيه غيره لكان وارداً، أقول لكنه يبقى الكلام في كون هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بأنهم قدموا القاطع على الظني لم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم فلا يصح قوله أي المصدوماذلك الا بثبوته عنهم وبنقله اليها « نعم » يمكن أن يقال لاحاجة الى المقام الثالث لاسلك اذ يجوز أن يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يحتج به وحينئذ لم يحتج الى المقام الثالث ويكفي ثبوت المقام الثاني اه ميرزاجان

ابن الحاجب كلامه على أنه استبعد وجوده لأنه ينفي حججه (قال) فانا نعلم قطعاً من السلف الاجماع على تقديم القاطع على المظنون، أقول عبارة ابن الحاجب فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون انتهى وفي هذا الكلام أبحاث « الاول » أنه استدلال على العلم بالاجماع وهو محل النزاع « الثاني » ان لفظ السلف شامل للصحابة بل هم رؤسهم ولا شك أنهم يقدمون القطعي على الظني في العصر النبوي فان أقرهم عليه فهو الدليل والافليس بحجة « الثالث » أن تقديم القطعي على الظني أمر معلوم من ضرورة العقل والشرع في أي مطلب كان ومن خالفه فليس من العقلاء فليس ذلك التقديم الاجماع بل

(قوله) وقد اجيب عنه، أي عن

وهو النظر في نقل الاجماع الى من
يحتج به (قوله) اذ الأحاد لا تفيد
الحج، لما سيأتي ان شاء الله تعالى
من اشتراط التواتر «اعلم» أن
هذا البحث أعنى نقل الاجماع
بالأحاد ذكره المؤلف عليه السلام
وابن الحاجب وغيرهما من
الاصوليين في موضعين «الأول»
في هذا المقام أعنى بيان امتناع نقل
الاجماع فالتسائل بالامتناع من
المنكروين للاجماع رأساً فيكون
المراد هنا ان الأحاد لا تفيد في
نقل الاجماع سواء كان ظني الدلالة
أو قطعيها «الموضع الثاني» فيما
سيأتي في بحث هل يثبت الاجماع
بنقل الأحاد أو لا بد من التواتر
والمخالف هنالك ليس هم المانعين
للاجماع أصلاً بل هم بعض القائلين
لحجية كالتوالي وأبي عبد الله
وبعض الحنفية وكلامهم هنالك
في الاجماع الثابت بحجته القطعي
دلالتكم ستعرف ذلك. اذا تقرر
هذا فالمؤلف عليه السلام لما قال
اذ الأحاد لا تفيد القطع المطلوب
حصوله بالاجماع اشعر بان الكلام
هاهنا في القطعي من الاجماع
لا سيما مع قوله هنا على أنه لا يشترط
التواتر في نقله على الأصح فان هذا

(قوله) فالتسائل بالامتناع من

المنكروين الحج، يحقق هذا فان
الظاهر ان المخالف هنا إنما يخالف
في نقل الاجماع بعد الاتفاق على
ثبوته لاني ثبوت الاجماع وعدمه
فالوضعان سيان والله أعلم اه حسن
بن يحيى ح

﴿٤٩٦﴾

استدلال المخالف بجواب غير الأول (قوله) وأما نقله، هذا هو المقام الثالث

ان المشرك لا يغفر له، وقد أجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة لأنهم
كانوا قليلين محصورين مجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً
في موضعه (١) «وأما نقله» فالقائلون بإمكان معرفته اختلفوا في إمكان نقله والا كثرون على
جوازه (قيل) بل يمتنع (نقله (٢)) الى من يحتج به عادة (اذ الأحاد لا تفيد) القطع
المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين التواتر اذ لا طريق للنقل غيرهما (والتواتر
بعيد) حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطة بل العادة تحيل مشاهدة (٣) اهل
التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً والسمع منهم والنقل عنهم الى اهل
التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا (وهو) اي هذا الاحتجاج (ايضاً)
تشكيك (لمصادمته الضرورة اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين بالتواتر الذي
لا شبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له (٤) (على

(١) محصل هذا الجواب أنه يمكن من الصحابة لا من غيرهم وهذا قول المنصور بالله والامام يحيى والرازي
وأحد قولي احمد بن حنبل كما حكاه في الفصول اه (٢) قال سعد الدين وبالجملة فضبط كلام المخالف
على ما قرره الفارح المحقق هو أنه يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله الى المجتهدين وان
نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد بالامتناع المادى على ما يشعر به الاستدلال وقد صرح به
في المتن والشرح الا في الثبوت فان ظاهر المتن ان المخالف ينكر ثبوته والشرح يدعي
استحالة اه من حاشيته على العضد (٣) مصدر مضاف الى الفاعل (٤) هذا الاجماع من السلف
على التقديم للقاطع وعلى عدم المغفرة للمشرك لنص القرآن فالاجماع على نصوص القرآن ليس
بما نحن فيه كحل البيع وتحريم الربا

للضرورة العقلية فهو بمنزلة المكذب ولهذا قالوا بكفر من رد ما علم أنه ضروري من الدين
«الرابع ان الكلام في حجية الاجماع على غير الضروريات كما عرفت من قول المصنف أن
الخلاف في حكم غير معلوم من ضرورة الدين والاصح أن نبين وقوع الاجماع بالاجماع على
وجوب الصلوة وهذا معلوم البطلان (قوله) بان هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة،
أقول قيل وقوع الاجماع المحقق في زمن الصحابة بعيد ووقوعه من بعد عصرهم كذب ولو
سئل مدعي وقوع الاجماع المحقق عن محال المسلمين بل عن بلدانهم بل عن أوسع من ذلك من
خطط الارض الاسلامية لم يحط بها علماً كيف يافراد الخليفة وصفاتهم ثم باستقرارهم ريثما
يحصل الاجماع

مرام شط مرمى العقل فيه * فدون مداه بيد لا تبديد

(قوله) وأما نقله فالقائلون بإمكان معرفته الحج، أقول عبارة ابن الحاجب وقد زعم منكروا
الاجماع أنه على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال ثم ذكر ماساقه المصنف فالحلاف في
المسئلة لمنكرى الاجماع لا للقائلين بإمكانه كما قاله المصنف والخشى قد تنبه لهذا الا أنه زعم أن
المصنف خلط هذه المسئلة بالمسئلة الآتية وهي مسئلة الخلاف في اشتراط التواتر في نقله أو عدمه
عند القائلين بثبوته أو حجيته وقال ان لهذا الذي أتى به المصنف فائدة فيما سيأتي في نظرها سيأتي
(قوله) اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين التواتر الذي لا شبهة فيه الاجماع على تقديم
القاطع على المظنون، أقول علمنا بالاجماع الصحابة على تقديم القاطع على المظنون ليس مستنده

انه) يكتفى في نقل الاجماع بالاحاد (لا يشترط التواتر في نقله على الاصح) واشترطه الغزالي وبعض الحنفية، لنا انه (كالسنة) ومنها ظني الدلالة وظني الدلالة منها المنقول آحاداً يجب العمل به قطعاً فالاجماع القطعي الدلالة المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به لان الاول ظني واحتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون دلالة وسنداً فثبوته بالمقطوع دلالة اولى، واما الظني (١) من الاجماع فكالسنة سواء (٢)، قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظناً، قلنا ممنوع بل وجد ان الظن من نقل آحاد التابعين لاجامات الصحابة واقع قطعاً كوجوده من نقلهم للاخبار **مسئلة** (وهو حجة) شرعية عند اكثر المسلمين خلافاً للنظام (٣) وبعض الخوارج (٤) والامامية وان حكى عنهم الوفاق على انه حجة فليس لكونه اجماعاً بل لاشتماله على

خاص بالاجماع القطعي دلالة بدليل قوله فالاجماع القطعي الدلالة المنقول الآحاد اولى وليس كذلك اذ المخالف هنا هو المنكر للاجماع مطلقاً. وأما قول المؤلف عليه السلام قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم الخ فهو معنى على أن الخلاف عام في القطعي والظني فقد جمع المؤلف عليه السلام هنا بين مقتضى الخلافين أعنى خلاف منكر الاجماع وبين خلاف غيره وسيأتي ان شاء الله تعالى ماله وقع في هذا المقام فتأمل والله أعلم

(قوله) اذ المخالف هنا هو المنكر الخ، ينظر اذ الكلام في انكار نقل الاجماع لانكار الاجماع اه حسن ح

(١) مثل الاجماع السكوني اه (٢) بل لا يبعد أن يقال الاجماع نفسه أقوى لاحتمال السنة النسخ دون الاجماع اه منه (٣) لامعنى خلاف النظام في حجيته مع قوله بعدم امكانه اه وفي حاشية هذا لا ينافي ما تقدم من نسبة امتناع امكانه الى النظام لانه يستلزم نفي الامكان فيكون ذكر الخلاف هنا تصريحاً به في الطرفين اه وقد تقدم في الحواشي ما يندفع به الاعتراض فتأمل اه (٤) قال في الفصول ولا اعتداد بن قال ليس بحجة مطلقاً كالامامية والنظام والخوارج وجعل الجميع قولاً واحداً وقال في الهامش قال ابن زيد الاجماع عند الامامية ليس بحجة الا اذا كان فيهم الامام فحجة أى قد يحصل الاتفاق بينهم على حكم مخالف لما يقوله المعصوم عندهم فلا يكون حجة الا اذا كان موافقاً. قال الديلمي وسبب منعه حجة الاجماع أن قواعد اعتقادهم أكثرها تخالف الاجماع وعرفوا أنهم لو قالوا به لزمهم حجة الاجماع فنفوا كونه حجة ليكونوا مطلقين في الاحكام اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري

التواتر بل مستند علمنا بذلك علمنا بانهم عقلاء وانهم لا يكذبون الشارع لأن من رد الضرورة الشرعية فهو بمنزلة الكذب لا شارع ولذا قالوا أنه يكفر من رد ما علم من الدين ضرورة ومن المعلوم يقيناً أنه لا يتصدى الرواة الذين يحيل العقل تواطؤهم على الكذب بل لا يتصدى راو واحد على تتبع كل فرد من أفراد الصحابة أنه جرى على طريقة العقلاء وقدم ما يعلم عقلاً وشرعاً وجوب تقديمه على ما يعلم عقلاً وشرعاً وجوب تأخيره عما قدمه عليه فهذا التواتر الذي زعموه هنا تقطع بعدمه كما قالوا تقطع بثبوته وانما العجب من تتابع أئمة التحقيق على هذه الدعوى والاستدلال وهذا مما يطيل تعجب من ينظر لنفسه ويعلم أن ضرر التقليد قد دخل كل ذرة من ذرات العلوم وشمل كل ناظر وناهيك بهذا البحث من المحققين في علم الاصول المبينة مسائله على الاجتهاد ثم تقليد في الدليل فليحذر الناظر لدينه الاغترار باقوال الرجال من غير تفتيش عن حقيقة الحال ولا يستوحش من الانفراد فطلاب الحق أفراد (قوله) كما نقل عن احمد، أقول قد عرفت أن عبارة احمد محتملة لما عرفناك به والمصنف سابقاً حملها على أنه نفي العلم به وهنأ حملها على افراد الواحد وهذا هو معنى نفي العلم به وابن الحاجب حملها على استبعاد وجوده

(قوله) وقد أسقطنا في هذا الكتاب ما ذكره من أدلة المعقول لما يرد عليها الخ، أشار المؤلف بهذا الى ما ذكره ابن الحاجب وغيره من الاستدلال المعقول والى ما أورده ابن الحاجب على ذلك الاستدلال وأجاب به عنه « وبيان ذلك » أن ابن الحاجب استدلل بدليلين من بالمعقول « الاول » منهما أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فإن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواتر أو ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقاً وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب . ثم أورد ابن الحاجب على هذا الاستدلال اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على أنه لا نبى بعد موسى واجماع النصارى على أن عيسى قد قتل فإن كلا منها قد اشتمل على ما ذكرتم من القيود مع أنه لا يحكم باسنادة الى القاطع « وأجاب » بأن اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير فانتفى قيد الشرعية المشار اليه فيما تقدم بقوله في شرعي وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع ﴿ ٤٩٨ ﴾ والظن بين لا يشبه على أهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى متابعة لنقل

الآحاد في الطبقة الاولى وان تواتر الوسط والآخر كما روى اليهود عن موسى ، هذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض ، فليس اجماعهم عن تحقيق اذ لو كانوا محققين لم يجمعوا عليه لأنه موضوع فلا يرد تنقضاً لا تنفاه قيدا لتحقيق . وأورد أيضاً ابن الحاجب على هذا الاستدلال أنه يلزم منه الدور لأنه أثبت فيه الاجماع بالاجماع أو بنص متوقف على الاجماع « وأجاب » بأن المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع متمنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أولاً وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودالاتها العادية على النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة « الثاني » من الدليلين العقلين أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين والعادة قاضية بامتناعه . وأورد أيضاً على هذا الاستدلال والذي قبله أن مقتضى هذين الدليلين أن الاجماع حجة اذا بلغ المجموعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعاً « وأجاب » بأن الدليل ناهض في اجماع المسامحين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وإن سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد ثبت عدد التواتر في أكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين . هذا حاصل ما ذكره ابن الحاجب نقلناه بياناً لما أشار اليه المؤلف عليه السلام ولنفعه في بحث سيأتي ان شاء الله تعالى

قول الامام المعصوم (١) ، والادلة على حجته كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول وقد اسقطنا في هذا الكتاب ما ذكره من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئلة التي لا تندفع إلا بتكليف وذكرنا ما هو معتمد عليه من الادلة الثقيلة فقلنا هو حجة (لقوله) تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) (٢) (١) وكذا ما نقل عن النظام والخوارج من الموافقة فانهم عند التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يقصر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الأمدى الاجماع هو كل قول يحتج به وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي عن الملخص ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لانغير لأن العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم الا من كانت على مذهبهم ذكره الأسنوي اه (٢) يقال لولا الاجماع على اتباع سبيل المؤمنين لكان متبع غيره مصيباً على القول بالتصويب أو مخطئاً معذوراً على خلافه فالمصير لمخالفة ذلك السبيل كبيرة هو الاجماع اه وقد ذكر الأسنوي ما لفظه لا يسلم ان السبيل لغة هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع . وبيانه أن

(قال) « مسألة » وهو حجة (قال) ويتبع غير سبيل المؤمنين ، أقول صرح أئمة النحو والتفسير بأن وضع الاضافة على العهد كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى « ولقد آتيناها آياتنا كلها » ونجم الأئمة وغيرهما والاجماع غير موجود في زمن نزول الآية قطعاً فالمعهود هو القرآن لقوله تعالى « وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل » بدليل أن تقولوا اننا انزل الكتاب فيكون معناه ويتبع غير القرآن ويحتمل أن المراد بسبيل الصورة من الاجماع ودالاتها العادية على النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة « الثاني » من الدليلين العقلين أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين والعادة قاضية بامتناعه . وأورد أيضاً على هذا الاستدلال والذي قبله أن مقتضى هذين الدليلين أن الاجماع حجة اذا بلغ المجموعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعاً « وأجاب » بأن الدليل ناهض في اجماع المسامحين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وإن سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد ثبت عدد التواتر في أكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين . هذا حاصل ما ذكره ابن الحاجب نقلناه بياناً لما أشار اليه المؤلف عليه السلام ولنفعه في بحث سيأتي ان شاء الله تعالى

(قوله) وأجاب بأن الدليل الخ ، ولورد هذا بأن ذلك استدلال على كونه حجة بالاجماع وهذا لا يحتاج الى دليل آخر لكان أولى اه

(قوله) اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال ، هذا تقرير للاستدلال يندفع به ما يقال ان مجرد الوعيد على أمرين لا يقتضي الابعاد على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق والكفارة فله ﴿٤٩٩﴾ نارجهم (قوله) لانه لا واسطة بينهما

اشارة الى أن حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وان كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا يخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم اذ معنى السبيل ما يختار الانسان لنفسه من قول أو فعل كذا في حاشية السعد وأما بعضهم فذكر أن عدم الواسطة مبنى على قول من يقول بان التروك أفعال (قوله) بوجوه كثيرة ذكرها السعد قال وجه الاتصال عنها مذكور في أحكام الآمدي (قوله) لا بالاجماع ، الاولى لا بالاجماع اذ زيادة الباء تقتضي بان المجمعين تمسكوا بالاجماع وليس ذلك هو المراد بل المراد ان سبيلهم ليس هو اجماعهم كما هو مراد المستدل بل تمسكهم بالدليل ولهذا قال المؤلف عليه السلام فيما بعد وأقرب من اطلاقه أي السبيل على الاتفاق والله أعلم (قوله) لبوت الواسطة وهي ترك اتباع الخ ، فتد أجاب عن هذا بعضهم بقريب من جواب السعد المتقدم حيث قال . واجيب بان ترك اتباعهم بالسكينة غير سبيلهم وزاد هذا البعض جواباً آخر حيث قال وبان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين

نوله (١) ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً « ووجه الدلالة ان الله تعالى (جمع بين المشاقة) للرسول ﷺ (واتباع غير سبيلهم) اي المؤمنين (في الوعيد) حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً والالم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في الوعيد بان يقول مثلاً ان زيت وشربت الماء عاقبتك (٢) واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل او الاعتقاد (وهو) اي هذا الاحتجاج المأخوذ من هذه الآية الكريمة (ظني) لانه معترض عليه بوجوه كثيرة ، منها ان الآية تدل على تقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين وسبيلهم التمسك بالدليل (٣) لا بالاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع ويؤيده ان السبيل في اللغة الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركتة الطريق في الايصال ، ومنها ان منطوق الآية تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم وجوب اتباعهم لبوت الواسطة وهي ترك اتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم (٤)

السبيل لغة هو الطريق الذي يمشي به وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحل على اجزاء وهو اما قول أهل الاجماع أو الدليل الذي لأجله أجمعوا والثاني أولى لقوة العلاقة بينهما وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلاً الى المقصد . وأجاب المصنف يعني البيضاوي بان السبيل أيضاً يطلق على الاجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى « قل هذه سبيلي » واذا كان كذلك فجملة على الاجماع أولى اعموم فائدة من الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد اه (١) أي نجعله ولياً لما تولاها من الضلال بان نخذه ونحلي بينه وبين ما اختاره اه كشاف (٢) كان الاحسن في التخييل ان يقول ان شربت الخمر وشربت الماء أو ان أكلت الخنزير وشربت الماء عاقبتك لما بين الشرين أو الاكل والشرب من المناسبة التي ليست بين الزنا وشرب الماء اه (٣) وقد اجيب عنه بان اتباع غير الدليل داخل في مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي مخالفة حكمه وحينئذ يلزم التكرار اه تلويح معنى يقال هو من عطف الخاص على العام اه (٤) ان قيل المراد عند وجوب اتباع السبيل وذلك عند تضيق الحادثة كما في غيره من سائر الأدلة ومن يقول ان التروك أفعال يقول هو متبع لغير سبيل المؤمنين فلا يتأني عنده الواسطة قال الرمي واجيب بان ترك اتباع الخ سيلان

المؤمنين الا ان كان كما فسر الصراط المستقيم بذلك ويدل له سبب زول الآية فانه أخرجه الترمذي ان الآية نزلت في شبر بن ابيرق لما سرق متاع رفاعه بن زيد فظهرت عليه العروة فحق بمكة قال البغوي وارتد عن الدين فنزلت فيه الآية « ومن يشاقق الرسول « أي يخالفه أو يرد بسبيل المؤمنين ترك مشاقة الرسول كما دل له السياق والمصنف سيأتي بقريب من هذا

حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم كان ركيكاً وصرح بمثل ذلك الامام المهدي والدواي عليهم السلام (قوله) والاعتاق والكفارة ، لفظ السعد في الكفارة اه (قوله) وصرح بمثل ذلك الامام المهدي الخ ، قال الاستوى وفيه نظر

(قوله) وأقواها ، أي أقوى وجوه الاعتراض وإنما قال أقواها لما ذكره السعد من أن جواب الأمدي عنه بأنه تخصيص من غير دليل ضعيف فلهذا لم يجب عنه المؤلف عليه السلام بل جعل الاعتراض به قادحاً لكن قد ذكر المؤلف عليه السلام الاعتراض بوجهين سابقين لم يذكرهما السعد ولم يقدح فيهما المؤلف بل قد عرفت مما نقلناه جواب الثاني منهما والله أعلم (قوله) لاحتمال التخصيص ، يعني يحتمل وجوهاً من التخصيص لجواز أن يريد الخ (قوله) وترك مشاقته ، هكذا ذكره السعد وادترضه في الجواهر بأن تفسير سبيل المؤمنين بترك المشاقة يلزم منه أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين عبارة عن مشاقة الرسول فيكون قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين بعد قوله ومن يشاقق الرسول محمولا على الاعادة لا على الافادة فيكون تأكيذاً لاتأسياساً (قوله) والتمسك بالظاهر ، يعني التمسك في وجوب العمل بالظواهر كإخبار الآحاد (قوله) لا يخلو عن قدح ، لم يذكر المؤلف عليه السلام في باب الإخبار الأدلة المعتمدة وهو الإجماع ولم يتعرض ﴿ ٥٠٠ ﴾ الأدلة المقدوح فيها من الظواهر ولذا لم يقل لا يخلو عن قدح كإسياسي . وأما

واقواها قوله (لاحتمال التخصيص) لجواز أن يريد سبيلهم في مطاوعة الرسول وترك مشاقته أوفي مناصرته أوفي التأسي به في الأعمال أوفيما صاروا به مؤمنين وهو الإيمان بالله وبرسوله وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع (١) لأن غيره من أدلة التمسك لا يخلو عن قدح فلو أثبت حجية الإجماع به لزم الدور ، وإثبات الأصل الكلي بدليل ظني لا يجوز « ومن الأدلة المعتمدة » (٢)

(١) ولولا الإجماع لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون إثباتاً للإجماع بما لا يثبت حجيته إلا به فيكون دوراً اه عضد (٢) قال الجلال السيوطي في الاتقان في النوع الثامن والخمسون في بدايع القرآن بعد أن عدد أمثلة مما جاءت التورية في الكتاب العزيز ومن ذلك قوله تعالى بعد أن ذكر أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث قال « ولئن أثبتت الدين اتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم » ولما كان الخطاب لموسى من الجانب الغربي وتوجهت إليه اليهود وتوجهت النصارى إلى المشرق كان قبله الإسلام وسطاً بين القبلتين « قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أي خياراً وظاهر اللفظ يوم التوسط مع ما يعضده من توسط قبلة المسلمين ، صدق على لفظ وسط هاهنا أن يسمي تعالى به أن يكون من أمثلة التورية « قلت » وهي مرشحة بلازم المورى عنه وهو قوله « لتكوتوا شهداء على الناس فإنه من لوازم كونهم خياراً أي عدولاً والاثبات قبلها من قسم المجردة اه

(قوله) ومن الأدلة المعتمدة ، أقول قال المحشى مراد المصنف أنها معتمدة عند من استدلل بها وأما هو فسيأتى له تضعيف الاستدلال بالآية

بالظواهر وكأنه مبنى على تزيف ما ذكره السعد لأن حجية القياس تثبت بالإجماع وهو قاطع عنده وأما الظواهر التي أوردناها فياسياً على حجية القياس فقد زيفها المؤلف عليه السلام كما زيفها ابن الحاجب أيضاً والله أعلم (قوله) ومن الأدلة المعتمدة ، لعله أراد المعتمدة عند من استدلل به وأما المؤلف عليه السلام فقد ضعفه كما يأتى وكذا الامام المهدي عليه السلام فلو قال ومن الأدلة التي لا تقيد القطع لكان أولى

فإن اتباع الغير هو اتيانه بمثل فعله لكونه آتياً به فن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يجب الوعيد اه . هذا غير مستقيم لأن مضمونه أن التارك لم يقل بأن الإجماع حجة وليس هو المراد لأن غايته أنه مخفي وإنما المراد أنه من القائلين بحجية الإجماع وخالف ما أجهوا عليه ففرق بين المسئلتين أغنى القول بأنه غير حجة ومخالفة مقتضاه كما ذكره في الفصول والله أعلم اه من خط سيدي

احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله ح

في اثبات حجية الاجماع قوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا (١) لتكونوا شهداء على الناس» وتقريره ان الله سبحانه عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء أعده ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وان يكون عدلاً وهذا التعديل للامة وإن لم يرد منه تعديل كل فرد منها لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل (٢) فنحن نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحيث يجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً، وأعرض بان للعدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقيحات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لا يجعل الرجل عدلاً بل يجبر عن عدالته ولوسلم فالمراد تعديلهم ليسهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوا الرسالة كما نص عليه أكثر المفسرين وعدالة الشهود انما تعتبر

(١) وسطا أى خياراً وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعواز والواسط محوطة قال

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفاً

أو عدولاً لان الوسط عدل بين الاطراف وليس الى بعضها أقرب من بعض اه كشف ، وفي التلويح اما قوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا» الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولأن المراد كونهم وسطاً بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين من أى عصر اه (٢) اثبت لمجموع الامة العدالة وهو يقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله سبحانه تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فيتين المجموع اه تلويح (*) لعل المراد أنه قد عم كل فرد على جهة الشمول فاذا نفي عن واحد فقد نفي عن الكل أى الكل المجموعي والمعنى أنها تنفي كلية العموم لخروج هذا الواحد عنها فلا يصدق أنه عم كل فرد لذلك يعنى خروج الواحد والله اعلم اه

(قوله) فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ، أقول يلزم من هذا شرطية عدالة المجعين فيلزم زيادة قيد في رسم الاجتهاد على أنه لا يخفى أن الكلام في الاستدلال على حجتيه وهذا التقرير للاستدلال على عدالة أهل الاجماع وهو غير محل النزاع و(قوله) فتجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً ، متفرع على قوله فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ولا يخفى أن الخطأ لا ينافي العصمة فانه قد جاز صدوره عن الانبياء عليهم السلام كما أشرنا اليه في بحث السنة ومنه تعرف ما في قوله فيما يأتي لكنه من الصغائر (قوله) لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقيحات ، أقول سيأتي تحقيق المقام في معنى العدالة في بحث الاخبار حيث ذكر رسمها (قوله) فيكون الوسط غير العدالة ، أقول أخرج سعيد بن منصور واحمد والترمذي والنسائي وصححه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن حبان والاسمعيلى في صحيحه وصححه عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا» قال عدولاً وله عدة طرق الى

(قوله) عدل هذه الامة يعنى ظاهراً وباطناً لعلمه ببواطن خلقه بخلاف العدالة عندنا في الشاهد فانا لا نعبر فيها الا الظاهر لعدم اطلاعنا على الباطن فاذا كانوا معدلين باطناً وظاهراً لم يقدموا على معصية وفي ذلك كون اجماعهم حجة ذكره الامام الحسن عليه السلام والدواري في شرح الجوهرة « لكن يقال » وان انتفت المعصية عن الامة فعدا حجية الاجماع على انتفاء الخطأ عن الامة ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما يأتي وحيث يجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً لكن الآية لا تقيد ذلك كما يشير المؤلف عليه السلام الى ذلك فيما يأتي حيث قال فيحتمل ان الذي اجتمعوا عليه خطأ الخ والله أعلم (قوله) الوسط من كل شيء أعده ، قال تعالى «وقال أوسطهم» أي أعد لهم ذكره المفسرون وقال صلى الله عليه وآله وسلم «خير الامور أوسطها» أي أعد لها ذكره الدواري (قوله) لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل ، اعترض هذا في التلويح ولم يجب عنه وقال بعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين (قوله) والوسط فعل الله ، أي جعلهم وسطاً ففعله تعالى فقي العبارة تسامح (قوله) فيكون الوسط غير العدالة ، فلا يفسر جعلهم وسطاً بالعدالة

وقت اداء الشهادة لاقبلها فتكون الامة عدولا في الاخرة لافي الدنيا ولوسلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين عند نزول الآية لان خطاب من لم يوجد محال فلاية تدل على ان اجماع اولئك حق لكننا لانعلم بقاء جميعهم بأعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول ﷺ فلا تثبت حجية الاجماع ، سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب الكبائر فقط فيحتمل أن الذي اجتمعوا عليه خطأ لكنه من الصغائر (١) فلا يقدح ذلك في عدالتهم ، سلمنا ان كل ما اجتمعوا عليه حق لكن لادلالة في الآية على وجوب الاتباع ، والمجتهد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقاً في نفسه (٢) بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا (٣) أن كل مجتهد مصيب (و) من الادله على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعمول عليه ما تواتر معنى (٤) عن الرسول ﷺ وحصل العلم به

(١) ولأن العدالة لاتتافي الخطأ في الاجتهاد الخ ما تقدم عن التلويح (٢) الضمير في نفسه لعله يعود الى كل ما كان ولعل المراد ان المجتهد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقاً في نفس الأمر بل ما ظنه حقاً بحسب ما أداه اليه اجتهاده وان لم يكن حقاً في نفس الأمر اهـ (٣) لم يوجد الواو في نسخة صحيحة اهـ (٤) وهو انه جاء روايات كثيرة والأحاد وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك كما في شجاعة علي وجود حاتم اهـ عضد

أبي سعيد وثبت مرفوعاً أيضاً من حديث أبي هريرة ومرفوعاً عن ابن عباس رضي الله عنه وغيره والتفسير المرفوع لا يعارضه شيء (قوله) فتكون الامة عدولا في الاخرة ، أقول الاخرة ليست دار تكليف ولا عمل حتى يتصف من مات فاسقاً بالعدالة في الاخر بل كل بيعث على مامات عليه من خير أو شر وكأنه لذلك يدر الى التسليم فقال ولوسلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين حال نزول الآية ولكنه لا يخفى أنه يلزم منه القول بعدالة الصحابة جميعاً ولا يرتضيه المصنف ومن تبعه كما يأتي على أنه لا يوافقه ما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر ابن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « أنا واهمي يوم القيامة على كؤم مشرفين على الخلائق ما من الناس امة الا وداؤه منا وما من نبي كذبه قومه الا ونحن شهداء أنه بلغ رسالات ربه » فانه ظاهر في عمومه للامة كلها على أن هذا البحث مبني على أنه يشترط في الشهود عند الله العدالة كما يشترط عند حكام الدنيا وهذا لادليل عليه الاقياس الرب على العبد في أحكامه ثم أنه قد ثبت في تفسير الآية ان الامة شهداء على بعضهم بعض في الدنيا فأخرج ابن أبي شيبة والطيالسي واحمد والبخاري ومسلم وغيرهم عن أنس رضي الله عنه أنه مر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمجانزة فائتوا عليها خيراً فقال « وجبت وجبت وجبت » ثم مر عليه بأخرى فائتوا عليها شراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم « وجبت وجبت وجبت » فسأله عمر عن ذلك فقال « من أنتم عليه خيراً وجبت له الجنة ومن أنتم عليه شراً وجبت له النار ، أنتم شهداء الله في الأرض أنتم شهداء الله في الأرض » زاد الحكيم الترمذي ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « وكذلك جعلناكم امة وسطاً » لتكونوا شهداء على الناس » وفي هذا المعنى عدة روايات مرفوعة (قوله) وهو الدليل المعمول عليه ما تواتر معنى عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول قال الاسنوي ضعف هذا الوجه الإمام فقال التواتر المعنوي بعيد لأننا لانسلم أن يتقوع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وتقديره فهو انما

(قوله) عدولا في الاخرة، وأجاب في شرح الجوهرة بان الله قد جعلهم عدولا ولو كان المراد في الاخرة لقال وسنجعلكم عدولا « قلت » يجاب عن هذا بأنه مثل « ونهخ في الصور » ، واجيب أيضاً بان العدالة اذا لم تثبت لهم قبل الموت لم تثبت بعده (قوله) بقاء جميعهم ، أي بقاء الموجودين عند نزول الآية و(قوله) الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لينعقد الاجماع بهم اذا كان المخاطبون باقين جميعاً (قوله) خطأ ولكنه من الصغائر ، يقال الخطأ ليس بمعصية على المختار والامام المهدي عليه السلام وشارح الجوهرة ذكر احتمال الصغيرة ولم يذكر الخطأ وفي التلويح ذكر الخطأ ولم يتعرض للصغيرة (قوله) والمجتهد لا يلزم ان يتبع ما كان حقاً في نفسه ، فيجوز أن يجتهد في حكم مخالف للاجماع على هذا (قوله) وإن قلنا ان كل مجتهد مصيب ، وقد يجاب بأنه مصيب بالنظر الى نفسه وأما بالنسبة الى المجتهد الآخر فلا

(قوله) ليس بمعصية على المختار، لا كبيرة ولا صغيرة اهـ

من عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ وان الحق لا يخرج عنها الى يوم القيامة فمن ذلك قوله عليه السلام: (لن تجتمع امتي) على ضلالة ابداً فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة «أخرج الطبراني (١) في الكبير عن ابن عمر، وقوله (لن تزال) (٢) طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم وفارقهم حتى يأتي أمر الله رواه الروائي (٣) وابن عساكر (٤) عن عمران بن الحصين، وقوله (يحل هذا العلم) من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين

(قوله) عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ، أما ما ذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ما عرفت (قوله) لن تجتمع امتي على ضلالة، وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون مأجوماً عليه حقاً لا يجوز مخالفته كذا في التلويح واعترض باننا لانسلم أن الخطأ المظنون ضلالة (قوله) الروائي، بضم الراء وسكون الواو وبمسدها ياء نسبة الى رويان بلد من طبرستان كذا نقل

(١) الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد بن موسى النخعي الميموني جاوز المائة وهو من الموسعين في التصنيف ومات حتى طبقت مصنفاته الارض توفي سنة ٣٦٠ هـ من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) يلزم منه ككون العلماء المتفقين على حكم في كل عصر على الحق بناء على أن المراد من الطائفة العلماء على ما هو المتبادر منه في عرف التشريع على ما مر ويلزم منه بعد هذا الحمل أن يكون في جميع الاعصار طائفة من العلماء وليس كذلك أما عند من جوز خلو الزمان غالباً من المجتهد فظاهر وأما عند من لم يجوزه فلأنه لا يلزم منه تعدد المجتهد الا ان يقال المقصود من الحديث ان دائماً يوجد من علماء دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم من كان على الحق اه ميرزا جان (٣) الروائي الحافظ عبد الواحد بن اسمعيل صاحب المسند والبحر في الفقه وغيره توفي سنة ٣٠٧ هـ من خط العلامة الجنداري (٤) ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله جمع ما لم يتفق لغيره مع زهد وورع لم تقفه التكبيرة الاولى في الصف الاول أربعين سنة توفي سنة ٥٦٩ هـ من خط الجنداري

(قوله) اما ما ذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ما عرفت، لعله يريد ما مر له من قوله لكن يقال وان انتفت المعصية الخ في القولة التي أولها عدل هذه الامة من أن مدار حجية الاجماع على انتفاء الخطأ وهو أخص اخص اخص عن خط شيخه

يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت انما هو بالنسبة الى الامة ولا يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث انتهى (قوله) لن تجتمع امتي على ضلالة، أقول قال في التلويح وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون مأجوماً عليه حقاً لا يجوز مخالفته انتهى «قلت» لا يخفى أن الخطأ ليس بضلالة ولا معصية قال الله تعالى ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وقال صلى الله عليه وآله وسلم «رفع عن امتي الخطأ» وان الضلالة في القرآن هي الكفر، «اشتروا الضلالة بالهدى حقت عليهم الضلالة قل من كان في الضلالة» فالحديث كغيره من الأحاديث الدالة على أن الامة لا ترجع كلها الى الكفر فالعجب من قول السعد والخطأ ضلالة والانبياء عليهم السلام غير مقصومين عنه مما تعرف به أنه انما ينفي اجتماع الامة على الضلالة وهو اجتماعهم على الكفر أنهم استدلووا على امتناع ارتداد الامة بهذه الأحاديث التي بقي فيها اجتماع الامة على الضلالة (قوله) لن تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق، أقول الذي يفيد الحديث وما في معناه أنه لا يزال في هذه الامة طائفة على الحق والتمسك به وهو ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن تبعه ولا يلزم من ذلك اجتماع أفرادها ولا دليل عليه من الحديث بل قد يكون في كل قطر أقوام أو أفراد أو فرد بل قد يكون في الامة فرد واحد على الحق كما فسر قوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» بالواحد

رواه زيد بن علي (١) في مجموعه عن آباءه عن علي عليه السلام عنه عليه السلام، وقوله عليه السلام (من فارق الجماعة) شبراً (٢) فقد خلع ربة الاسلام من عنقه أخرجه أهد بن حنبل (٣) وأبو داود والحاكم (٤) في مستدركه عن أبي ذر (ونحوه) أي نحو ما ذكرناه من الأحاديث النبوية، فمن ذلك ما أخرجه أبو داود عن أبي مالك الأشعري عنه عليه السلام أنه قال إن الله قد أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو

(١) وصححه الامام احمد وابن عبد البر وغيرهما قال الامام أبو طالب الكي الغالون في المجاوزون للمسنن والآثار والمبطون في المبتدعون للرأى والقياس والجاهلون في الشاخصون من الصوفية الضلال فمدول كل خلف من اتبع سنة صالح من سلف ولم يتدع في الدين ولا اتخذ وليجة دون طريق المؤمنين وهم رواة الاخبار وحلة الآثار من المحدثين والفسرين وقهاء المسلمين قال الامام النووي في التهذيب وهذا اخبار منه صلى الله عليه وآله وسلم بصيانة العلم وعدالة ناقله وإن الله موفق له في كل عصر خلة من المدول يحملونه ويتفوق عنه التعريف وما بعده وقد وقع ذلك كذلك والحمد لله وهذا من أعلام نبوته صلى الله عليه وآله وسلم (٧) وفي رواية قيد شبراً وقوله ربة الاسلام هي قطعة الجبل اه تجرى (*) في سنن النسائي للسيوطي رحمه الله تعالى الربة في الأصل عروة في جبل يحمل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها فاستعارها للاسلام يعني ما يشبه به المسلم نفسه من عرى الاسلام أي حدوده وأحكامه وأوامره وتواهيه اه (٣) توفي احمد سنة ٢٤٢ وقوله وأبو داود توفي أبو داود سنة ٢٧٥ اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله (٤) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ابن البيه صاحب التصانيف مات سنة ٤٠٥ اه من خط الجنداري رحمه الله

(قوله) أجازكم الله من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم الخ، لازالة في الثلاث خلال والله أعلم

(قوله) رواه زيد بن علي في مجموعه، أقول الحديث صححه ابن عبد البر، وروى عن احمد أنه قال هو حديث صحيح وأطال السيد محمد في العواصم الكلام عليه وما قيل فيه من أنه مرسل وغير ذلك ثم قال وتصحيح احمد وابن عبد البر وترجيح العقيلي لاستداده مع امامتهم واطلاعهم يقضي بصحته أو حسنه إلا أنه بعد هذا دليل على عدالة قلة العلم لا على الاجماع التي هو محل النزاع ولذا قال أيضاً في العواصم وهو دال على المقصود من تعديل حملة العلم المعروفين بالعناية فيه حتى يتبين جرحهم، وبهذا تعرف أن الدليل في غير محل النزاع وإنما هو دليل على عدالة حملة العلم من مجتهد ومقلد على أنه قد نوزع في دلالة على ذلك بأنه ان حمل على أنه خبر فهو غير صادق لوجود من ليس يعدل في حملة العلم فهو محمول على أنه خبر بمعنى الامر أي ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله فلا يكون دليلاً على عدالة حملة العلم بل امر بأنه لا يحمله الا المدول واجيب عنه بأنه يكون خبراً وإن وجد في حملة العلم مجروح فهو مخصص من الخبر (قوله) من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربة الاسلام من عنقه، أقول لا يصح أن يراد بالجماعة هنا هذا الاجماع الذي فيه النزاع لأن مقارفته هي عدم العمل بعد تقرر ولا يكفر مخالفه لأنه ليس بقطعي الامكان للخلاف في امكانه ولا قطعي العلم به لو امكن للخلاف في امكان العلم به ولا قطعي ثبوت النقل للخلاف في امكان نقله ولا قطعي الحجة لما عرفت بما نحن بصدده وإذا عرفت هذا علمت أنه لا يصح حمل الحديث عليه أصلاً بل المراد بتفارق الجماعة من فارق جماعة أهل الاسلام بالردة والخروج عن ملة الاسلام

عليكم نبشكم فتهلكوا جميعاً وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق (١) وأن لا يجتمعوا على ضلالة. وابن أبي عاصم عن انس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال إن الله قد أجاز امتي أن يجتمع على ضلالة (٢) والترمذي (٣) عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يجتمع امتي على ضلالة ويد (٤) الله تعالى على الجماعة من شدة شدة النار، وابن ماجه (٥) عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي يقوامه على أمر الله لا يضرها من خالفها، والحاكم في مستدركه عن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة، وأخرج أيضاً عن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يزال هذا الدين قائماً تقابل عليه عصاة من المسلمين حتى تقوم الساعة، والبخاري ومسلم (٦) عن المغيرة أنه ﷺ قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون (٧)، ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه ﷺ أنه قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك، ومسلم عن عقبة بن عامر أنه ﷺ قال لا تزال عصاة (٨) من امتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك، واحد في مسنده وأبو داود والحاكم في مستدركه عن عمران بن حصين أنه ﷺ قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من نأواهم حتى يقاتل آخرهم الدجال، واحد وابن جرير (٩) عن أبي هريرة أنه ﷺ قال لا تزال لهذا الأمر عصاة (١٠) على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك، ومسلم عن جابر بن

(١) الظاهر أن المراد في دوام هذا الظهور أو على جميع أهل الحق حتى تنقضي آثاره وتحني أنواره لأنني ذلك عن الجميع وفي كل حين فإن الواقع بخلافه وكفى باستيلاء يزيد وحزبه على سبط الرسول وأشياعه. اهـ من أنظار سيد ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره اهـ (*) في حاشية مائتة له زيد بالحجج بحيث يجهل الحق والناقض مارواه أمير المؤمنين عليه السلام وغيره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ما اختلفت أمة بعد نبينا الاظهر أهل باطلها على أهل حقها اهـ (٢) ضعيف اهـ جامع صغير (٣) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الحافظ الضرير توفي سنة ٢٧٩هـ من خط العلامة الجنداري (٤) قال المناوي أي حفظه وكلائته عليهم يعني أن جماعة أهل الاسلام في كنف الله فاقبوا بين ظهرانيهم ولا تقارقهم قوله من شدة أي من خرج من السواد الأعظم في الحلال والحرام التي لم تختلف فيه الأمة فقد زاغ عن سبيل الهدى وذلك يؤديه الى دخول النار اهـ وحسنه السيوطي (٥) محمد بن زيد بن ماجه القزويني الحافظ مات سنة ٢٧٣هـ (٦) مات البخاري سنة ٢٥٦هـ ومات مسلم ٢٦١هـ من خط العلامة ضفي الدين الجنداري (٧) قال البخاري وغيره هم أهل العلم اهـ (٨) في التمام والعصبة بالضم من الرجال والخيل والطيور ما بين العشرة الى الأربعين كالعصاة بالكسر اهـ (٩) هو محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير الجامع والتاريخ الواسع وكتاب طرق خبر الغدير توفي رحمه الله سنة ٣١٠هـ (١٠) في نسخة ظاهرين الخ اهـ

سمره عنه عليه السلام أنه قال لن يبرح (١) هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة (٢)، وابن عسكرو وابن حبان عن قتادة عن أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة، وأبو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن أرقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتي أمر الله، واحمد بن حنبل عن زيد بن أرقم عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين، وأبو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي أمر الله، والطبراني في الكبير عن جابر بن سمره عنه عليه السلام أنه قال لا يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة، وأخرج أيضا عن معوية عن زيد بن أرقم لا يزال أناس من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتهم الأمر، والبخاري ومسلم واحمد عن معوية عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس، ومسلم واحمد عن جابر عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم صل بنا فيقول لان بعضكم على بعض أمير، تكرمة لهذه الامة، والترمذي وابن عباس عنه عليه السلام أنه قال يد الله على الجماعة وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال اثنان خير من واحد (٣) وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة (٤) ولن يجمع الله عز وجل امتي الا على هدى، وأخرج احمد عن رجل عنه عليه السلام أنه قال أيها الناس عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، وأخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر والحاكم أيضا عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال لا يجمع الله عز وجل أمر امتي على ضلالة أبداً

(١) أي بسبب مقاتلة هذه الطائفة عليه الى قرب قيام الساعة اهـ شرح الجامع (٢) صحيح اهـ جامع صغير (٣) يعني هاهنا أولى بالاتباع وأبعد من الابتداع فالزموا الجماعة فان الله لم يجمع امتي أي امة الا على هدى أي حق وصواب ولم يقع قط أنهم اجتمعوا على ضلالة وهذه خصوصية لهذه الامة ومن ثم كان اجماعهم حجة رواه احمد عن أبي ذر الغفاري قال الشيخ حديث صحيح اهـ من شرح الجامع الصغير (٤) فيه أي في الحديث عليكم بالجماعة فان يد الله على القسطاس، القسطاس المضر الجامع ويد الله كناية عن الحفظ والدفاع عن أهل المصرتانهم خصوصاً بواقية وحسن دفاعه، ومنه الحديث الآخر يد الله مع الجماعة أي ان الجماعة المتفقة من أهل الاسلام في كنف الله، وواقيته فرقهم وهم بعيد من الأذى والخوف فأقيموا بين ظهرانيهم اهـ نهاية

لأتبعوا السواد الأعظم (١) يد الله على الجماعة من شذوذ في النار (٢)، وأخرج الطبراني في الكبير عن عرفة (٣) عنه عليه السلام أنه قال يد الله على الجماعة والشیطان مع من خالف الجماعة يركض، وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال من فارق المسلمين قيد شبر (٤) فقد خلع ربة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه إمام فبنته جاهلية، وأخرج الحاكم في مستدرکه عن معوية عنه عليه السلام أنه قال من فارق الجماعة شبراً دخل النار، والنسائي عن حنيفة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال من فارق الجماعة شبراً فارق الاسلام، والنسائي وابن حبان في صحيحه (٥) عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة أو يريد أن يفرق أمة محمد كأنما من كان فاقتلوه (٦) فإن يد الله على الجماعة وإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً «احتج» المخالفون

(١) في القاموس وفيه عليكم بالسواد أي جملة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على طاعة السلطان وسواك النهج المستقيم اهـ (٢) في القاموس شذ ينفذ ويفذ شذاً وشذوذاً إذا انفرد عن الجمهور اهـ (٣) هو عرفة بن أسعد وهو الذي أصيب أنه يوم الكلاب فاتخذ أنفاساً من فضة فأتى فأسر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتخذ ذلك من ذهب هذه رواية أبي داود وفي رواية أن المتخذ طرفة بن عرفة اهـ الكلاب كغراب موضع وماء له يوم، كذا في القاموس اهـ (٤) قال في القاموس وقيد رمح بالكسر وقاد رمح قدره اهـ (٥) واحمد بن حنبل عن عرفة بن شرح اهـ شرح جامع (٦) في النهاية فيه «سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه يمشي إلى أمة محمد ليفرق جماعتهم فاقتلوه» أي شرور وفساد يقال في فلان هناء أي خصال شر ولا يقال في الخير، وواحداهن وتجمع على هنات وقيل واحداهن تأنث هن وهو كناية عن كل اسم جنس ومنه حديث سطيح يكون هنات وهنات أي شدائد وأمر عظام اهـ (*) قال العلقمي في رواية مسلم فاضربه بالسيف قال النووي فيه الأمر يقتل من خرج على الإمام أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك فنهى عن ذلك فإن لم ينته قتل فإن لم يندفع شره الا بقتله فقتل كان هدراً اهـ من شرح الجامع

(قوله) وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً، أقول كان على المصنف أن يبين وجه الدلالة وكأنه أراد واضحاً والذي دلت عليه الأحاديث التي ساقها أن الأمة لا تجتمع على ضلالة وهي أربعة أحاديث وخامسها الذي أشار إليه في المتن وقد عرفت معنى الضلالة وأنه لا دلالة في لقبها على محل النزاع ثم بقي اجتماعهم على ضلالة لا يدل على اجتماعهم على الحق «نعم» أنهم يجتمعون على الهدى وهو الاسلام وحديث لن يجمع الله أمتي الا على هدى لم ينسبه إلى شيء من كتب الحديث والهدى هو الاسلام «فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى» فمن تبع هداي فلا خوف عليهم «الآية فمر بالرسول والكتاب ومتبعهما هو المؤمن ولذا قاله تعالى بقوله «والذين كفروا وكذبوا بآياتنا» الآية وقابل الأولى بقوله «ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ومعنى الحديث مستفاد من مفهوم لن يجتمع أمتي على ضلالة وهي الكفر دلت أنها لا تزال طائفة ظاهرة على الحق ولا تزال طائفة يقاتلون عليه وليس فيه دليل على المدعى كما عرفت قريباً وحيث تعرف أنها لم تواتر الأحاديث تواتراً معنوياً على معنى واحد

(قوله) ومن مات وليس عليه إمام، يعني لم تثبت عليه طاعته بل عصاه وترك متابعتة كذا نقل وإذا ترك متابعتة كانت وجود الامام في حقه كالمعدم فيصدق أنه ليس عليه امام

(قوله) لانسلم ان المراد ماذ كروه ، وهو أن يكون معنى الآية أن لا يرجع في تبيان الاحكام الا اليه و (قوله) لا ينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء الخ ، اذ ليس في الآية ما يفيد حصر التبيان في القرآن فلا ينافي كون غيره بياناً و (قوله) والا لزم الخ ، أي وإن لم يمنع كون المراد حصر التبيان ﴿٥٠٨﴾ في القرآن لزم أن لا تكون السنة دليلاً (قوله) والخصم لا يقول به ، أي

لا يقول بسد كون السنة دليلاً
(قوله) واعترض ، هذا الاعتراض على قوله لا ينافي كون غيره تبياناً (قوله) والحق ، أي الحق في الجواب ان الأدلة الخ ، هذا اشارة الى ضعف الجواب بكون كل واحد تبياناً على سبيل البديل كما ذكر صاحب الجواهر من أنه اذا اجتمع تبيانية كل منهما يلزم ان لا تكون التبيانية على سبيل البديل وان لم يمكن اجتماعها في التبيانية أصلاً يلزم أن يكون تبيانية كل منهما منافية لتبيانية الآخر وقد سبق أن كون القرآن تبياناً لا ينافي كون غيره تبياناً ثم قال والحق ان الأدلة الخ آخر ماذ كره المؤلف عليه السلام والله أعلم (قوله) وبالف في الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بانه يلزم أن لا يكون الاجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلاً واللازم باطل قطعاً لأن القائلين بحجيته قائلون بحجيته في المتنازع فيه فيلزم كونهم محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن النرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع فيه ويرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ، قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب « قلت » ويراد بالكتاب ماهو أهم من القرآن

برجحين (قالوا) اولاً قال الله تعالى « وزلنا عليك الكتاب (تبياناً لكل شيء) » فلا يرجع في تبيان الأحكام إلا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانياً قال الله تعالى « فان تنازعتم في شيء (فردوه الى الله) » وأرسل فلا مرد الى غير الكتاب والسنة ، الجواب عن الاول لانسلم أن المراد ماذ كروه لأن كون القرآن تبياناً لكل شيء لا ينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء (١) أو كلها والا لزم أن لا تكون السنة دليلاً بعين ماذ كره والخصم لا يقول به ، واعترض بأن تبيان المبين محال فيحصل التناقض ، واجيب بأن كل واحد يكون تبياناً على سبيل البديل فلا يلزم بيان المبين والامتناع العمل بالسنة والحق ان الأدلة الشرعية كلها معارف مبيّنات للأحكام الشرعية ولا امتناع في اجتماع المعارف والمبينات على مبين واحد وانما الامتناع اجتماع العلل الموثقة الحقيقية المستقلة على معاول واحد بالشخص ، وعن الثاني بأن الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع مردوداً اليهما لكونهما سنده فيها اصلان له وبأن الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا تنازع فيما اجمع عليه (و) ان سلم ماذ كروه في الايتين كان (غايته الظهور) والظاهر لا يقوم المقاطع

(١) ولا كون الكتاب تبياناً لبعض الأشياء بواسطة الاجماع اه عضد (*) قال الملا ميرزا جان وأراد بقوله يكون غيره أيضاً تبياناً للشيء ما يصلح له فلا يلزم تبيان المبين اذ من المعلوم أن القرآن لا يكون تبياناً لكل شيء بالفعل بل بالنسبة الى البعض انما يكون تبياناً بعد تعمق النظر اه

تقوم به الحجة على المدعى وأنه كما قاله الاسنوي عن الامام أنه ليس فيها الا التناء على الامة التي لا يلزم منه امتناع الخطأ (قوله) فان الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ، أقول هو كلام المضد وقد اعترضه صاحب الجواهر فما كان يحسن من المصنف ذكره بعد معرفته أنه معترض فان في الجواهر يلزم أن لا يكون الاجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلاً واللازم باطل قطعاً لأن القائلين بحجيته قائلين بحجيته فيه فيلزم كونهم غير محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن النرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع فيه ويرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ، قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب « قلت » ويراد بالكتاب ماهو أهم من القرآن

الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ثم قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب الى آخر ماذ كره المؤلف عليه السلام

﴿مسئلة﴾ في ذكر الخلاف في اجماع العترة. وأدلة الفريقين فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبد الجبار (واجماع العترة حجة) والاكثرون على أنه ليس بحجة والمختار هو الاول لما عليه من الأدلة من الكتاب والسنة المتواترة، أما الكتاب فقوله (بدليل) قوله تعالى «انما يريد الله (ليذهب عنكم) الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» (١)، وجه الدلالة

(١) قال الامام الحسن بن عز الدين رحمه الله تعالى في القسطاس بعد ذكر هذه الآية ونبذة من الأحاديث المذكورة هنا وذكر ان بعضاً منها متواتر عند كثير لفظاً ومعنى أو معنى عند آخرين وان في ذلك الكفاية لمن أنصف، لالمن حاد عن جادة السبيل وتمجرف، وقال لنا أيضاً قوله صلى الله عليه وآله وسلم أهل بيتي كسفينة نوح الخ فنص على نجاة من اتبعهم ولا ينجو الا من هو بحق فاقضى ان جماعتهم معصومة فيكون اجماعهم حجة، ولنا أيضاً ما في نحوها من الدلالة على ذلك فان نحو تلك الآية وذئلك الخبرين مما يؤدي ذلك المعنى فيه كثرة على ما هو مقرر في بسائط كتب الأصحاب على أن فيما قد ذكرناه كفاية لاولي النهي مالم يظهروا وقد اعترض الدليل الاول بمثل ان أهل البيت هم أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم لأنهم اللاتي في بيوتهم لأن اول الآية وآخرها فيهن، ولو سلم فانما يثبت ذلك في حق علي وفاطمة والحسين عليهما السلام لأن الخطاب انما وجه اليهم فلا يتم ما أردتم، ولو سلم فالرجس هو ما فحش من المعاصي، ولو سلم فلا نسلم تناوله للفظاً للمعفو عنه، ولو سلم فلا يقتضي حجية اجماعهم من لدن نزولها الى انقطاع التكليف، ولو سلم فنفايته الظهور وحجية الاجماع أصل ظاهر فلا يثبت بالظاهر، والثاني باننا لا نسلم تواتره لاللفظاً ولا معنى اذ لم يحصل الجزم بمعناه، وهب انه حصل لكم فلا يفيدنا، ولو سلم فلا يقتضي خطأ المخالف لأنه فرع ثبوت المفهوم ولا يقول به، ولو سلم فنفايته الظن ولا يجدي فيما نحن بصدده، ولو سلم فهو متروك الظاهر لأن مقتضاه خطأ اتباع الكتاب وحده لا فائدة الواو الجمعية وهو خلاف الاجماع، ولو سلم فانما يفيد وجوب الاتباع حيث اتفق الكتاب وقول العترة والحجة حيث ائنا هو الكتاب ولو سلم فنفايته الظهور فلا يثبت به أصل كلي وللأصحاب أجوبة عن بعض ذلك وليس فيها ما يخرج تلك الأدلة عن حيز الظهور الى حيز القطع اه مع اختصار يسير (*) فيل ان كلام الزيدية وغيرهم من الشيعة في الاستدلال بقوله تعالى «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» مضطرب لأنهم أولا قطعوا نصيب النساء من الآية وفيه السياق ظاهر، ولهن في ارادة التطهير حق وافر، ولم لا يكون كذلك وهن فراش سيد الاول والآخر وأبني الاطهار من خير العناصر، وثانياً أنهم بنوه على خلاف مذهبهم في وجوب وقوع المراد، كما قد رأيت في كثير من المواد فراجع كلامهم ان كنت في شك من هذا الايراد «نعم» في الآية دلالة ظاهرة على مزيد عناية الله بأهل البيت عليهم السلام اما كون التطهير قد وقع بمقتضى الآية فلا يلائم مذهبهم بوجه ما وفي الاستدلال بحديث ام سلمة الذي أخرجه الترمذي دليل للمعتزلة وأهل العدل أنه لا يجب وقوع مراده تعالى اذ لو كان كذلك لم يقل النبي عليه الصلوة والسلام اللهم ان هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس الخ بعد نزول قوله «انما يريد الله» الآية لأن رسول الله عليه الصلوة والسلام أعرف من القائلين بوجوب وقوع مراده تعالى وقد قال تعالى «انما يريد الله» الآية فكيف سأله صلى الله عليه وآله وسلم اذهب

أنه تعالى أخير مؤكداً بالحصر بإرادته إذهاب الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم

الرجس والتطهير بعد الاخبار له بأنه تعالى يريد ذلك فافهم هذه النكتة ، وقد ورد على قول من قال بوجوب الوقوع لكل ما أَرَادَهُ تعالى لو اُزِمَ ليس هذا موضعها وكفى ناسراً في هدم هذه القاعدة أنه لو وجب وقوع كل ما أَرَادَهُ لزم وجود الممكنات كافة دفعة واحدة من كل ما وجوده مراد « والجواب » عن الأول بما أخرج الترمذى في كتابه عن أم سلمة رضى الله عنها قالت نزلت هذه الآية وأنا جالسة على باب بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم فجالهم بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يا رسول الله أأنت من أهل البيت فقال انك الى خير انك من أزواج النبي أخرجه بإفظه ، هذا وفيه دليل على ما قالته الشيعة والزيدية من تعيين أهل البيت عليهم السلام إلا أن بعضهم لم يسلك في الاستدلال جادة النظر الصحيح أما أولاً فلأنه ظن دخول أولاد البطنين في مقتضى هذه الآية بالفحوى ولا يخف أن الإشارة الى أهل الكساء لا يقتضى دخول أولادهم والا كان أولاد علي من غير فاطمة داخلين وهم لا يقولون به ، وأما الثاني فالجواب عنه بأنه قد يكون بعض المرادات مقيداً بوقت أو لازم ليس بشيء بل اقرار بمذهب القائلين بأنه لا يجب وقوع كل ما أَرَادَهُ تعالى فتدبر ، وهذا وأنت قد عرفت أن اجماع آل محمد حجة بلا مرية من أدلة متواردة على مدلول واحد كما جاءت بطرق الخصم فلا يمنع الاستدلال بها على حجية الاجماع منهم الا مكابر مريض العقيدة في أهل البيت عليهم السلام نعوذ بالله من ذلك ، ثم وقعت في الهند على المنقذ من الضلال المختصر من منهاج الاعتدال لأبي العباس ابن اتيمية فاذا هو قد ذكر ما قد ذكرته في الخوض على افادة الحديث عدم وقوع كل ما أَرَادَهُ تعالى أعنى حديث اللهم ان هؤلاء أهل بيتي الخ قال ما لفظه فنقول قوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الآية كقوله تعالى « يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم » فارادته في هذه الآية متضمنة لمحبة لذلك المراد ورضاه وانه شرعه وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولأنه قدره وأوجده والنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول الآية قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس فلو كانت الآية تتضمن الوقوع ولابد لم يحتاج الى الدماء وهذا على قول التقديرية اظهر فإن ارادة الله تعالى عندهم لا تتضمن وجود المراد بل قد يريد ما لا يكون ويكون ما لا يريد اما على قولنا فلا ارادة نوعان شرعية تتضمن محبة الله ورضاه كما في الايات و ارادة كونية قدرية تتضمن خلقه وتقديره كقوله تعالى « ان كان الله يريد ان يغويكم » فنريد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن رد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً » اه بحروقه والحمد لله اه افاده القاضى العلامة اسحق بن محمد العبدى رحمه الله ، وأقول يندفع ما ذكره القاضى بما ذكره الامام الحسن بن علي بن داود قدس سره في وجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة بعد ان أورد سؤال المضمونه ان الارادة اما أن تكون ارادته تعالى فهي تستلزم وقوع المراد أو ارادة عباده فهي لا تستلزمه ووضح ذلك بما أجاب به حيث قال ارادته تعالى لا تخلو اما أنه تتعلق بفعله واما أن تتعلق بأفعال المكلفين فما تعلق منها بأفعال المكلفين ك ارادته لطاعتهم فلا يكون لها تأثير في تلك الأفعال سوى وقوعها من المكلفين على وجه من دون وجه من كونها طاعة ومعصية وحسنة وقبيحة وواجبة ومندوبة ومحظورة ومكروهة ونحو ذلك من الوجوه والاعتبارات فما هذا شأنه ليس اذا أَرَادَهُ الله تعالى وقع لا محالة بل شأن ذلك وقوعه وعدمه يتوقف على دوائى المكلفين واتقاء صوارفهم

تطهيراً تاماً وما يريد الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً فثبت إذهاب الرجس عنهم

لأن الله سبحانه وتعالى بنى أمر ذلك على التخيير والابتلاء، وماتعلق من إرادته تعالى بأفعاله كقوله تعالى «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت» الآية فلا محالة يقع ذلك المراد إذ لا صارف للفاعل حينئذ إلا ما الله تعالى منزه عنه «كالعجز ونحوه» لأنه قادر لذاته فلا جرم دلت الآية على المطلوب اهـ ما ذكره الامام الحسن من كتابه أسنى العقائد والله أعلم اهـ وللقاضى محمد بن صالح العلى رحمه الله هنا كلام جواباً عن إشكال، حاصله يحتمل أن إرادته تعالى لإذهاب الرجس عنهم وطهارتهم منه مقيدة باختيارهم فلا منافاة بين إرادته لإذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله إن لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعلق إرادته تعالى بطاعات العباد وعدم حصولها عنهم ولغظه يقال عليه هذا الاحتمال غير محتمل أصلاً لأن الإرادة لا تكون مقيدة باختيارهم إلا حيث كان متعلقاً فعلاً للعباد وأما إذا كان فعل الله كما في آية التطهير فلا بد من وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى «فعال لما يريد» وقوله «وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له» وقوله «ومن يرد الله فنته» الآية هذا ما أودنا نقله وهو كلام طويل نفيس اهـ

(قال) «مسئلة» في ذكر الخلاف في اجماع العترة (قوله) وما يريد الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً، أقول اشتهر هنا بحث للقاضى حسن بن محمد الغربى رحمه الله تعالى فقال، هذا مسلم ولكن يحتمل أن تكون إرادته تعالى لإذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم عنه مقيدة بأن يكون ذلك باختيارهم فلا منافاة بين إرادته تعالى لإذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله إن لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعليق إرادته تعالى لطاعات العباد وعدم حصولها منهم انه لما كان إرادته تعالى لما منهم مقيدة باختيارهم لم تحصل فتخلف مراده تعالى لعدم طاعة بعضهم لعدم اختيارهم للطاعة ونظير هذا قوله تعالى في غير حق أهل البيت عليهم السلام «والله يريد أن يتوب عليكم» يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الدين من قبلكم ويتوب عليكم «لا يقال التقييد لادليل عليه لأننا نقول الدلالة عقلية في أن أفعال العباد اختيارية فالتقييد مفهوم عقلي على رأى العدلية فيكون كذلك في اذهاب الرجس وهذا ينقلونه على رأيهم في مسئلة الافعال من القول بأنها اختيارية فينظر في تصحيح الاستدلال على العصمة والحجبة بآية التطهير انتهى كلامه ورأيت قد سبقه إليه ابن تيمية فانه قال ان آية التطهير مثل قوله تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» وقوله «يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الدين من قبلكم والله يريد أن يتوب عليكم» قال فان إرادة الله في هذه الايات متضمنة لحجته لذلك المراد ورضاه به وأنه شرعه للمؤمنين وأمرهم به وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولا أنه قضاه وقدره ولا أنه يكون لا محالة والدليل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول هذه الآية قال اللهم هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فسأل الله اذهاب الرجس عنهم والتطهير فلو كانت الآية تضمن اخبار الله انه أذهب الرجس عنهم وطهرهم لم يحتاج الى الطلب والدعاء قال وهذا على رأى القدرية والعدلية أظهر فان إرادة الله عنهم لا تتضمن وجود المراد بل قد يريد ما لا يكون ويكون ما لا يريد فليس في كونه تعالى مريداً لذلك ما يدل على وقوعه وعندهم أن الله قد أراد إيمان أهل الأرض فلم يقع مراده اهـ «قلت» هذا البحث لازم على قواعد الاعتزال بل اريب قيل ولكن الحجة دعاؤه صلى الله عليه وآله وسلم لهم بإذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم ولا ريب أن دعاءه صلى الله عليه وآله وسلم بحجابه إلا أنه قد أورد عليه ابن تيمية أيضاً أن الدعاء بالعصمة من الذنوب والتطهير ممتنع على أصل المعتزلة لأن الافعال

وطهارهم عنه الطهارة التامة، والرجس المطهرون (١) عنه ليس الا ما يستخبت من الأقوال والأفعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيقي لا يخلو عنه احد منهم وليس المراد اذهابه عن كل فرد (٢) لان المعلوم خلافه فتعين أن المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب

(١) في شرح التاية لابن جفاف ولا يمكن أن يراد بالرجس معناه الحقيقي الذي هو الأقدار والنجاسات لعدم بانه لم يطهرهم منها وانه ينجس منهم ما ينجس من غيرهم فتعين أن يكون المراد المعنى المجازي وهو الذنوب والمعاصي وسماها رجساً استعارة بواسطة علاقة المشابهة، وتطهيرهم بمعصيته تعالى لهم ولما لم تثبت العصمة لكل فرد منهم بانفراده غير الاربعة لعدم العلم أيضاً بأنها يجوز عليهم ويصدر من أفرادهم ما يصدر من غيرهم علم ان التطهير بالعصمة هو جماعتهم فلا يجوز عليهم ان يتفقوا على مقارفة شيء منها فنثبت عصمتهم اذ لا يخرج للفظ عن حقيقة ومجازة فاذا بطل أن يراد الحقيقة ثبت المجاز واذا بطل أن يراد بالتطهير لكل فرد ثبت التطهير للجماعة لأن مراده تعالى كائن فنثبت عصمتهم فيما اتفقوا عليه فيجب اتباعهم لثبوت كونهم على الحق اهـ (٢) في شرح ابن جفاف لا يقال قد امرنا بتعصية كل مؤمن وموالاة فيجب علينا اتباعه في أقواله وأفعاله والالزام ظاهر البطلان لانا نقول لم نؤمر بتوحيده أمرأ مطلقاً بل ما علمنا كونه على الحق وما دام كذلك، ومخالفته من حيث كونه محققاً وهي الطريق التي وجبت بها مودته تنافي مودته من هذه الحيثية فتحرم حينئذ «فاذا بعد الحق الا الضلال» ولم نؤمر أمرأ مطلقاً حتى تكون المخالفة منافية للمودة مطلقاً ولو أمرنا بتوحيده أمرأ مطلقاً لوجب عصمته كما أمر تعالى بمودة جماعة أهل البيت عليهم السلام أمرأ مطلقاً وجبت به عصمتهم عن الخطأ وحرمت مخالفتهم لمناقضتها مودتهم، لا يقال نحن نحبهم لقرايتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومخالفتهم فيما اتفقوا عليه من الأقوال والأفعال ولا منافاة لأن جهة المودة هي القرابة ومخالفتهم من غير هذه الحيثية بل من جهة أخرى، لانا نقول هذه المودة وجودها وعدمها على سواء اذ لم يبق لها مورد غير اللسان ولا عبرة به وحده فاذا صارت كقدرة الأشعرى قالوا للعبد قدرة حال الفعل لكن لا تأثير لها فيه الى آخر كلامه فغذاه

الاختيارية التي هي فعل الطاعات وترك المنكرات عندهم غير مقدورة للرب ولا يمكن أن يجعل العبد مطيعاً ولا عاصياً ولا متطهيراً من الذنوب ولا غير متطهر فامتنع على أصلهم أن يدعو لأحد بانه فاعل للطاعات تاركاً للمحرمات وانما المقدور عندهم قدرة تصلح للخير والشر كالسيوف التي يصلح لقتل المسلم والكافر والمال ينفعه في الطاعة والمعصية ثم العبد يفعل باختياره الخير والشر فالعصمة مطلقاً التي هي فعل المأمور وترك المحذور ليست مقدورة عندهم لله تعالى ولا يمكنه له تعالى لالتي ولا غيره وانما العبد يفعل باختياره الخير أو الشر فالحديث دعاء لهم بالغفرة والتطهير عن أدران الذنوب دال على أنه مغفور لهم وأنهم من أهل الجنة اهـ (قوله) فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب، أقول قال المحقق لا يقال الحجية انما تثبت بان ينتهي الخطأ كما أنه لا بد منه في اجماع الامة والخطأ ليس بما يستخبت ويذم عليه لانه مغفور يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجرد حاجية قول أمير المؤمنين عليه السلام لعدم منافاتها للخطأ بل انما تثبت بادلة أخرى كذاك معروف وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن وائله أيضاً وفي تفسير السيوطي آيات الاحكام مالفظة واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منفي عنهم اهـ «قلت» فحينئذ لا إشكال (قوله) عن كل فرد، لعله أراد غير الاربعة

(قوله) الطهارة التامة، فهم ذلك من تعريف الرجس (قوله) والرجس ليس الا ما يستخبت الخ، لا يقال الحجية انما تثبت بان ينتهي الخطأ كما أنه لا بد منه في اجماع الامة والخطأ ليس بما يستخبت ويذم عليه لانه مغفور يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجرد حاجية قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه لعدم منافاتها للخطأ بل انما تثبت بادلة أخرى كذاك معروف وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن وائله أيضاً وفي تفسير السيوطي آيات الاحكام مالفظة واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منفي عنهم اهـ «قلت» فحينئذ لا إشكال (قوله) عن كل فرد، لعله أراد غير الاربعة

(قوله) لا يقال الحجية، لم تثبت الا في بعض النسخ وتركها أولى اهـ ح عن خط شيخه

وليس المراد بأهل البيت أزواجه لانه ﷺ قد بين المراد به في احاديث كثيرة بلغة جد التواتر على أن الاهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الأزواج «فان قيل» قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه في أهل بيته مثل قوله جواباً لام سلمة في قولها اما انا من أهل البيت قال بلى إن شاء الله تعالى وقوله بلى فادخل في الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه ولا بنته ولا بنينه «قلنا» روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية إنك على خير وفي رواية انك الى خير وفي رواية أنت على مكانك وانت على خير وفي رواية انت الى خير أنت من أزواج النبي وفي رواية مكانك فانك على خير وغير ذلك أكثر ولو سلم التساوي وجب الجمع (١) وقولها بعد ما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله ﷺ

(١) أي بين الدليلين اهـ

نسخ الحاشية ثم لا يخفى انما نقله عن السيوطي غير صحيح فان الخطأ ليس رجس شرعاً ولا لغة ثم قسم الرجس بالشك في الدين أبعد دلالة على ان المراد النصبة عن الخطأ لانه انما يدل على النصبة عن الشرك فانه بمعنى الشك (قوله) وليس المراد بأهل البيت أزواجه ، أقول عبارة قاصرة وكأنه يريد أنه ليس المراد بأهل البيت أزواجه مع غيرهن والا فانه لم يقل أحدان أهل بيته صلى الله عليه وآله وسلم أزواجه على أن المختلفين في لفظ آل محمد لم يقل أحد منهم أنهم أزواجه قط بل قيل في آل أقوال ، الأول أنهم امته وهذا قول جماعة من أصحاب مالك واحد وغيرهم وهو باطل لعلم الدليل عليه واليه نجي نقول في قوله

آل النبي هم أتباع ملته من الأنبياء والسودان والعرب
لأنهم يكنى آل الأقرابته صلى الله عليه وآله وسلم علي الطائي أبي لهب

وهذا الاستدلال منه باطل فانه لم يقل أحد ان آل صلى الله عليه وآله وسلم الذين أمرنا بالصلاة عليهم والمواودة لهم والمحبة هم آل مطلقاً وانه يشمل الكفار منهم وهذا معلوم من ضرورة الدين ، وأما ان أباهم مثلاً صلى الله عليه وآله وسلم لغة فلا ريب فيه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لعنه أبي طالب وهو في سياق الموت يعظم قل كلمة حاج لك بها عند الله عز وجل وهذا أمر لغوي لا نزاع فيه ، القول الثاني لبعض أصحاب احمد وطائفة من الصوفية أنهم المتقون من امته صلى الله عليه وآله وسلم وأله وسلم واحتجوا بحديث آل محمد كل نبي رواه الخلال أبو تمام في فوائده وهو حديث موضوع فالقول المبني عليه مدفوع ، الثالث أنهم أهل بيته ومنهم أزواجه وهذا للشافعي وغيره ويأتي دليله ، الرابع ماذهب اليه المصنف وأهل المذهب أنهم علي وفاطمة والحسن ومن تناسل منها وبه تعرف أنه لم يقل أحد بان أهل بيته أزواجه قط (قوله) ولو سلم التساوي وجب الجمع الى آخره ، كتب القاضي الحسن رحمه الله تعالى ما نقله يقال عليه هذا اذا سلم أنه وقع البيان لأهل البيت بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتي فلا تسلم الا حصول الله لآل بكونهم أهل البيت لا بكوني من عداهم كالأزواج ليس من أهل البيت وذلك لعدم وجود أداة الحصر في الحديث بل الحاصل الاخبار بان المشار اليهم العيين أهل بيتي أي أهل لهم اختصاص وتلبس به لاختصاصية وقصر وحقيقة فلا يفيد ان غيرهم لاختصاص لهم به ولا تلبس بل يجوز أن يكون المراد هم الأشهر

(قوله) اما انا من أهل البيت ،
بتخفيف ميم اما لانها حرف تنبيه
(قوله) بلى ان شاء الله ، في قوله
صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء
الله ما لا يخفى فلا وجه ظاهر يمتنع به
(قوله) أكثر ، خبر روايات

(قوله) بتخفيف ميم اما لانها
حرف تنبيه ، شكك عليه في بعض
النسخ وعليه ما نقله الظاهر ان
الهمزة للاستفهام وما تافيه ولهذا
قال صلى الله عليه وآله وسلم بلى
وهي مختصة بإيجاب النبي فتأمل
اهـ عن خط شيخه

(قوله) على اختلاف الروايات ،

أهل بيتي وعترتي وفي أخرى أهلي وأهل بيتي وفي أخرى أهل بيتي وخاصتي (قوله) لا يقال اختلاف الروايات الخ ، فمنهم من روى أن فاطمة جاءت ثم أمرها باحضار علي حكرم الله وجهه والحسين . ومنهم من روى خلاف ذلك . ومنهم من روى أنه قال لام سلمة ليست منهم . ومنهم من روى أنه قال وأنت . وفي بعض الروايات قالت أليست منهم قال بلى وأمرها بالدخول تحت الكساء . وفي بعضها أنه دفعها عن الدخول تحتها والتقصية إنما جرت مرة واحدة فلا يمكن حل الرواية الأخرى على أنها في موقف آخر كما حمل على ذلك رواية مائشة حين لم تذكر علياً في الدخول تحت الكساء واضطراب الروايات بما يقتضي الشك في صحة الخبر فلا يجب العمل به بل لا يحسن هكذا ذكره الامام المهدي عليه السلام في شرح الملل والنحل . ثم أجاب عن هذا بجواب ظاهره أنه تام مع بناءه على اتحاد الموقف تركناه خشية الاطالة . وأما جواب المؤلف عليه السلام فهو مبني على تعدده « قلت » وهكذا في بعض ما نقله المؤلف عليه السلام اختلاف في الرواية وأنه زايد على ما ذكره الامام المهدي يظهر لمن تتبع ذلك وتأمل

(قوله) (مع بناءه على اتحاد الموقف، ولعل ذلك بناء منه على التنزل والتسليم لا تحقق الاتحاد والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبيسي

﴿ ٥١٤ ﴾

فهي بعضها كما يأتي اللهم هؤلاء عترتي وفي أخرى أهلي وفي أخرى

اللهم هؤلاء أهل بيتي إلى آخره على اختلاف الروايات (١) وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك أن سؤاها بقولها وأنا معهم ونحوه لم يقع إلا بعد تقضى الدعاء في جميع الاخبار فلا تعارض لأن دفعها لكونها ليست من أهل البيت وادخالها بعد بيانهم لا يضر ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس وبالطهارة كاف في حجية اجماع من عداها ، لا يقال اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه لأنه يقال يبعد (١) في حديث أبي سعيد وأبي الحمراء الآتي اللهم هؤلاء عترتي وفي حديث جابر الآتي اللهم هؤلاء أهلي وفي رواية عن الحسن السبط اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي ، وفي رواية عن سعد اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي ، وفي رواية أبي سعيد الخدري فقال اللهم هؤلاء أهل بيتي ، وفي رواية ابن عباس اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي ، وفي رواية أبي عبد الله بن جعفر الطيار اللهم ان لكل أهلاً وإن هؤلاء أهلي اه

بالاختصاص والاعرف على ما هو شأن أصل الاضافة أنها تقيد العهد المعلوم المشتهر فلا يفيد أن غيرهم ليس له اختصاص كاختصاصهم بل يجوز أن يكون المراد بالاضافة التنصيص على ما قد يخفى من كونهم داخلين في معنى الأهل وترك التنصيص على من عداهم لمكان الاشتباه الواقع في الأذهان فلا يحتاج إلى البيان والاشعار ولا يحتاج إلى إيضاح من عداهم كزوجات وذلك لفرق بين الاختصاص المستفاد من الاضافة والخصوص المستفاد من الأدوات المعلومه ثم قال سلنا عدم دخول الزوجات في الآية والأحاديث فمن أين حصلت الدلالة على كون اجماعهم حجة وذلك ان غاية ما أثبتت الآية اذهاب الرجس وهو ما يستغنى عن الاقوال والافعال من أهل البيت وتطهيرهم تطهيراً تاماً بحيث لا تنطبق اليهم المعاصي والمخالفة لامر الله تعالى فيكون كل ما جاء من جملتهم ومن جماعتهم حقاً ولا يكون باطلاً يعاقبون عليه وهذا لا يلزم منه أن يكون حجة على غيرهم وليس في الآية ولا في الأحاديث المبينة لمضمونها الدلالة على ذلك إذ لا يلزم أن يتبع كما كان حقاً في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا ان كل مجتهد مصيب اه كلامه ، وقد ذكر مثل ما ذكره آخر العلامة الجلال رحمه الله في شرح الفصول حيث قال في كلامه على اجماع الامة وإن سلم دلالة الأحاديث على وقوع اجماع وحقية ما جمع عليه فالحجية معناها حرمة المخالفة ولا تحرم مخالفة كل حق بل قد تجب كما يجب على المجتهد اتباع نظره وموحيه عليه اتباع غيره وإن كان هو الحق في الواقع اه (قوله) ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس والطهارة كاف ، أقول الأولى أنهم إذ تزاع في زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم لافي واحدة معينة ثم هذا التسليم هو الحق فإن ام سلمة لم تسأله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن يدخلها في الدعاء الذي خص به الأربعة لأن يجعلها من أهل البيت فأنها تعلم أنها منهم لغة وعرفاً وعرفت أن الآية تشملها وغيرها من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم وإنما تريد فضيلة الدعاء منه صلى الله عليه وآله وسلم وسبق الأحاديث والمأظها دالة على ذلك فأنهم داخلات في معنى أهل البيت لما يأتي من الأدلة خارجات عن الدعاء إذ هو خاص بالمشار اليهم كما تحققته (قوله) كاف في حجية اجماع من عداها ، أقول لكن لا يخفى أنه إنما استدلل بالآية وقرر الاستدلال بها لورود فعل الإرادة فيها وبه تم الدليل على مراده وبعد تسليمه دخول الزوجات في الآية لا يتم الاستدلال بها إلا بأدخال الزوجات في المجمعين من الآل وأنه لا يتم اجماعهم إلا بنفق قوله ان حجية اجماع من عداها

(قوله) يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم ، يعنى في بيت ام سلمة فهي بعض (٥١٥)

الروايات وفي البيت سبعة . وفي

بعضها وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ . وفي بعضها قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام الى باب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال برداه الخ . والظاهر أنه باب بيت ام سلمة وفي رواية جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإياه في كساء لام سلمة . وفي بعضها جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة أنا وفاطمة وحسناً وحسيناً ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء الخ . وفي رواية ادعى لي علياً الى أن قال فجعل حسناً وعينه وحسيناً عن يساره الخ . وغير هذا لمن تأمل ما أورده المؤلف عليه السلام (قوله) وما جعلهم به ، من كونه مرطاً مرحلاً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو كساء لام سلمة خيراً أو كساء مطلقاً ونحو ذلك (قوله) ودعائه لهم ، ففي بعض الروايات اللهم هؤلاء أهل بيتي فذهب عنهم الرجس . وفي رواية هؤلاء أهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (قوله) وجواب ام سلمة ، أي جواب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ام سلمة (قوله) وتحقق ما قاله في ذخائر العقبي ، من تكرير هذا الفعل (قوله) روايته عن عائشة وزينب ، فإن في روايتهما الآية ما يدل على التكرار

عادة أن يروي العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ الحديثين خبراً ساقط المعنى فيجب حملهم على السلامة بأن يقال كما قال الشيخ محب الدين الطبري (١) الشافعي في ذخائر العقبي الظاهر أن هذا الفعل تكرر منه ﷺ في بيت أم سلمة يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم وما جعلهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة وتحقق ما قاله في ذخائر العقبي روايته عن عائشة وزينب ، فإن قيل إذا لم يرد به نساء النبي ﷺ ولا دخلن في المراد كان المعنى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله فإن العترة اجماعهم حجة وهو غير متلائم لا يقع مثله في القرآن ، قلنا لا يلزم التنافر من عدم دخولهن إذا شك في حسن تخصيصهن بالذكر وتمييزهن بخطابه تعالى بما يرفع قدرهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله ﷺ وبأولاده الذين طهرهم الله وأذهب عنهم الرجس بوضوح ما ذكرناه إن أكثر الرواة والمفسرين على أن الآية لم تنزل في نساء النبي ﷺ ولم يردن بها ولو كان متنافراً لما اطبقوا عليه ، فمن ذلك ما رواه السيد أبو طالب في أماليه بالاسناد الى ام سلمة أن النبي ﷺ أخذ ثوباً فجعله على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم قرأ هذه الآية «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» فثبت لا دخل معهم فقال مكانك إنك على خير وفي كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام أبي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» في نبي الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجعلهم رسول الله بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (٢)

(١) شيخ الاسلام محدث الحرم أبو العباس أحمد بن عبد الله المعروف بالمحب الطبري الكوفي ولد سنة ٦١٥ ومن مصنفاته الفاتحة كتاب ذخائر العقبي في مناقب ذوى القربى جمع فأوعى ونسب كل حديث الى اصوله توفي سنة ٦٩٤ رحمه الله تعالى (٢) أي جنبهم الآثام والمعاصي وما يشينهم ولذا سموا أهل الكساء وادخلهم في الكساء إشارة الى قربهم منه صلى الله عليه وآله وسلم وإن الله تعالى سترهم كما سترهم الكساء وأنه صانهم وأحرزهم تقاؤلاً بذلك كما حول النبي صلى الله عليه وآله وسلم رداءه في الاستسقاء إشارة الى تبدل الحال وتغيرها عما هي فيه وإتمام دعوى لهم بما ذكر الله أنه أراد ذلك لهم ، وإرادته تعالى لا تتخلف عن مراده لما تأكد كيداً أو تويهاً بقدرهم ليعلم الناس به أو المراد دوام ذلك ونسبته وزيادته اه من نسيم الرياض

كاف غير صحيح اذ دليله على حجيته الآية وقد شملت الأزواج فلو كان الاستدلال بالدعاء لاغير كان اجماع من عداهن كافياً لكن قد عرفت ما في الاستدلال على الحجية بالحديث كما عرفت ما في الاستدلال بالآية عليه على أنه يأتي أن الدعاء خاص بالشار اليهم وهم الاربعة ودعوى المصنف أن اجماع أهل البيت حجة الاربعة ومن سيوجد والدعاء الذي قال أنه كاف في الاستدلال على الحجية لا يشمل من سيوجد فما يتم به على دعواه اذ الدليل خاص والدعوى عامة

قال وأم سلمة على باب البيت فقالت يا رسول الله وأنا قال أنت إلى خير، وفيه بالاسناد إلى حمزة بنت أفعى قالت سمعت أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها تقول نزلت هذه الآية في بيتي «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» قالت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل عليهما السلام وروى الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وأنا على باب البيت جالسة فقلت يا رسول الله أأنت من أهل البيت قال أنت على خير أنك من أزواج النبي، وأخرج مسلم عن عائشة (١) قالت خرج رسول الله ﷺ وعليه مرط مرحل أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً»، وأخرج الترمذي عن أم سلمة رضي الله عنها قالت نزلت هذه الآية وأنا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجعلهم بكساء وقال اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يا رسول الله أأنت من أهل البيت فقال أنت على خير وأنت من أزواج النبي، وأخرج أيضاً عن أنس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الآية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» يمر بياب فاطمة إذا خرج إلى الصلوة ويقول الصلوة أهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم (٢) الامام أبي القاسم الحسكاني (٣) المحدث النيسابوري (٤) رحمه الله تعالى بإسناده إلى أنس ابن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يمر بياب فاطمة ستة أشهر إذا خرج إلى صلوة الفجر يقول الصلوة يا أهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً، وأخرجه عن أنس من سبع طرق وعن أبي سعيد الخدري وعن أبي الحمراء (٥) خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من طرق عديدة بالغنى

(قوله) مرط مرحل، ذكره في النهاية في مادة الحاء المحلة وهو الذي فيه قمح وتصاوير (قوله) وعن أبي الحمراء خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو هلال بن الحارث ويقال هلال بن طرفة

(قوله) ذكره في النهاية الخ، ولم يذكره في الجيم اهـ

(١) وأخرج البخاري صدره اهـ (٢) الحكم أربعة معتزليان وهما الحاكم أبو سعيد المحسن ابن كرامة الجشعي، والحاكم صاحب المختصر الحنفي، ومحدثان الحاكم أبو أحمد وتلميذه الحاكم أبو عبد الله الشيعي صاحب المستدرک على الصحيحين وهذا الشيعي هو المذكور في أول جامع الأصول، والخامس الحاكم النيسابوري الحسكاني اهـ عن خط القاضي محمد بن إبراهيم (٣) يضم الحاء اهـ (٤) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن محمد بن أحمد بن حسان العامري النيسابوري الحسكاني المعروف بابن الخداء أحد الحفاظ، قال الذهبي لم أجده تاريخ وفاة وقد توفي بعد التسعين وأربع مائة اهـ من خط العلامة أحمد بن عبد الله الحنداري (٥) روى خبر الكساء عن أبي الحمراء ابن أبي شيبة وعبد بن حميد، ومطين وابن أبي عاصم والترمذي وأبو

واكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عدد الاشهر ، وفيه بالاسناد من طريقين الى البراء بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال بردائه (١) وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي ، وفيه بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري أن رسول الله ﷺ دعى علياً وابنيه وفاطمة فألبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد عن جابر أيضاً قال نزلت هذه الآية على النبي ﷺ وليس في البيت الا فاطمة والحسن والحسين وعلي « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » فقال النبي ﷺ اللهم هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت آية الطهر جمعنا رسول الله ﷺ وإياه في كساء لام سامة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى حصين بن أبي حميلة (٢) قال لما خرج الحسن بن علي عليهما السلام بالناس وهو بالكوفة فطعن بخنجر في فخذه فرض شهرين ثم خرج فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امرؤكم وضيقاتكم واهل البيت الذين سمي الله في كتابه « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، وفيه

(قوله) الا في عدد الاشهر ، ستة وعمانية وتسعة (قوله) فقال بردائه ، في حواشي الكشاف قال في الأساس العرب تستعمل القول في غير الكلام فتقول قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مثنى وقال برأسه أشار وقال الحافظ سقط ذكره في قوله تعالى في سورة البقرة « واذ فرقنا بكم البحر »

الشيخ والحسكاني وغيرهم ، وعن أم سلمة وكيع وعبد بن حميد واحمد والثعلبي والواحدى ومسلم ومطين ومحمد بن سليمان الكوفي والترمذي وصححه وأبو داود وابن أبي داود والبغوي وأبو الشيخ والطحاوي وأبو يعلى والطبراني والحاكم وصححه وابن عدى وابن عقدة والخطيب وابن المغازلي والمرشد بالله والسيد أبو طالب وصاحب المحيط والحسكاني بطرق وغيرهم ، وعن أنس الترمذي والحسكاني وابن منيع والدارقطني والبغوي وغيرهم ، وعن أبي سعيد الخدري احمد والواحدى وابن جرير والطبراني والحسكاني والثعلبي والحاكم المشي وصاحب المحيط ، وعن البراء بن عازب الحسكاني بطريقين ، وعن جابر الحسكاني ، وعن الحسن بن علي عبد بن حميد والحسكاني والسيد أبو طالب ، وعن سعد ابن أبي وقاص مسلم والترمذي واحمد وابن عقدة والحسكاني ، وعن عبد الله بن جعفر احمد والحاكم وصححه على شرط الشيخين والحسكاني ، وعن عائشة البخاري ومسلم واسحق وابن أبي شيبة وابن خزيمة ومطين وأبو داود والحاكم وصححه ، وعن عمر بن أبي سلمة احمد والترمذي وابن أبي طاصم ، وعن أمير المؤمنين عليه السلام الحاكم الحسكاني ، وعن فاطمة الزهراء الحسكاني بثلاث طرق ، وعن واثلة ابن أبي شيبة احمد والطحاوي وابن أبي داود والترمذي والمرشد بالله والحسكاني وأورده في الدر المنثور عن جماعة وافرة من المحدثين والله أعلم اه من خط العلامة الجندي (١) أي فعل بردائه فاطلق القول على الفعل تجوزاً اه في النهاية مالم يقطعه ، هكذا العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال وتطلقه على غير الكلام والاسان فتقول قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مثنى وقال الشاعر : « وقالت له العينان سمعاً وطاعة » أي أومأت وقال بالماء على يده أي قلب وقال بنوبه أي رفعه وكل ذلك على المجاز والاتساع اه (٢) بالحاء المهملة كما ضبط في نسخة سيلان وضبط في نسخة بالجيم اه

بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف (١) قال سمعت الحسن بن علي وهو
يخطب الناس يقول يا اهل الكوفة اتقوا الله عز وجل فينا فانا امرؤوكم وانا
ضيفانكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل فيهم « انما يريد الله ليزهبن
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » وفي بعضها زيادة قال فما رأيت اكثر باكياً
من يومئذ ، وفيه بالاسناد الى سعد بن أبي وقاص أنه قال لمعوية بالمدينة لقد شهدت
من رسول الله ﷺ في علي ثلاثاً (٢) لان تكون لي واحدة أحب الي من حمر النعم (٣) شهادته
وقد اخذ بيد علي وابنيه الحسن والحسين وفاطمة وقدر جأراً الى الله عز وجل وهو يقول
اللهم هؤلاء اهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى سعد
أيضاً قال قال رسول الله ﷺ لعلي ثلاثاً لان تكون لي واحدة منهن أحب الي من
حمر النعم نزل على رسول الله ﷺ الوحي فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما (٤) تحت ثوبه ثم
قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله بما اختصرته ، وفيه بالاسناد
من طريقين الى سعد ايضاً قال مر به معوية فقال ما يمنعك ان تسب أبا تراب فقال
سعد ما ذكرت ثلاثاً قال بهن رسول الله ﷺ فلا اسبه لان تكون لي واحدة منهن
أحب إلي من حمر النعم ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول له وقد
خلقه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما ترعى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى
الا أنه لانيء بعدى ، وسمعت يقول لاعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله فتناول اليها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ادعوا علياً
فأتى به وهو أرمد فبصق في عينيه ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ، ولما نزلت هذه
الاية انما يريد الله الاية دعى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علياً وفاطمة
وحسناً وحسيناً وقال اللهم هؤلاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم ابن الحجاج
في مسنده الصحيح هكذا بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن
غريب صحيح من هذا الوجه ، وفيه بالاسناد من طرق كثيرة الى أبي سعيد الخدري في
قول الله عز وجل انما يريد الله ليزهبن عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً قال
جمع رسول الله ﷺ علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم ادار عليهم الكساء

الحسين بن علي
عليه السلام
السلام
عليه السلام

(قوله) الى هلال بن يساف ،
بكسر الياء باثنتين من تحت
(قوله) ما ذكرت ثلاثاً ، لعل ما
شرطية أو مدية

(١) في القاموس بالكسر وقد يفتح تابي اه وفي جامع الاصول ما لفظه يساف بفتح الياء
تحتها قطنان وتخفيف السين المهملة وبعدها فاء اه (٢) واثنان ذكرهما في الخصائص وهما حديث
المنزلة والولاية كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى اه حسن مغربي (٣) الابل الحمر وهي ألقس
أموال العرب يضربون بها المثل اه شرح نووي على مسلم (*) خيار الابل واغلاها قيمة اه
تيسير ديبع (٤) في نسخة وابنيها اه

فقال هؤلاء اهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً وفي أحدها زيادة وام سلمة على الباب قالت يا رسول الله ألسنت منهم فقال إنك لعل خير والى خير، وفيه باستناده الى من سأل عطية (١) عن هذه الآية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» وقال احديثك عنها بعلم، حدثني ابو سعيد الخدري أنها نزلت في رسول الله ﷺ وفي الحسن والحسين وفي فاطمة وعلي قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فكانت ام سلمة بالباب قالت وانا فقال رسول الله ﷺ انك بخير والى خير، وفيه بالاسناد من طريقين (٢) الى عطية عن أبي سعيد أيضاً في هذه الآية انما يريد الله الآية قال نزلت في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وفيه بالاسناد الى عطية قال سألت ابا سعيد الخدري عن انما يريد الله ليذهب عنكم الآية فمد النبي ﷺ وعلياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وفيه بالاسناد من طريقين الى أبي سعيد قال جاء رسول الله ﷺ أربعين صباحاً الى باب علي بعد ما دخل بفاطمة فقال السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وفي أحدها زيادة انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم، وفيه عن أبي سعيد قال لما نزلت هذه الآية وامر أهلك بالصلوة كان النبي ﷺ يجي الى باب علي صلوة الغداة ثمانية أشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً، وفيه عن أبي سعيد عن نبي (٣) الله ﷺ أنه قال نزلت هذه الآية وامر أهلك بالصلوة قال كان يجي الى باب علي تسعة أشهر كل صلوة غداة ويقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً، وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله ﷺ الحسن والحسين وعلياً وفاطمة ومد عليهم ثوباً ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وفيه بالاسناد الى ابن عباس أيضاً قال انما يريد الله نزلت

(قوله) الى من سأل عطية، أي عطية العوفي (قوله) احديثك عنها بعلم الى قوله قال اللهم، لفظ قال فيه نبوة ولعله من قلم الناسخ والاولى حذفه (قوله) وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الى قوله ينظر في زيادة قال والاولى كان يجي الخ

(قوله) قال فيه نبوة، لانبوة فتأمل احم عن خط شيخه

(١) ابن سعد تابعي والعوفي يسكون الواو اه طبعات (٢) لا يقال ظاهر الأحاديث التي تقدمت والتي ستأتي أن الآية نزلت بعد وجود الحسن والحسين ووصولهما الحد الذي صلحا معه للدخال تحت الكساء وظاهر الحديث أنها انزلت قبل وجودها لأنه يقال يحمل على تكرار النزول والله أعلم اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم رحمه الله (٣) صواب الكلام حذف عن نبي الله وزيادة رسول الله بين كان ويجي اه من خط لي وأولى من ذلك أن يقال عن أبي سعيد قال لما نزلت هذه الآية «وامر أهلك بالصلوة» كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجي الخ

في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين والرجس الشك (١) ، وفيه
بالاسناد الى علي بن أبي طالب عليه السلام قال جمعنا رسول الله ﷺ في بيتنا م سلمة
أنا (٢) وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله ﷺ في كساء له وأدخلنا معه ثم ضمنا
ثم قال هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت أم سلمة
يا رسول الله فانا وندنت منه فقال أنت ممن أنت منه وأنت علي خير أعاذها رسول الله
ﷺ ثلاثا يصنع ذلك ، وفيه بالاسناد الى عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي
ﷺ الى جبريل هابطا من السماء قال من يدعولي من يدعولي فقالت زينب أنا
يا رسول الله قال ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا
عن يساره وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيري وقال اللهم إن لكل أهلا
وإن هؤلاء أهلي فانزل الله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الآية
فقالت زينب يا رسول الله الا أدخل معكم قال مكانك فانك على خير إن شاء الله تعالى
أخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى عائشة أم
المؤمنين قالت خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء
الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله
ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا أخرجه عنها
من ست طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى جميع (٣) بن عمر قال انطلقت
مع أمي الى عائشة فسألتها امي عن علي قالت ما ظنك برجل كانت فاطمة تحته
والحسن والحسين إبنيه ولقد رأيت رسول الله ﷺ التفت عليهم بتوبه وقال اللهم
هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله أأنت من
أهلك قال إنك على خير ولم يدخلني معهم أخرجه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر
اللفظ ، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع (٤) قال أتيت فاطمة أسأله عن علي
فقالت توجه الى رسول الله ﷺ فجلست أنتظره حتى جاء رسول الله ﷺ ومعه علي

(قوله) والرجس الشك ، يعني في
دين الله (قوله) جمعنا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم في بيت
لم سلمة أنا ، هكذا وجدوا الأولى
أن يرقى بصيغة المنصوب

(١) ينظر كيف الجمع بين تفسير ابن عباس للرجس بالشك مع ما مر من تفسيره بما يستنبط
من الأقوال والأفعال اه (٢) استشكل اعراب أنا لأن الضمير المنصوب لا يؤكد برفع وفي
حاشية كذا في نسخة صحيحة فيحقق اعرابه وفي نسخة الحسن والحسين اه لعنه استعير
الضمير المرفوع مكان المنصوب اه من خط لي (٣) ضبط في بعض النسخ بزة المصغرو بعضها
بزة السكر وفي الحواشي ما لفظه ، في بعض كتب المؤلف والمختلف ما يقضى بان ضبطه بزة
المصغر فانه ذكر جميع بفتح الجيم فقال اما جميع بكسر الميم فهو جميع بن نوب حمص ثم قال
وذكره البخاري بضم الجيم ثم قال بعد الفراغ من ذكر أحواله واما جميع بضم الجيم وفتح
الميم فجماعة اه (٤) بفتح الهززة وسكون المهملة وفتح القاف وبالعين المهملة اه جامع اصول

وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه أو قال كساءاً ثم تلا هذه الآية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً» ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق أخرجهم من ثلاث طرق في أحدها أحمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه أبو بكر ابن أبي شيبة عن الأوزاعي، وفيه بالاستناد إلى واثلة بن الأسقع مثله وفيه زيادة قلنا واثلة ما للرجس قال الشك في دين الله، وفيه بالاستناد من طريقين إلى فاطمة الزهراء أنها أتت النبي ﷺ فبسط لها ثوباً فأجلسها عليه ثم جاء ابنها حسن فأجلسه معها ثم جاء حسين فأجلسه معها ثم جاء علي فأجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هؤلاء مني وأنا منهم اللهم أرض عنهم كما أنا راض، وفيه بالاستناد إلى أم سامة من فوق خمسين طريقاً أن النبي ﷺ جلت على علي وفاطمة وحسن وحسين كساءه ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقالت أم سامة يا رسول الله وأنا منهم قال إنك إلى خير وقد أخرج أبو عيسى الترمذي في جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو أحسن شيء روى في هذا الباب، وفيه بالاستناد إليها رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين، وجبريل علي علي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورسول الله على علي عليه السلام، وفيه بالاستناد إليها أيضاً رضي الله عنها قالت أنزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وما في البيت الا جبريل ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله ﷺ أنت من صالحني فلو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى حديث الكساء الامام الحاكم أبو سعد (١) المحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين (٢) عن أبي سعيد الخدري وام سامة وعائشة في أكثرها قوله ﷺ لام سامة جواباً عن قولها وانا من اهل البيت إنك على خير وفي بعضها إنك من أزواج النبي وما قال إنك من اهل البيت، وروى في كتاب درر السمطين للزركندي الشافعي عن أبي سعيد الخدري وام سامة وابي الحمراء خادم رسول الله ﷺ بطرق متعددة إن هذه الآية نزلت في الخمسة ومثله في كتاب أسباب

(قوله) في أحدها أحمد بن حنبل إلى قوله ورواه أبو بكر، الأولى رواه بغيروا (قوله) وفي البيت سبعة، روى عنها المؤلف عليه السلام بعد هذا وما في البيت الا جبريل ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين وأنا ولم يذكر ميكائيل فيتنظر

(قوله) فيتنظر، لعلة يحمل على التعدد اه حسن بن يحيى

(١) كذا في مطلع البدور وفي النسخ سعيد اه (٢) لشيخ الاسلام أبي سعد الحاكم المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي الجشمي في تفسيره الذي جمع فيه ما في أمير المؤمنين وغيره اه ليس في تفسيره انما هو كتابه مستقل في فضل اهل البيت مرسل الاحاديث اه من خط العلامة الجنداري

نزول القرآن للواحدى (١) عن أبى سعيد وأم سلمة وفى مجمع الزوائد للمهينى الشافعى مثله وقال رواه الطبرانى وروى فى الشفاء للقاضى عياض نحوه وفى ذخاير العقبي كذلك بطرق متعددة ، وفيه قالت أم سلمة وأنا معهم يارسول الله قال أنت على مكانك وإنك على خير أخرجه الترمذى على اختلاف الروايات وفى رواية أنت الى خير أنت من أزواج النبى ، (٢) عن عمر بن أبى سلمة ريب رسول الله ﷺ وأم سلمة وائلة بن الاسقع وعائشة وابى سعيد الخدرى أخرج الترمذى حديث عمر بن أبى سلمة وقال حديث غريب وحديث (٣) أم سلمة وقال حديث حسن صحيح وأخرجه أيضاً الدولابى وحديث وائلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث أبى سعيد الخدرى احمد فى المناقب والطبرانى وفى كتاب المصاييح لآبى محمد الحسين بن مسعود البغوي (٤) من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا ما فى هذا المعنى من الاحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود وقما ذكرناه إرشاد لما اغفلناه « فان قيل » التنصيص على علي وفاطمة والحسن والحسين يخرج من يوجد من أولاد الحسين « قلنا » ليس المراد من التنصيص الا إخراج من يتوهم دخوله فى اهل البيت من الأزواج

(١) الواحدى الامام المفسر الحافظ على بن احمد الواسطى ابو الحسين النيسابورى استاذ عصره فى النحو والتفسير وهو تلميذ الثعلبى رزق السعادة فى التفسير وله فيه البسيط والوسيط والموجز وكتاب أسباب النزول توفى سنة ٤٦٨ هـ غربالاً (٢) متعلق بطرق اه (٣) يعنى أخرجه اه (٤) ضبطه سيلان بضم الباء اه

(قوله) الا إخراج من يتوهم دخوله من الأزواج ، أقول مضى من كلام القاضى حسن المنعربى رحمه الله تقرير خلاف هذا وإنه صلى الله عليه وآله وسلم نص على الاربعة باضافتهم الى بيته للتنصيص على ماقد يخفى من كونهم داخلين فى مسمى أهل البيت فاحتج الى ايضاح دخولهم بخلاف الزوجات فالاشتهار الواقع فى الازمان كاف غير محتاج الى البيان « قلت » والحق أنه خصهم بالكساء والدعاء تشريقاً لهم وتنظيماً لشأنهم واطهاراً لشرفهم مع أنهم معروفون بانهم من أهل بيته كما خص علياً بأنه منه بمنزلة هرون من موسى وخص الحسينين بأنهما ابناه والحق أنها لا تدل الاضافة على إخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت فانه صلى الله عليه وآله وسلم قد قال فى الحسن ان أبى هذا سيد الحديث ولا دلالة على ان الحسين ليس بأبنة ، كذلك قوله هنا هؤلاء أهل بيتى ليس بدليل على إخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت وإنما خروجهم عنه يقتصر الى دليل آخر والا فالاصل دخولهم قال الله تعالى لوط « فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك » وقال أيضاً « فنجيناها وأهلها الا امرأتها » وقالت الملائكة لامرأة الخليل بعد قولها « أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً ان هذا لشيء عجيب ، رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت » ومعلوم دخولها فى هذه الرحمة والبركة وقد اختلفت السلف والخلف فى زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم هل هن من أهل بيته أم لا على قولين ، أحدهما أنهن لسن من أهل البيت ويروى هذا عن زيد بن ارقم الصحابى رضى الله عنه وهو احدى الروايتين عن احمد واستدل زيد بان المرأة قد تبقى الزمان الطويل مع الرجل ثم تفارقه ، وقمر زيد أهل البيت

والاقارب وتخصيصهم ببيان كونهم من أهل البيت لأنه لم يوجد من أهل البيت وقت نزول الآية غيرهم والا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الأمة وبوضوح

بانهم من تحرم عليهم الصدقة وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل كما في صحيح مسلم عنه ، والثاني أنهم من أهل البيت وهي إحدى الروايتين عن أحمد واستدل القائل بهذا بما ثبت في الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله وسلم علمهم الصلوة عليه فقال قولوا اللهم صل على محمد وأزواجه وذريته وما ذكرناه من الآيات ، وفي السلم الشامخ أن حصر أهل البيت في القرية لم يقيم عليه دليل ناهض ينفع المتدين ويصح لزاد المعاد إنما هو سداد من عيش طالب الرياسة منهم ، وعظيم اخراج العباس منهم مع ما توارد في الأحاديث من الإيضاء به والأحاديث المعلومة عند أهلها تحكم بدخول بني هاشم ولذا جمعهم حكم شرعي هو تحريم الزكوة والحق صلى الله عليه وآله وسلم بهم بنو المطلب وقال لمن سأله الفرق بينهم وبين بني أمية مع الاستواء في الدرجة إنما نحن "بنو المطلب شيء واحد فذلك التخصيص لحكمة فرقت بين بعض القرابة وبعض وتعلقت بهم أحكام مخصوصة فهم أخص من غيرهم ويصدق عليهم أنهم عترته بحسب اللغة فلو علق بهم نحو هذا الحكم لكان في بيان تلك الأحكام المخصوصة نوع انس لطالب الحق ثم إن الأهل لثمة يشط الأذى ~~عنهم~~ ^{عنهم} في القرآن لمن سئل من أفراد أهل البيت في عصرهم انتهى « نعم » وأما قول زيد بن أرقم أنها قد تبقى المرأة مع الرجل الدهر ثم تفارقه فنعيم لكن ذلك لا يخرجها عن كونها من أهل بيت زوجها مهما بقيت معه فإذا فارقت فارقها هذا الوصف فإن تزوجت باخر صارت من أهله كما أن العبد يكون مملوكا زيد ومن خدمه فإذا باعه خرج عن اضافته اليه وعن كونه من خدمه وهذا ظاهر وقد عرفت من قول العلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم ألحق بنو المطلب بالآل قولاً غير ما ذكرناه من الأقوال في تفسير الآل وهو أنهم بنو هاشم وبنو المطلب وهو قول بعض العلماء أيضاً (قوله) والا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الأمة ، أقول لا ريب أن من سيوجد من نسل من ذكر ثمة لفظ أهل البيت كما ثمة لفظ بني آدم وكما ثمة أولاد إسرائيل من في عصره من أولاده ومن بعده إلى يوم الدين كما نادى الله الموجودين في عصر النبوة يا بني إسرائيل ويا بني آدم وهذا لا ريب فيه وأن الاسم يشمل الفريقين من وجد ومن سيوجد وأما الخطاب الشفاهي فيأتي الكلام فيه والآية شاملة لمن سيوجد وشاملة للزوجات ، وأما الدعاء وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فإنه لا يشمل إلا المأشأ اليهم لا غير فلا يدخل فيه الزوجات ولا من سيوجد ولذا لم يشمل أم سلمة الدعاء لأنه مقصور على المأشأ اليهم ولم ترد أم سلمة رضي الله عنها ما فهمه المصنف وغيره من أنها تريد أن يجعلها صلى الله عليه وآله وسلم من أهل البيت لأنها تعلم أنها منهم وإنما طلبت ادخالها في الدعاء وكذلك زينب ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم في الجواب أنك من أزواج النبي اخبراً بأنها من أهله المعلوم لها وأجاب عما طلبت من ادخالها في الدعاء بقوله أنك على خير فقلوه في جواب قولها أأنت من أهل البيت ومستفهم استفهام تقرير مثل أليس الله بكاف عبده فقلوه أنك من أزواج النبي تقرير لكونها من أهل البيت كما قررتها هي في استفهامها وعدل عن قوله أنك من أهل البيت إلى قوله أنك من أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم لإفادة أنها من أخص أهل بيته ، وأما هذا الدعاء فهو خاص بن أشاء اليهم وهم الأربعة وإنما استفهمت أم سلمة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما خصهم بالدعاء

ذلك قوله ﷺ إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا والله ما لن يفترقا حتى يردها علي الحوض ، وقد روى عن زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام أنه قال لرجل من أهل الشام اما قرأت الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً فقال ولا أنتم (١) قال نعم « الدليل الثاني » من الكتاب العزيز قوله تعالى « قل لأسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى » دلت الآية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق والاحرم مودتهم لقوله تعالى « لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » وغيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى « فاذا بعد الحق الا الضلال » والراد بالقربى أهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل بالاستناد الى علي عليه السلام قال فينا آل محمد آية لا يحفظ مودتنا الا كل مؤمن ثم قرأ « قل لأسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى » ومارواه المرسى في سبب الاحزاب أم الله بالاستناد من طريقين الى ابن عباس قال لما نزلت « قل لأسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى » قالوا يا رسول الله من سبب الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره في الكشف في تفسير هذه الآية ، وفي كتاب شواهد التنزيل مستنداً من نحو ثمان طرق الى ابن عباس رضي الله عنه وأخرجه احمد بن حنبل في مسنده والتعلي في تفسيره وابن المنزلي الشافعي في مناقبه وغيرهم والاحاديث القاضية بوجوب مودة أهل البيت كثيرة جداً تركناها اختصاراً واستغناء بما يفيد المطلوب من الأدلة « واما السنة » فقوله

(قوله) قل لأسألكم عليه أجراً

الى قوله فيكونون على الحق فلا يقولون ولا يفعلون الا ما كان حقاً لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة فانها انما تدل على أنهم لا يصدر منهم ما يذمون ويعاقبون عليه واما صدور الخطأ منهم فلا دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية والله اعلم

(١) الخبر محذوف أي لأنتم المرادون اه (*) بل أخرج الطبراني عن زين العابدين انه لما جيء به اسيراً بعد مقتل ابيه الحسين عليه السلام واقام على درج دمشق قال بعض جفاعة أهل الشام الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم وقطع قرن الفتنة فقال له اما قرأت « قل لأسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى » قال او انتم هم قال نعم قال واخيبتاه ولطم وجهه اه من الدر المنظوم في خصائص من صلى على جدهم الحبي القيوم

والآية عاملة لمن خصهم وغيرهم فاستفهمته صلى الله عليه واله وسلم لم خص بالدعاء بعض من شملته الآية فاجابها بما اجاب صلى الله عليه واله وسلم وهذا هو التحقيق الذي يزول به ما في الكلام من التلقيق ويتضح الحق لدى التوفيق (قوله) ذات الآية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق ، أقول قال المحشى فلا يقولون ولا يفعلون الا ما كان حقاً لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة فانها انما تدل على انه لا يصدر منهم ما يذمون ويعاقبون عليه واما عدم صدور الخطأ عنهم فلا دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية انتهى

﴿إني تارك فيكم الثقلين﴾ (١) ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدى أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه المؤيد بالله عليه السلام، وفي رواية الإمام أبي عبد الله الجرجاني إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي إلى آخره، وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض، قال وهذا خبر مشهور نقلته الأمانة (٢) وقوله ﴿إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبداً﴾ كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي، الحق عليه السلام في الأحكام، وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا وهما الخليفةان بعدى، وفي رواية الإمام أبي عبد الله الجرجاني إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وقوله ﴿إني تارك فيكم﴾ ما أن تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي أهل بيتي وقد أخبرني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الإمام أبو عبد الله الجرجاني وقوله ﴿إني أوشك أن ادعى فاجيب﴾ وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه أيضاً الإمام أبو عبد الله الجرجاني عن أبي سعيد الخدري، وقوله ﴿

(١) سماهما ثقلين لأن الأخذ بهما والعمل بهما ثقيل ويقال لكل خطير نفيس ثقيل فسماهما ثقلين اعظماً لثقلهما وتفضيلاً لثقلهما وقوله صلى الله عليه واله وسلم الثقلين منقول لتارك وقوله ما إسم موصول وما بعده أعني جملة الشرط والجواب صلته وهو بدل من قوله الثقلين أي الذين أن تمسكتم بهما لن تضلوا ولكنه أفرد الضمير وهو به للفظ ماء أو صفة والأول أظهر وحذف الفاء في الجواب أعني لن تضلوا لتقدير القسم كقوله تعالى وإن اطعتموهم انكم لمشركون وقوله كتاب الله وعترتي بدل أو عطف بيان فيها منصوبان للتبعية ويحتمل الرفع على خبرية مبتدأ محذوف كأن سائلاً فقال ما هما فاجيب بقوله كتاب الله الخ وقد يفسر الحديث بأن الثقلين منسوب على الاختصاص على معنى إني تارك فيكم أيها الثقلين فيكون المراد بهما الانس والجن لأنهما ينقلان الأرض نحو كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان سبحانه الله ويحمده سبحانه الله العظيم، والأول أوجه لفظاً ومعنى أما لفظاً فلأن الاختصاص باللام بعد ضمير المخاطب وإن كان جائزاً لكنه قليل والأكثر جميته بعد ضمير التكلم نحو نحن العرب اقرأ للترن، وأما معنى فلما تحصل من وصفهما بالنفاسة، أو ينقل العمل بهما مبالغة في وصفهما بما يوجب مزيد التوجه باتباعهما وحمل المشاق في تحصيله أهم من شرح خطبة الأساس للشيخ لطف الله الغياث رحمه الله تعالى وفي القاموس والنقل محرمة متاع المسافر وحشمه وكل شيء نفيس مصون ومنه الحديث إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أه وفي النهاية في تفسير الثقلين مثل هذا التفسير لهما المذكور في صدر هذا الكلام للشيخ لطف الله سواء سواء أه (٢) هكذا في بعض النسخ وفي أكثر النسخ نقلته الأمانة أه

(أني تارك فيكم كتاب الله) وعترتي (١) أهل بيتي وهما لا يختلفان بعدى رواه
الامام أبو عبد الله، ووجه الدلالة في هذه الأحاديث ومافي معناها أنها أفادت ان حكم

(١) أهل ثابت في بعض النسخ

(قوله) ووجه الدلالة في هذه الأحاديث ومافي معناها أنها أفادت ان حكم التمسك بالمعترية
كالتمسك بالكتاب فإذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك
بجماعتهم، أقول أحاديث أهل البيت لا يفارقون الكتاب ولا يفارقهم أحاديث ثابتة في دواوين
الاسلام رواها من التزم الصحة فيما يخرج به كسليم والحاكم وابن حبان ورواها غير من التزمها
كأحمد والترمذي والطبراني والخطيب وابن أبي شيبة الموصلي والدارمي وأبي يعلى وغيرهم
عن جماعة من الصحابة منهم أبو ذر وابن عباس وابن الزبير ونقل في العلم المشايخ عن البرزنجي
أنهم بلغوا خمسة وعشرين صحابياً والمصنف قد أتى بالكثير الطيب مما يدل على علو شأنهم
وعظمة مكانهم ورفعة قدرهم وسمو ذكركم فادلة انه حق أقوى من أدلة حجية اجماع الامة
واما حجيته فان تواتر أنهم مع الكتاب أو خفته قرآن تنهض به عن الأحاد فهو دليل حجيته لأن
التمسك بالكتاب قد قام الدليل على وجوبه وقد جعلوا مثله فيجب التمسك باجماعهم ولا يأتي
فيه ما أتى في اجماع الأعم من أنه لا يجب اتباع كل حق لأن هذا قد قام دليل وجوب التمسك
به بجعله كالكتاب «فان قلت» اجماع الامة قد شمل اجماع أهل البيت اذ لا يتم اجماعهم
الا بدخولهم فيه «قلت» نعم ولعله مراد من قال من الآل، اجماعنا حجة الاجماع، وإذا
عرفت أنه لا يتم اجماع الامة الا وأهل البيت منهم فاجماع الامة قد تضمن اجماع أهل البيت
اذ لو شذ فرد من مجتهدهم لم يتم اجماع الامة وحينئذ يكون التمسك باجماع الامة تمسك باجماع
أهل البيت ويكون قد قام الدليل على الوجوب بالتمسك باجماع الامة ويبطل ماورد على اجماع
الامة حينئذ «فان قلت» قد قدمت علم امكان الاجماع فما الفائدة «قلت» البشرية لأهل
البيت انها لا تخرج جماعتهم عن الحق بشري مخصوصة ولا يفارقون الكتاب والافائدة
أحاديث اجماع الامة انما دلت على هذه البشرية لهم وانهم لا يخرجون عن الحق والهدى فان
ثبت اجماع الامة فدليل حجيته هو دليل حجية اجماع أهل البيت لأنهم منهم ولكننا نقول
انما الأدلة مبشرة للامة وللآل بأنه لا يخرج عنهم الحق فأهل البيت لهم بشري من الوجه
الاخص والوجه الأعم وقد ذهب الامام المنصور بالله والامام يحيى والامير الحسين ان الاجماع
لم يقع من أهل البيت الا من الأربعة علي وفاطمة وابنهما فتختص الحجة بهم لأن حجية
الشيء فرع وقوعه ولكن لا يخفى ان أحاديث انهم لا يفارقون الكتاب حتى يردا عليه
صلى الله عليه وآله وسلم الحوض قاضية بان اجماع أهل البيت مطلقاً حجة مابقوا وكوث
اجماعهم حجة هو قول من رواه المصنف عنهم وقول طائفة من الحنابلة وذكره منهم القاضي
أبو يعلى من المعتمد كما قاله ابن تيمية ومن قال بان اجماع الامة حجة ولم يقل بان اجماع أهل
البيت حجة كان الحاجب ومن تبعه فهو اما لقصور عن الاطلاع على الأحاديث أو لتقصير عن
القول بما أفادته مع القول بما هو دونها في الدلالة وفي الفصول رواية عن القاسم أنه لا يقول
بحجية اجماع أهل البيت «واعلم» أنه ذكر الجلال في شرح الفصول ان النفاة لحجية اجماع
الآل أجابوا عن تلك الأدلة الباهرة والبراهين الظاهرة بالقول بموجها وعدم استلزامها
للمطلوب من الحجة لأن غاية ما دلت عليه مساواتهم للكتاب في الحجة وقد علم بالضرورة

التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فإذا كان التمسك به واجباً لسكونه حجة لا تجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ، ووجه آخر وهو أنه يفهم من قوله تارك ومخلف وخليفتين حجية اجماعهم وذلك لأن المستخلف يكون بلا ريب قائماً مقام من استخلفه وهو عليه السلام الحجة في حياته فتكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد أن يقول بأن الحجة هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلولا تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثاً وتغريباً والالزام ظاهر البطلان ، وقوله عليه السلام (مثل أهل بيتي فيكم) مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ، أخرجه الحاكم في مستدركه عن أبي ذر الغفاري وفي رواية الامام أبي عبد الله الجرجاني ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وأمثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة المخالف لهم ولولم تكن جماعتهم معصومة عن الخطأ لما كان كذلك ، وقوله عليه السلام (أهل بيتي أمان لأهل الارض) كما ان النجوم أمان لأهل السماء رواه الامام أبو طالب والامام أبو عبد الله الجرجاني عليهما السلام ولو كان متبعهم مخطئاً لكان غير آمن ، وقوله عليه السلام (ان أهل بيتي فيكم كباب حطة) رواه الامام أبو عبد الله الجرجاني ، وقوله عليه السلام (فأين يتاه بكم) عن (١) علم تنوسخ (٢) من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيناكم رواه الامام المهدي عليه السلام

(١) لعله عليه السلام أراد عن أهل علم أو عن محل علم تنوسخ ذلك الأهل أو المحل من أصلاب أصحاب السفينة بدليل ذكر الأصلاب فكأنه عليه السلام يشير الى قول الله عز وجل « ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم » وقوله تعالى « ولقد أرسلنا نوحاً وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب » أي ان الاصطفاء المتناسخ خلص الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم الى ذريته تكريمة له كما كرم الله نوحاً وابراهيم بجعل الصفوة من ذريتهما وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسمعيل واصطفى من كنانة قريشاً واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فانصفوة الصفوة وخيرة الخيرة اهـ

(٢) يعني علم العدل والتوحيد رواه المهدي عليه السلام في الاحكام اهـ

جواز مخالفة ظواهر الكتاب والاجتهاد ، وتحقيقه ان النزاع انما هو في الحجية على أحكام الفروع وأما اصول الدين فلا يصح فيها التقليد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولان القرآن وفقاً لزوم الدور بزعم الجمهور من متأخري أهل البيت وغيرهم الذين اغتروا بالشبه واحكام الفروع لاتضليل بمخالفتها اتفاقاً ما لم يعلم بالضرورة وجوبها سواء نظر المخالف أو قلد أم ترك أصاب أم أخطأ فاما معنى الحجية اذن والحق ان الأدلة دالة على عصمة ما جمعوا عليه من اصول الدين المنافية للكفر الذي هو الضلال وانها صريحة في وجوب التقليد فيه للقرآن ولن لايفارقه من أهل البيت واحداً أو أكثر اذ عدم مفارقه خاصة لأهل البيت والخاصة لايجب انعكاسها اهـ

في الغيث مرفوعاً ووقفه على علي أشهر (إلى غير ذلك) من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفهم وهذه الاحاديث وان كان بعضها آحادياً فقد تواتر منها القدر المطلوب لا شترأ كما فيه ، ولذا كشرطاً ان شاء الله صالحاً من ذلك فنقول ، روى الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي ﷺ أنه قال أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوي ، وفيه عنه ﷺ أهل بيتي أمان لاهل الارض والنجوم أما ان لاهل السماء فإذا ذهب أهل بيتي من الارض أتى أهل الارض ، ابو عدون وإذا ذهبت النجوم من السماء أتى أهل السماء مايو عدون ، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلاً الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها زخ في النار ، وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم أمان لاهل السماء وأهل بيتي أمان لأمي وهو في أمالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمودي (١) مسنداً الى سامة بن الاكوع وهو أيضاً في ذخائر العقبى بالاسناد الى سامة ، وفي نهاية ابن الاثير مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زخ به في النار ، وفي أمالي السيد أبي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني (٢) قال سمعت أبا ذر يقول وهو آخذ باب الكعبة أيها الناس من عرفني فأنا من قد عرفني ومن أنكرني فأنا أبو ذر سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وهو في أمالي المرشد بالله واقظه رأيت أبا ذر رضى الله عنه آخذاً بعضاً من باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أبو ذر الغفاري سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني إسرائيل ، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ إنما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله غفر له ، وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن أبيه عن جده محمد عن أبيه عن علي عن أبيه الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب عن رسول الله ﷺ قال أهل بيتي أمان لاهل الارض كما أن النجوم أمان لاهل السماء فويل لمن خذلهم وعاندكم وفي كتاب المناقب للخطيب بن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ

(قوله) زخ في النار ، زخه أي أوقعه في وهدة ذكره في القاموس في باب انهاء المعجمة

(قوله) في وهدة ، الوهدة الارض المنخفضة اه قاموس وفيه في باب الحاء المهمة وفصل الراي زخه نجاه عن موضعه ودفعه وجذبه في عجلة اه وأما بالحيم فليس فيه ما يمكن تخرجه ما هنا عليه اه

(١) سمهود قرية من اعمال مصر وهي بفتح السين المهمة وآخره دال مهمة أيضاً وجد ذلك معاً اه (٢) حنش بن المعتمر ويقال ابن الربيعه ويقال انه حنش بن ربيعة بن المعتمر ويقال انها اثنان الكناني أبو المعتمر الكوفي صدوق له او هام ويرسل من الثالثة واخطأ من عنده من الصحابة اه تقريب تهذيب السكال لابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى (٣) يحقق هل هو المراد في الكتاب ام لا اه

مثل أهل يتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تأخر عنها هلك، وفيه
بالإسناد إلى إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ مثل أهل
يتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا، وفيه بالإسناد إلى أبي ذر قال قال رسول الله
ﷺ إن مثل أهل يتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق،
وفيه بالإسناد إلى ابن عباس نحوه مع حذف أن من أوله، وفيه بالإسناد إلى أبي ذر
نحوه مع حذف أن من أوله وزيادة ومن قاتلنا آخر الزمان (١) فكانما قاتل مع الدجال في آخره
وفي كتاب جواهر العقدين للسهمودي عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله
ﷺ النجوم أمان أهل السماء وأهل يتي أمان أهل الأرض فإذا هلك أهل يتي جاء
أهل الأرض من الآيات ما كانوا يوعدون قال أخرجه ابن مظهر من حديث عبد الله بن
إبراهيم الغفاري قال وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ النجوم
أمان لأهل السماء وأهل يتي أمان لأهل الأرض فإذا ذهب أهل يتي ذهب أهل الأرض
أخرجه أحمد في المناقب وهو في ذخائر العقبى بلفظه، قال وعن قتادة عن عطاء عن
ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ النجوم أمان لأهل الأرض من
الفرق وأهل يتي أمان لأمم من الاختلاف فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا
فصاروا حزب الشيطان، قال أخرجه الحاكم وقال الحاكم (٢) في المستدرک هذا حديث
صحيح الإسناد، وفي ذخائر العقبى بالإسناد إلى أبي ذر رضي الله عنه سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل أهل يتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه
من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى ومثل باب حطة لبني إسرائيل قال
أخرجه الحاكم من وجهين عن أبي إسحق، هذا لفظ أحدهما، ولفظ الآخر إلا أن
مثل أهل يتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل باب حطة إلى آخره
قال وكذا هو عند أبي يعلى في مسنده قال وأخرجه الطبراني في الصغير والوسط
من طريق الأعمش عن أبي إسحق ورواه في الأوسط أيضاً من طريق الحسن بن
عمرو الفقيمي وأبو نعيم عن أبي إسحق ومن طريق سمالك (٣) بن حرب عن حنش قال
وأخرجه أبو يعلى أيضاً من حديث أبي الطفيل (٤) عن أبي ذر رضي الله عنه بلفظ أن
الإسناد به صحيح

(١) أي كل الزمان قال في الصحاح وقولهم لا أفعله أخرى اللبالي أي أبداً وأخرى المنون
أي آخر الدهر اه (٢) هو أبو عبد الله بن البيع المعروف المشهور اه (٣) بكسر أوله اه عن
خط المؤلف عليه السلام هو سمالك بن حرب بن أوس بن خالد الدهلي الكوفي ذكره ابن حجر
في الطبقات اه (٤) اسمه عامر بن وائلة صحابي هو آخر الصحابة موتاً على الإطلاق اه من
خط العلامة الجنداري

مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان
 مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة ، قال واخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب
 عن ابي ذر رضي الله عنه ، قال وكذا اخرجه الفقيه أبو الحسن المغازلي وزاد ومن
 قاتلنا آخر الزمان فكأنما قاتل مع الدجال ، وعن ابي الصهباء عن سعيد بن جبير عن
 ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي
 فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني وابو
 نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه أبو الحسن المغازلي في المناقب الا انه قال ومن
 تأخر عنها هلك ، وعن عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال مثل
 اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار ، وعن ابي
 سعيد الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول انما مثل اهل بيتي فيكم
 مثل باب حطة في بني إسرائيل من دخله غفر له قال رواه الطبراني في الصغير
 والاوسط ، وفي كتاب الجواهر للقسم بن محمد اليميني المعروف بالشقيني وذخاير العقبي
 لحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل
 بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه المصنف في
 سيرته ، وفيهما أيضا عن علي عليه السلام مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها
 نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف عنها زخ في النار قال اخرجه ابن السري ، وفي الشفاء
 للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال معرفة آل محمد براءة من
 النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب ، وفي جامع
 الاسيوطي اخرج البزار عن ابن عباس ، وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي
 ذر (١) قوله ﷺ مثل (٢) اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف
 عنها غرق ، وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الأكوع قوله ﷺ النجوم امان
 لاهل السماء واهل بيتي امان لأمتي (٣) ، والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه
 قوله ﷺ انما مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها
 هلك ومثل باب حطة في بني إسرائيل ، وابن أبي شبة (٤) ، ومسدد ، وابو يعلى في

(١) قال العزري حديث صحيح وقال لناوي ولهذا ذهب جمع الى ان قطب الاولياء لا يكون
 الا منهم اه من خط العلامة الجنداري (٢) في نسخة انما مثل اه (٣) قال في شرح الجامع
 يحتمل ان يراد علماءهم ويحتمل ان يراد العموم لأن الله لما خلق الوجود تكملة للنبي صلى الله
 عليه وآله وسلم كان بقاء العالم مع دوام ذريته قال وهذا حديث حسن اه من خط العلامة
 الجنداري (٤) ابن أبي شبة ثلاثة نجبا مصنفون عثمان بن أبي شبة ، والقاسم ، وعبد الله صاحب
 المسند وكنيته أبو بكر وهو المراد اذا اطلق في سائر الكتب ، وروى عنه الستة وعدم السيد صارم

مسند الطبراني في الكبير وابن عساكر عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه
 قوله ﷺ النجوم امان لاهل السماء واهل يتي امان لامتى ، والحاكم عن ابن عباس
 قوله ﷺ النجوم امان لاهل الارض من الشرق واهل يتي امان لامتى من الاختلاف
 فاذا خالفها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب إبليس ، والطبراني في الكبير عن ابن عباس
 قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من سره أن يحيى حياتى ويموت مماتى ويسكن
 جنة عدن غرسها ربي فليوال علياً من بعدى وليوال وليه وليقتد باهل بيتى من
 بعدى فانهم عترتى خلقوا من طينتى ورزقوا فهمي وعلمي ويل للمكذبين بفضلهم من
 امتى القاطعين فيهم صلتى لأنهم الله شفاعة ، والترمذى عن جابر قوله صلى الله
 عليه وعلى آله وسلم يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما أن اخذتم به لن تضلوا كتاب الله
 وعترتى اهل بيتى ، واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه
 وعلى آله وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله جبل ممدود ما بين السماء والارض
 وعترتى اهل بيتى وإنهما لن يفترقا حتى يرداعلى الحوض ، والترمذى ومسلم عن زيد
 بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا
 بعدى ثقلين أحدهما أعظم من الآخر كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض
 وعترتى اهل بيتى ولا (١) يفترقان حتى يرداعلى الحوض فانظروا كيف تخلفوني (٢) فيهما ،
 ورواه السهوي في جواهر المقدين ، واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن أرقم قوله
 صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما بعد أيها الناس فانما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي
 فأجيب وإنى تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به
 واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل
 بيتى اذ كرم الله في اهل بيتى ، وابن أبي شيبه وابن سعد (٣) واحمد وابو يعلى عن أبي سعيد
 الخدرى قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني أوشك أن ادعى فأجيب وإنى تارك
 فيكم الثقلين كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتى اهل بيتى وإن

(قوله) خلقوا من طينتى ، كناية
 عن شرفهم أو حقيقة والمراد به
 ما يوضع في النطقة كما قد فسر به
 قوله تعالى « من سلالة من طين »
 والاضافة في طينتى على هذا لادنى
 ملازمة (قوله) ثقلين أحدهما الخ ،
 نقل من خط المؤلف الثقلين مظن

(قوله) والمراد به ما يوضع الخ ،
 يؤخذ تحقيق المراد من غير الحاشية
 اه ح عن خط شيخه

الدين في ثقات محدثي الشيعة ومسند بن مبرهه صاحب السند من مشايخ الستة اه من
 خط العلامة الجندارى (١) في نسخة ولن يفترقا اه (٢) في حديث زيد بن
 أرقم عند هذه الرواية اذكركم الله في اهل بيتى ثلاثا فقال حسين بن سبرة
 ومن اهل بيته يزيد أليس نسأه من اهل بيته قال ان نسأه من اهل بيته ولكن
 اهل بيته من حرم الصدقة بعده قال ومن هم قال آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس
 قال أكل هؤلاء حرم عليهم الصدقة بعده قال نعم ، وفي أمالي المروشد بالله قتلنا زيد من آل
 فقال الخ اه من خط العلامة الجندارى (٣) محمد بن سعد صاحب الطبقات وأبو يعلى هو احمد
 ابن علي بن المثنى الموصلي صاحب السند اه

اللطيف الخبير خبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني
 فيها ورواه السهمودي في كتاب جواهر العقدين قال وأخرجه الطبراني في الأوسط
 أيضاً وفيه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله
 يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن لم يركبها لم ينج ومن لم يركبها لم ينج
 حطة من دخله غفرت له الذنوب، وعبد بن حميد وابن الأباري عن زيد بن ثابت قوله
 صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله
 وعترتي أهل بيتي وأنهما لن يفترقا (١) حتى يردا علي الحوض، والطبراني في الكبير عن
 زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني لكم فرط وأنكم واردون علي الحوض
 عرضه ما بين صنعا إلى بصرى فيه عدد الكواكب من قدام الذهب والفضة فانظروا
 كيف تخلفوني في الثقلين قيل وما الثقلان يا رسول الله قال الأكبر كتاب الله سبب
 طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فتمسكوا به لن تضلوا ولن تضلوا (٢) والاصغر عترتي أهل
 بيتي وأنهما لن يفترقا (٣) حتى يردا علي الحوض وسألت لهما ذلك ربي ولا تقدموه فتهلكوا
 ولا تعلموها (٤) فأنهما أعلم منكم، وأحمد والطبراني عن زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى
 آله وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي
 أهل بيتي وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، والطبراني في الكبير وأبو يعلى
 في مسنده عن أبي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيها الناس إني تارك
 فيكم ما أن أخذتم به لن تضلوا بعدي أمرين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل
 ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي أهل بيتي وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض،
 والحاكم في مستدركه عن زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيها الناس
 إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا أن اتبعتموها كتاب الله وعترتي أهل بيتي تعلمون
 أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه، وابن أبي شيبة
 والخطيب (٥) في المتفق والمفترق عن جابر بن عبد الله قوله صلى الله عليه وعلى آله

(أوله) أني لكم فرط، الفرط
 بمنحذين المتقدم في طلب الماء
 يعنيء الدلا والرشاء (قوله) بصرى،
 كحبل ياد بالشام وقرية ببغداد
 ذكره في القاموس

(١) يتفرقا كذا صح في نسخة المؤلف اه (٢) في نسخة ولا تضلوا اه (٣) في نسخة
 المؤلف في هذا وفيما سياتي يتفرقا اه (٤) حجة في اطلاق اللفظة على معنيها الحقيقي
 والمجازي اه من خط الولي ضياء الدين رحمه الله ولعل الجواز في تعليم القرآن اه
 (٥) الخطيب الشيخ أحمد بن علي بن ثابت الحافظ حدث عنه السيد أبو طالب والمرشد بالله
 وأمام، وله في فنون الاصطلاح تأليف متعددة قال ابن حجر قل أن يوجد فن من فنون الحديث
 الا والخطيب فيه مصنف قال في النسخة عن بعضهم كل من جاء بالخطيب يعرف له بالتقديم
 قوله في المتفق والمفترق مثاله الاسماء المقتضية في الاسم واسم الأب أو الجسد نحو محمد بن عبد
 الله الحضرمي مطين محمد بن عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن الحسن أحمد بن علي الأبار

وسلم تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله وعترتي اهل بيتي ،
والطبراني في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كآني
قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله جبل ممدود بين السماء والارض
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني
فيهما، والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم كآني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما
اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل
عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني لاجد لنبى الا نصف عمر الذي
كان قبله واني اوشك ان ادعا فاجيب فما انتم قائلون ، قالوا نصحت ، قال أليس تشهدون
ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد
الموت حق قالوا نشهد قال وأنا أشهد معكم ألا هل تسمعون فاني فرطكم علي الحوض وانتم
واردون علي الحوض وان عرضه ابعدا بين صنعاء وبصرى فيه أقذاح عدد النجوم من
فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف
بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والاخر عترتي وان اللطيف الخبير
نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فساءلت ذلك لهما ربى فلا تقدموهما
فهل كوا ولا تقصروا عنهما فهل كوا ولا تعلمون فانهم أعلم منكم من كنت أولى
به من نفسه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، والطبراني في الكبير
والحاكم (١) والحاكم عن ابي الطفيل (٢) عن - حذيفة بن أسيد (٣) من حديث طويل

احمد بن علي بن المنى ، وأما المؤلف والمختلف فما اختلف خطأ واختلف لفظاً نحو جرير
وحريز وبشر وبسر وزيد وبريد وفيه تأليف للخطيب أيضاً اه من خط العلامة الجندارى
(١) هو احمد بن علي الترمذى صاحب نوادر الاصول اه من خط العلامة الجندارى (٢) آخر
الصحابة موتاً على الاطلاق توفي سنة ١٠٨ وقيل سنة ١١٠ اه من املا سيدنا العلامة عبد
الرحمن بن محمد الحسبي رحمه الله (٣) بفتح الهزة وكسر السين اه (*) أسيد بالتصغير ليس
الا في الانصار ولا يوجد في المهاجرين وأسيد بلفظ المكبر ليس الا في المهاجرين ولا يوجد في
الانصار ذكر ذلك النووي في شرح مسلم اه وسياق في بحث أحاديث الغدير نقل عن جامع
الاصول في ضبط اسم حذيفة بن أسيد ان أسيد بفتح الهزة وكسر السين وهو من غفار
فينظر في صحة هذا الضابط الذي ذكره النووي رحمه الله وفي جامع الاصول ما لفظه عند
ترجمة حذيفة بن أسيد هو أبو سريحة وحذيفة بن أسيد بن خالد بن الأغوس بن الوقعة بن
حرام بن غفار بن مليل الغفارى هكذا نسبة خليفة وقال ابن الكلبى هو حذيفة بن أسيد بن

نحو حديث زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم وإنى سألتكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يتفصيا حتى يردا علي الحوض، وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما نقل رسول الله ﷺ في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا لي الحسن والحسين فدعوهما فجعل يلثمهما حتى أغشي عليه قال وجعل علي يرفعهما عن وجه رسول الله ﷺ ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني واتممع منهما فإنه سيصيبهما بعدي أثره (١) ثم قال يا أيها الناس إنى خلفت فيكم كتاب الله (٢) وعترتي أهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي أما إن ذلك لن يفترق حتى القاه على الحوض، وفي الكامل المنير (٣) للقسم بن إبراهيم عليه السلام عن النبي ﷺ أنه قال في حديث طويل وإنى سألتكم حين تردون علي عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال الأكبر

(قوله) أثره، الأثره مثل قبضة اسم من الاستئثار وهو الاستبداد وفي القاموس الأثره بالضم المكرمة المتوارثة والجذب والحالة غير مرضية (قوله) كالمضيع لسنتي، لعل هذا من باب القلب أعني تشبيه الكتاب بالسنة وكذا قوله والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي

خالد بن الأعور بن واقعه بن حرام بن غفار وكان ممن بايع تحت الشجرة بيعة الرضوان وعداده في الكوفيين روى عنه أبو الطويل والشعبي اه سرجة بفتح السين المهمة وكسر الراء والحاء المهمة وأسيد بفتح الهززة وكسر السين المهمة وبالذال المهمة والأغوس بفتح الهززة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسين المهمة والوقعة بفتح الواو وكسر القاف والعين المهمة وحرام ضد حلال ومليل بضم الميم وفتح اللام الأولى والأعور مثل الأغوس إلا أنه أليّن وإن واقعه بكسر القاف والعين اه (١) بفتح الهززة والناء اه نهاية وفي ديوان الأدب في باب فعل بفتح الفاء والعين، الأثره الاسم من الاستيثار بالفتح اه (٢) ظنن في نسخ بعده وسنتي الخ اه (*) في المجموع وتيسير المطالب كتاب الله وسنتي وعترتي اه ولفظه في أمالي أبي طالب وعن علي عليه السلام قال لما نقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا الحسن والحسين قال فجعل يلثمهما حتى أغشي عليه قال فجعل علي يرفعهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني واتممع منهما فإنه سيصيبهما بعدي أثره ثم قال أيها الناس إنى قد خلفت فيكم كتاب الله وسنتي وعترتي أهل بيتي فالمضيع إلى آخر ما هنا ثم قال قلت وهذا الحديث مبين لوجه الجمع بين ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكر مع الكتاب السنة وحدها وما في حديث القدير المتواتر فإنه ذكر مع الكتاب العترة فقط فإنه لا منافاة بين استخلاف السنة مع الكتاب واستخلاف العترة مع الكتاب فتكون الثلاثة الكتاب والسنة والعترة مستخلفات على الدلالة والهداية كما نصه هذا الحديث اه من خط سيدى العلامة أحمد بن محمد اسحق رحمه الله (٣) كتاب الكامل المنير في الرد على الخوارج في بعض نسخه أنه للقاسم بن إبراهيم وفي بعضها أنه لابن خيران وفي مطلع البدور في ترجمة ابن خيران «ومن جلالته أنه التمس الكامل المنير بينه وبين القاسم بن إبراهيم وأحاديث الكامل منها مرسل ومنها ما يسند عن عبد الرزاق لا متصلا بل يقول وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة الخ ومن غرائب أن الانبياء يعلمون الغيب واحتج بقوله تعالى «فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول» اه من خط العلامة الجندارى

(قوله) وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري ، وجد في نسخة

٥٣٥

المؤلف ينظر في امالي المرشد بالله
ان شاء الله تعالى

منهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض طرف بيد الله وطرف بأيديكم فتمسكوا
به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتي اهل بيتي فقد نبأني الطيف الخبير
انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفي الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن
الحسين بن زيد بن علي عليه السلام قال قال النبي ﷺ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا
وهما الخليفتان بعدي (١) ، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلاً
الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ كافي قد دعيت فلجبت وإني تارك فيكم
التقنين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل جبل ممدود من السماء الى
الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيها ، وفي امالي المرشد بالله بإسناده
الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم التقنين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيها ، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال
رسول الله ﷺ أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا (٢) وأحدهما
أكبر من الآخر كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفيه أيضاً بالاسناد الى أبي سعيد وزيد بن
ارقم قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي
كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى
يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيها ، وفي كتاب المحيط بالامامة
بالاسناد الى الامام الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى أبي سعيد الخدري قال
سمعت النبي ﷺ يقول أيها الناس إني قد تركت بينكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا
بعدي التقنين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل جبل ممدود ما بين
السماء والارض وعترتي اهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفيه
بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى زيد بن ثابت قال سمعت النبي ﷺ
يقول إني تارك فيكم التقنين كتاب الله عز وجل وعترتي اهل بيتي وهما الخليفتان
(١) في نسخة من بعدي اه (٢) ظن في نسخ بعد هذا بالتقنين وفي حاشية على قوله وأحدهما
الضمير يعود الى معنى ما فعتها متى كما تقدم في كلام النهاية اه

(قوله) ينظر الخ ، نظر في امالي
وهو بلفظها الا أنه زاد قلت
يارسول الله ومن اهل بيتك قال
آل علي وآل جعفر وآل عباس
وآل عقيل وبعده من طريق أبو
عروة الى زيد بن ارقم قال صلى
الله عليه وآله وسلم إني تارك فيكم
التقنين كتاب الله وعترتي اهل
بيتني فانظروا كيف تخلفوني فيها
قال قلنا ومن اهل بيتك قال آل
علي وآل جعفر وآل العباس . وفيها
عن أبي سعيد وزيد بن ارقم قال
صلى الله عليه وآله وسلم إني تارك
فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا
من بعدي كتاب الله جبل الخ
بغير الزيادة من طريق الطبراني ،
وفيها من طريق كثير بن عبد الله
عن أبيه عن جده قال صلى الله عليه
وآله وسلم تركت فيكم أمرين لن
تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله
وسنة نبينا . وفيها عن أبي سعيد
قال صلى الله عليه وآله وسلم إني
تارك فيكم التقنين كتاب الله وأهل
بيتني . وفيها من طريق أبي الشيخ
عن أبي سعيد قال صلى الله عليه
وآله وسلم تركت فيكم ما إن تمسكتم
به لن تضلوا التقنين كتاب الله الخ
وفيها من طريق أبي الشيخ عن

أبي سعيد لا تضلوا اهل بيتي فهم أعلم منكم ولا تشتموهم فتضلوا . وفيها عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان لهذه الامة فرقة وجماعة
فجامعها اذا اجتمعت فاذا افتقرت فارقوا اهل بيت نبيكم قال سألوا سألوا واذا حاربوا فحاربوا فانهم مع الحق والحق معهم ولن
يفارقوه . وفيها من طريق الطبراني عن سلمان قال انزلوا آل محمد منزلة الرأس من الجسد وبمنزلة العيز من الرأس فان الجسد لا يهتدي الا
بالرأس والرأس لا يهتدي الا بالعيز . وفيها من طريق أبي عبد الله مؤلف الجامع عن أبي سعيد مرفوعاً انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة
من دخله غفر له . وفيها عن علي عليه السلام اهل بيتي كالنجوم كلما أقل نجم طلع نجم اه من خط العلامة الجنداري

من بعدي وإني لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال وروى ذلك بإسناد عن زيد بن أرقم وإني ذر وجير بن مطعم وغيرهم ، وفي حقائق المعرفة للإمام أحمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمة أخى موسى اقترفت الى إحدى وسبعين فرقة واقترفت أمة أخى عيسى على (١) اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة (٢) فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا (٣) وضحجوا بالبكاء وأقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا بعدك بمعرفة النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نتمتع عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم إني تارك فيكم ما إن تمسكن به لن تضلوا من بعدي أيدياً كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر (٤) وكل فرقة من فرق الاسلام تتلفاه بالقبول ، وأخرج مسلم عن يزيد بن حيان (٥) قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ثقلين أحدهما كتاب الله وحبل الله من بعدي من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وعترتي أهل بيتي فقلنا من أهل بيته نسأوه فقال لا أيم الله إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى أبيها وفومها ، أهل بيته أصله وعشيرته وعصبته الدين حرموا الصدقة بعده ، وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة المشرفة قال أخرج الحاكم في المستدرك من ثلاث طرق وفي كل منها أنه صحيح على شرط الشيخين ، ولفظ الطريق الاول لما رجع النبي ﷺ من حجة الوداع ونزل بفسيد خمر أسرى بدوحات (٦) فقامت ثم قام ثم قال كاني قد دعيت فاجبت أني تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل وعترتي فانظروا كيف تحلقوني فيها فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض

(قوله) فقامت ، أي كملت

(١) في نسخة الى اه (٢) رواه الترمذي ورواه أحمد وأبو داود بمعناه اه من ارجوزة التمازي في علم الكلام اه (٣) ضاق بالامر ذرعه وذراعه وضاق به ذرعا ضعفت قوته ولم يجد من المكروه فيه مخلصاً اه قاموس (٤) ينبغي أن يحمل على خبر الثقلين لا على خبر الافتراق فقد قدح فيه طوائف وحزم ابن حزم وابن العربي في العارضة بأن آخره باطل وذكر السيد أبو طالب أن فرقة ردت ذلك الخبر وقد صنف ابن مطين الحسكي وريقات في ابطاله ، وحاصله أنه لا يروى الا عن معاوية ورد عليه محمد بن الحسن بن القاسم وزاد أنه روى عن أبي هريرة وغيره وذلك لا يجدي لأن القادح ينزع في زيادة كلها هالكة الا فرقة وقال ابن حزم هذه من دسائس الملحدة وفي التنوير قال أبو محمد بن حزم هذه الزيادة باطلة موضوعة مكذوبة ومثله ذكر السيد محمد بن ابراهيم اه من خط العلامة الجنداري (٥) بآلاء المشاهير التحفانية قال في الخلاصة يزيد بن حيان التميمي عن زيد بن أرقم اه وفي بعض نسخ الغاية عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم اه (٦) هي الشجر الملتف واحدها دوحه اه

ثم قال، الله تعالى مولاي وأنا ولي كل مؤمن، ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله بين مكة والمدينة عند سمرة خمس دوحات عظام فكس الناس (١) ماتحت السمرة ثم راح ﷺ عشية فصلى ثم قام خطيباً فحمد الله عز وجل وأثنى عليه وذكر ووعظ فقال لما شاء الله أن يقول ثم قال أيها الناس اني تارك فيكم أمرين لن تضلوا ان اتبعتموهما وهما كتاب الله وأهل بيتي عترتي، ولفظ الطريق الثالثة اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي وانهما لن يشترقا حتى يردا علي الخوض، وأخرجه الطبراني وزاد في آخره سألت ربي ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلکوا ولا تقصروا عنهما فتهلکوا، وقد روى حديث الثقلين الجماهير من أصحاب رسول الله ﷺ وأهل بيته كعلي عليه السلام وأبي ذر وأبي سعيد الخدري وأبي رافع مولى رسول الله ﷺ وام هاني وام سلمة وجابر وحذيفة بن أسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وأبي أيوب الانصاري وأبي شريح الخزازي وأبي قدامة الانصاري وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان (٢) وغيرهم، وفي استقصاء مخرجه وطرقه تطويل لا يليق بهذا الكتاب (٣)، ونحوه حديث السفينة وما ذكرنا كاف في تحصيل المطلوب «احتج» النافون لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره ان كثيراً من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان قولهم حجة لانكر ولو نادراً (و) الجواب أنا (لانسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة) وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون لعذر ولو سلم فغايتة افادة الظن لكونه اجماعاً سكونياً والظن يضمحل اذا قابله قاطع ﴿مسئلة﴾ اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة، ولما كانت هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محموداً على

(قوله) والجواب انا لانسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة، يقال المذکور في استدلال المخالف أن مخالفة الصحابة مع عدم انكار الباقي دليل على عدم الحجية ولم يذكر المخالف أن الصحابة اجماعاً على انه ليس بحجة ولعل ما ذكره المؤلف عليه السلام يترتب على اجماعهم على المخالفة لهم اذ من لازم هذا الاجماع اجماعهم على انه ليس بحجة ولو قال ولانسلم اجماعهم على المخالفة لكان واضحاً

(١) وكنست البيت كنساً من باب قتل وكنس الظبي بئته وكنس الظبي كنوساً من باب نزل دخل كنسه اه مختصراً من المصباح (٢) اسمه مالك قال ابن هشام ويقال التيهان عتف ومنقل كقولك ميت وميت وهو أنصاري من الخرج اه من سيرة ابن هشام من موضعين (٣) وقال الاصفهاني في شرح مختصر المنتهى أن الخبر آحادى اه لأن جميع طرقه ترجع الى زيد بن ارقم وان جاء عن غيره فلم يبلغ حد التواتر فينظر والمهدى ذكر في منهاجه أنه ظنى والله أعلم «قلت» قال الحاكم في المستدرک هذا حديث دخل في حد التواتر وعده السيوطي في المتواترات اه وفي حاشية قد عرفت ان المصنف هنا ذكر عشرين من الصحابة أخرجه عنهم الأئمة فحققت التواتر على بعض العلماء غير قاطع اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

ظاهرة بل يدل على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم (١) لكونهم اقرب الى رسول الله ﷺ واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها، وآخرون بأنها حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصباح والمدة دون غيرها حتى أنهم لو اجتمعوا على كون الاقامة فرادى (٢) وجب على الكل اتباعهم وقال آخرون ومنهم ابن الحاجب (٣) انه على ظاهره وأنه حجة في جميع الاحكام والمختار ما عليه الجمهور (٤) وهو ان (اجماع) اهل (المدينة غير حجة) لان أدلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الامة (٥) (و) اما قولهم انه ثبت (قضاء العادة (٦) بان اتفاق من العلماء المجتهدين الاحقين بالاجتهاد لا يكون إلا (عن) دليل (راجع) على غيره يقتضي بان إجماعهم حجة ظنية، فجوابه انه (ممنوع) لجواز ان يكون

(قوله) المجتهدين، يعني في المدينة وقلة غيبتهم عنها فيحصل تفاوهم وتناظرهم فاذا اتفقوا فيبعد علم اطلاع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه (قوله) الاحقين بالاجتهاد، احتراز من مجتهدين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحي فاعلمه غير واقفين على وجوه الأدلة من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقوله وفعل الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح (قوله) يقتضي، أي الدليل الراجع (قوله) حجة ظنية، قال البرماوي اذا قلنا ان اجماع المدينة حجة فقال الانباري والمالكى ليس كاجماع الامة حتى ينسحق مخالفة وينقض حكمه وانما هو مأخذ شرعي فقط (قوله) وانما هو مأخذ شرعي فقط، قال البرماوي بعد هذا وبالجملة فالمسئلة ملوية الدليل موصوفة بالاشكال افردت بالتصنيف صنف فيها الصيرفي اه

(١) وقد أشار اليه الفافسي في التديم ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم اه زركشي (٢) أي التماط الاقامة في الصلاة فرادى لا مثنى اه (٣) والابهرى من أصحاب مالك اه (٤) في زاد المعاد في قوله فصل ثم كان صلى الله عليه وآله وسلم يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره كذلك الى قوله وليس مع القائلين بالتسليمه غير عمل أهل المدينة، قال يعنى ابن عبد البر وهو عمل قد توارثوه كابراً عن كابر ومثله لا يصح الاحتجاج به لانه لا ينفي لوقوعه في كل يوم مراراً، وهذه طريقة قد خالفهم فيها سائر الفقهاء والصواب معهم يريد الفقهاء والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تدفع وترد بعمل أهل بلد كائناً من كان وقد أحدث الامراء بالمدينة وغيرها في الصلاة اموراً استمر عليها العمل ولم يلتفت الى استمراره، وعمل أهل المدينة الذي يحتاج به ما كان في زمن الخلفاء الراشدين، وأما عملهم بعد موتهم وبعد اقراض عصر من بها من الصحابة فلا فرق بينه وبين عمل غيرهم والسنة تحكم بين الناس لا يعمل احد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلفائه اه وفي كون عمل أهل المدينة أيام الخلفاء حجة مبنى على ان عمل الخلفاء الأربعة حجة وفيه ما ذكره المؤلف بقوله ونحوه قول الشيخين الخ اه من خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد (٥) والاصل عدم دليل اخر اه فصول بدايع (٦) عبارة فصول البدايع، لهم أولاً ان العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح الا عن راجح وجوابه منع ذلك لما علم من ثقت الصحابة قبل زمان صفة الاجماع فيجوز أن يكون لغیرهم متمسك راجح لم يظلموا عليه وبهذا ليس احتمالاً بعيداً اه

﴿مسئلة﴾ اجماع أهل المدينة (قوله لان أدلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم، أقول لم يستدلوا بأدلة الاجماع حتى يرد عليهم انما دليلهم قوله قضاء العادة الخ

متمسك غيرهم أرجح قرب راجح لم يطلع عليه البعض (وان سلم لزم في كل جمع كذلك (١)) أي كجمع المدينة (إذ لا أثر للاطلاع) ومالك (٢) لا يقول به وإن قال به غيره كما حكى الامدى وغيره عن بعض القول بأن إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل إجماع البصرة والكوفة (٣) فقط حكاها الشيخ أبو اسحق في اللمع وقيل إجماع أهل الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل إجماع الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم أيضاً أن لا يعتد بخلاف أكبر علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم في الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة وفي الشام وفي المدين وفي غيرها وبطلانه معلوم (و) قالوا في الاحتجاج على حجية إجماع المدينة ثانياً قال رسول الله ﷺ (أما المدينة كالكبير الخبير) أخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذي عن جابر بن عبد الله ولفظه (أما المدينة هي كالكبير تنفي (٤) خبئها وتنصع (٥) طيبها) ونحوه قوله ﷺ المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وأرض

(قوله) ومالك لا يقول به ، أي بالزوم في كل جمع كذلك (قوله) ويلزم ، عطف على قوله سابقاً لزم في كل جمع (قوله) أما المدينة كالكبير الخ ، هذا من الأدلة لمزية عند ابن الحاجب لما ذكره المؤلف (قوله) وتنصع طيبها ، في مشارق الأنوار الكبير هو زق الحداد ينفض به تنفي بتخفيف القاء وروي بتشديد القاف من التنقية خبئها هو بالفتحات وروي بضم الخاء ساكن الباء خلاف الطبيب والمراد به هاهنا من لا يلبق بالمدينة وتنصع بالنون والصاد المهمة من باب التنقيص أو الافعال معناه تخلص وتميز طيبها بتشديد الباء وفتح الباء

(١) فيه ما لا يخفى على العارف اهـ (٢) الذي قرره المحقق المعتمد وتبعه شراح كلامه صريح في أن مالكا رحمه الله تعالى لا ينصع لزوم ذلك في كل جمع اتفق فيه ما اتفق في جمع المدينة لكن لم يتفق في غير المدينة ما اتفق فيها من إجماع الجمع الكثير من العلماء المنحصرين الاحقين بالاجتهاد وأرادوا بالتمسك إجماعهم في المدينة وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلدهم يعتبروا بقض العادة باطلاعهم على الراجح واحتزروا بقولهم الاحقين بالاجتهاد عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا شك في أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك فحينئذ تجوز كون متمسك غيرهم أرجح من متمسكهم لا يخفى بعده والله أعلم ، والحاصل أن كل واحد من المذكورات مانع من المباحة والمذاكرة بينهم وإظهار الحق أما التفرق فظاهر وأما الغربة فبسبب اشتغالهم بمشقة الغربة وبسبب الخوف من المخالفين وأما الاختلاط فللوجهين الآخرين مع أن في الاختلاط بالمخالف قد تنصيع الفطرة الصحيحة التي فطر عليها الانسان فلا وثوق بإجماعهم حينئذ اهـ (٣) كان في الكوفة ابن مسعود وعلي عليه السلام والحسنان وابن عباس رضى الله عنهم أولاً وبالشام أبو الدرداء وبلال وعبد الله بن عمر وعبد الله بن أنيس وغيرهم وبالبصرة عمران بن الحصين وأنس أخراً ومعتل بن يسار وغيرهم وبمحضر أبو امامة الباهلي اهـ من خط العلامة الجنداري (٤) الرواية المشهورة بالقاء وقد تقدمت (٥) وقد جاء في رواية بالقاف فان كانت مخففة فهو من استخراج المخ أي يستخرج خبئها وان كانت مشددة فهو من التنقية وهي افراد الجيد من الردى اهـ نهاية من مادة النون مع القاف (٦) قال في تفسير ذلك أي تخرجه منها وهو من النفي وهو الابعاد عند البلد يقال نقيته أنقيه اذا أخرجه عن البلد وطردته اهـ (٥) قال البرماوى بالصاد والعين المهملتين وأول الفصل مثناه من تحت وطيبها بالتمديد مرفوع بالفاعلية على المشهور وروى بالنصب فتنصع بتثنية من فوق والفاعل ضمير المدينة لكن قال القراء ولم أجد لتنصع في الطيب وجهاً وإنما وجه الكلام يتنصع طيبها

المهجرة ومبواً الحلال والحرام أخرجه الطبراني في الاوسط عن أبي هريرة « قلنا »
 ماذا كرموه من الاحاديث (غير مفيد) للمطلوب لانه انما يدل على فضلها لما علم من
 وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي (١) ولا دلالة على إنتفاء الخطأ عما اتفق عليه اهلها
 بخصوصه والا لزم في غيرها من سائر البقاع التي رويت في فضلها اخبار (لوصف غيرها
 كذلك) أي كالمدينة مثل قوله ﷺ في مكة ما أطيبك من بلد وأحبك إلي لولا أن
 قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك أخرجه الترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم
 في مستدركه عن ابن عباس ، وكقوله ﷺ انك خير ارض الله وأحب ارض الله إلى الله
 ولولا اني اخرجت منك ما خرجت أخرجه احمد في مسنده والترمذي وابن ماجه وابن
 حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمر ، وروى عن جابر
 عنه ﷺ انه قال لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة ، وقوله ﷺ في الشام
 الشام صفوة الله من بلاده اليها يجتبي (٢) صفوته من عباده من خرج من الشام إلى غيرها

(قوله) بخصوصه ، الضمير لاقتفاء
 انفعلاً (قوله) لا يسكن مكة سافك
 دم الخ ، دليل على إخراج مرتكب
 المعصية إلى الحرم

أي يفوح ويروى ينضح اه وفي النهاية في مادة النون مع الصاد ، فيه ، المدينة كالكبر الخ تنصع
 أي تخلصه شيء ناصع أي خالص وانصع أظهر ما في نفسه ونصع الشيء ينصع اذا وضغ وبان
 وروى ينصع طيبها ويروى بالباء والضاد المعجمة وقد تقدم اه نهاية قال في المتقدم بعد ذكر
 هذه الرواية كذا ذكره الزعزعي وقال هو من أبضعت بضاعة اذا دفعتها اليه ، يعني ان
 المدينة تعطي طيبها ساكنها وقدرى بالضاد والهاء المعجمتين وبالحاء المهملة من التضخ والتضخ هو
 رش الماء اه (١) قال امام الحرمين ولو يطلع مطلع على ما يجري بين لابتها من المخازي لفضى
 العجب اه أسنوى (٢) قال النواوى يجتبي ينتقل من جبوت الشيء وجبته جمعه اه من شرح
 العزري والصفوة بالكسر خيار الشيء وخلاصته اه نهاية وقيل بتثنيها اه والاحاديث في
 فضل الشام كثيرة جداً اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله

(قوله) انما يدل على فضلها ، أقول لا يجتبي أنه دال على نفي الخبث ويشكل بقاء الفساق فيها اذ هو
 خبث وبقاء المنافقين فيها وقد قال الله تعالى ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة
 فالظاهر أن نفي الخبث انما يكون عند خروج الدجال وبرشد اليه حديث أبي هريرة وفيه
 لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة أشرارها كما ينفي الكبر خبث الحديد وجيئذ فلا دليل على
 اجماع أهلها للمستدل بالحديث الا عند آخر الزمان (قوله) مثل قوله صلى الله عليه وآله
 وسلم في مكة ، أقول الاحاديث التي ساقها في مكة دالة على فضل البقعة ومحبة صلى الله عليه
 وآله وسلم لها ولا تعرض فيها لسكانها واحاديث المدينة دالة على أنه لا يبقى بها خبث فدل على
 طيب أهلها فكان شبهة للمستدل على تلك الدعوى (قوله) لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء
 بنميمة ، أقول هو خير في معنى الأمر والمراد لا يسكنها من كان بهذه الصفة لانه اخبار فانه
 يشكل من سكنها من الفريقين

فبسخطه (١) ومن دخلها من غير هافير حجة أخرجه الطبراني والحاكم عن أبي امامة (٢) (ونحوه) أي نحو إجماع أهل المدينة (قول الشيخين) أبي بكر (٣) وعمر في أنه غير حجة خلافاً لشذوذ من الناس فقالوا إنه حجة (و) استدلووا بقوله ﷺ (اقتدوا بالذين من بعدي) (٤) أبي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالافتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما، والجواب أنا لانسلم أنه امر لكل واحد حتى المجتهدين بل المقلدين خاصة والحديث

(١) يحتمل أن ذلك أن كان من أهلها لغير حاجة اهـ (٢) قال الشيخ حديث صحيح اهـ عزري (٣) اسمه عبد الله اهـ (٤) قال الامام القمم بن محمد بن علي عليه السلام ماصورته، الذي روى سرفوعاً اقتدوا بالذين من بعدي الخ عبد الملك بن عمير، قال السيد أبو طالب عليه السلام أنه كان من أعوان بني أمية ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الناصر للحق عليه السلام ان عبد الملك بن عمير هذا كان شرطياً على رأس الحجاج وكان عاملاً لبني أمية وكان وصياً لابن هبيرة ولبنى مروان ومراً بصحاب علي عليه السلام وهم جرحى فجعل يجهز عليهم ويقتلهم وهو عند بعض أهل الحديث مجهول ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الذهبي في الميزان بعد أن قال فيه الثقة وقال وكان من أوعية العلم لما كان من أشكاله أي الذهبي ولكنه لما طال عمره ساء حفظه وكان يدلس وقال قال أبو حاتم ليس بمحافظ تغير حفظه وقال احمد ضعيف يملط وقال ابن معين مخطئ وقال ابن خراش كان شعبة لا يرضاه قال وذكر الكوسج عن احمد أنه ضعفه قال الذهبي في كتابه هذا، وأما ابن الجوزي فذكره فحكى الجرح وما ذكر التوثيق قال ووثقة العجلي والعجلي قد تكلم فيه العقيلي وقال ابن حجر في التلخيص حديث اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر من طريق عبد الملك بن عمير عن ربيعي عن حذيفة قال أعله بن أبي حاتم عن أبيه وأخرجه العقيلي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقال لأصل له من حديث مالك وقال الزار وابن حزم لا يصح لأنه عن عبد الملك عن مولى ربيعي وهو مجهول عن ربيعي ورواه وكيع عن سالم المرادي عن عمرو بن مرة عن ربيعي عن رجل من أصحاب حذيفة عن حذيفة وتبين أن عبد الملك لم يسمعه عن ربيعي وإن ربيعي لم يسمعه من حذيفة اهـ كلام ابن حجر وقال الذهبي في الميزان سالم المرادي هو أبو العلاء سالم بن العلاء المرادي وقيل سالم بن عبد الواحد ضعفه يحيى بن معين والنسائي وعمرو بن مرة يرى الارعاء قال مغيرة بن مقسم لم يزل في الناس تقية حتى دخل عمرو بن مرة في الارعاء فهافتوا فيه اهـ (*) حديث اقتدوا ضعفه الذهبي وحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي رواه أبو داود وضعفه ابن القطان، وحديث أصحابي ضعفه احمد وحديث خذوا لا يعرف له اسناداه

(قوله) لانسلم أنه امر لكل واحد الخ، أقول، لك أن تقول بقاءه على عموميه وأنه امر لكل أحد باتباعها وامتنال أو امرها وأحكامها عند أن تعير اليها الخلافه وهو أولى اذ المقلدون مأمورون باتباع كل مجتهد ولا خصوصية لتقليد الشيخين «واعلم» أن في الفصول ومختصر ابن الحاجب وغيرها أنه يقول احمد بن حنبل أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة واستدل له بحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقد رده ابن الحاجب بما هو معروف الا أنه لا يمتنع أن الدليل أعم من المدعى فإن من الخلفاء الحسن بن علي عليهما

(بيان أهلية التقليد) أي لكون الشيخين أهلاً لتقليد المقلد لهما لأن قوله ﷺ أصحابي كالنجوم (١) بأهم اقتديتم اهتديتم يدل على جواز الأخذ بقول كل صحابي وإن خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه جمعاً بين الخبرين (و) نحوه أيضاً (قول الصحابي) فإنه ليس بحجة على صحابي آخر (٢) بالاتفاق ولا (على غيره) أي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة أصحابنا والشافعي في الجديد من قوله واحمد بن حنبل في رواية عنه والكروخي من الحنفية، وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري ومحمد بن الحسن والرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوله واحمد بن حنبل في رواية عنه أن قولهم حجة ورجحه الفناري (٣) من متأخري الحنفية واحتج له وقال أنه الذي اختاره المتأخرون منهم، قال ابو طالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجبهم، ومنهم من يوجبهم ويقول ان الصحابة ان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الآخرين فعليه أن يأخذ بقوله وان تساوا فهو مخير في الأخذ بقول أيهم شاء، ومنهم من يقول ان قول من كان اماماً منهم مرجح على غيره، ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم

(قوله) لبيان أهلية التقليد، عدل عما ذكره في شرح المختصر من أنه لا يدل على حجية قولهما في الجواشي من أن دلالة على الحجية ظاهرة وإنما الجواب مبني على الجمع بين الأدلة انتهى فلذا اعتمد المؤلف عليه السلام على ما في الجواشي (قوله) جمعاً بين الخبرين، هذا على تقدير صحته وقد ضعفه الذهبي وذكر في شرح الفصول أنه موضوع

(١) لا يخفى أنه قد بنى الجواب هنا على صحة خبر أصحابي الخ وقد نقل عقيب هذا في قوله لأنه خطاب للصحابة تضعيفه عن كثير بل تصريح بكونه موضوعاً مكذوباً فكيف بنى الجواب عليه فليراجع والله أعلم، لا يقال هو على فرض صحته إذ لا يدفع بالفرض كلام الخصم وحجة، على أن فرض صحته بعد ذلك التضعيف الشديد من أئمة الحديث بعيد جداً ومن هنا يعلم ما في قوله فوجب الحمل الخ اه (٢) في فصول البدائع ما لفظه أو تابعي زاحمهم في الفتوى اه (٣) قال في كتابه فصول البدائع ما لفظه، فأولاً لإحتمال المماع والتوقيف لأن الظاهر أن لا يجعل فتواهم وهم مضاجعهم ليلاً ونهاراً منقطعة عن المماع إلا بدليل، وثانياً أن الغالب أصابهم في الرأي لمشاهدتهم طريقه عليه السلام وأحوال نزول النصوص ومحال تغيير الأحكام وازيد بذلك جهدهم في طلب الحق وضبط الأدلة والتأمل فيها ولفضل درجة لهم ليست لغيرهم بالأحاديث فيعود اما الى النص أو القياس اه ما احتج به

السلام لما علم من حديث، الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقد كانت تمامها خلافة الحسن ستة أشهر فالصواب في الدعوى أن يقال اجماع الخلفاء وقد أشار اليه في شرح جمع الجوامع وعد مدة الحسن إلا أنه قد أورد على الدليل بأنه ان أريد بستانهم ما اجتمعوا عليه قبل انقراضهم فلا يعلم في مدة الأول منهم والثاني والثالث اذ كونهم خلفاء لا يعلم عن أول الأمر فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع الخلفاء الاربعة والحق أن الايراد لا شيء لأنه لم يقيد اتباعهم بقبل انقراضهم

والعقد وبين ان يكون على سبيل الفتيا فأوجبه في الاول دون الثاني ، ويروى عن
ابن حنيفة أنه حجة ان خالف القياس وقال الرازي والسبكي أنه حجة في الحكم التعبدية
لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي ﷺ دون غيره من الاحكام (و) استدل
القائلون بحجية قول الصحابي بقوله ﷺ (أصحابي كالنجوم) بأبهم اقتديتم اهتديتم
(ونحوه) مما ورد عنه ﷺ في كثير من الصحابة مثل قوله إني لا أدري ما قدر بقائي
فيكم فاقفوا بالذين من بعدي أبو بكر (١) وعمر وتمسكوا بهدي عمار وما حدثكم
ابن مسعود فصدقوه أخرجه احمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة وقوله
ﷺ اهتدوا بهدي عمار بالافتداء بهم والاهتداء بهديهم واخير ان الافتداء بهم
اهتداء وذلك يدل على وجوب الافتداء بتدبيرهم وكونه حجة والا لم يكن إهتداء
ولا ديناً ، والجواب ان الخطاب في الاحاديث المذكورة (للمقلدين) (٢) خاصة (لانه
خطاب للصحابة وليس (٣) بحجة عليهم اتفاقاً) على ان حديث اصحابي كالنجوم مقدر في
رواته (٤) قال والدنا قدس الله روحه راوية جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي قال
فيه الدار قطني يضع الحديث ، وقال ابو زرعة روى احاديث لا اصل لها وقال ابن
عدي يسرق الحديث ويأتي بالناسك عن الثقات وقال فيه الذهبي في ميزانه ، ومن
بإياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيئ منها اهتدى ، روى السيد
محمد بن ابراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن
زيد العمري عن ابيه كذبه ابن معين والبرار وثقه السعدي والجوزجاني عنه الثقة وضعفه
ابو داود وضعف أباه أيضاً وقال البخاري وابو حاتم تروك ووهاه ابو زرعة وقال ابن
حجر في تلخيصه رواه عبد حميد من طريق حمزة النصيبيني (٥) عن نافع عن ابن عمر قال

(قوله) أصحابي كالنجوم ، قال
الديبع أخرجه رزين (قوله) وقال
رواه عبد الرحيم ، أي قال ابن
كثير الشافعي

(١) في نسخة أبي بكر وثبت أبو في نسخة صحيحة وصحح عليها وكتب في هامشها كذا في الام
لفظ صح اه (٢) في فصول البدائع قيل على الدليل المراد المقلدون لأن الخطاب للصحابة وليس
قول بعضهم بحجية على بعض بالاجماع ، قلنا المعبود في خطاب العام ارادة جميع الامة وهو الظاهر من
بعثته الى الكافة في « وما أناكم الرسول فخذوه » وعليكم بسنتي واقتداء الكل انما يتحقق
بافتداء المجتهدين أولاً والمقلدين بواسطتهم وانما لم يجر التقليد فيما بينهم لأنهم بضد تقليد النبي
ومعنى الامر تقليدهم بعد تقليده اه (٣) أي قول الصحابي اه (٤) قال ابن حجر قال أبو بكر
البرار هذا الكلام يعني حديث أصحابي كالنجوم الخبر لا يصح عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم قال وقال ابن حزم هذا خبر موضوع مكذوب باطل اه (٥) في نسخة النصيبيني

وحزمة ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لا يساوى فلساً وقال البخاري منكر الحديث وقال الدارقطني متروك (١) وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة (٢) وروى أيضاً من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وجميل لا يعرف قال ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه (و) نحو قول أهل المدينة في عدم الحجة (مخالف القياس (٣)) من أقوال الصحابة على المختار (و) احتج القائلون بحجته بأنه يعلم (لزوم حجة تقليدية) لمخالف القياس اذ لا بد من مستند والا كان قائلاً في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكأن قوله حجة متبعة «والجواب» أنه (يلزم) مثل ذلك (٤) (في الصحابي) فتجب عليه موافقة مخالف القياس من أقوال الصحابة ولا قائل به (وبحري) مثله أيضاً (في التابعين) فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع (الاقول (٥) علي عليه السلام)

(قوله) ومخالف القياس من أقوال الصحابة الخ، ذكر حجة قول الصحابي في باب الاجماع اعتماداً على ما في الفصول وذكره ابن الحاجب في آخر باب القياس اذ ليس لها تسليق باب الاجماع (قوله) لزوم حجة تقليدية لمخالف القياس أي بقول الصحابي المخالف للقياس لأن الظاهر من المجتهد العدل عدم مخالفة القياس بلا دليل نقلي واحتمال أن يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع الظهور، بخلاف الموافق للقياس فإنه يحتمل أن يكون مذهبه مأخوذاً من القياس وقياس المجتهد لا يصلح حجة على مجتهد آخر (قوله) من أقوال الصحابة، الأولى ذكر هذا التقييد في المتن وكأن المؤلف اعتمد على فهمه من المقام

(١) في نسخة متروك ومعنى اللفظين واحداً وفي القاموس والنيزك الرمح القصير وتزك طمته به وفلاناً أساء القول فيه ورماه بتبشير حق اه (٢) في نسخة مصنوعة اه (٣) لا ما يدرك به لأن الظاهر في ذلك حكمهم بالرأي وهم في احتمال الخطأ كسائر المجتهدين للخلاف بينهم ورجوعهم عن الفتوى وتجاوزهم الخطأ لأنفسهم اه فصول بدائع (*) وانت تعلم ان هذه المسئلة ليس لها بيباب الاجماع اعتلاق، وان موضعها عند باب الاجتهاد، وعلى ذلك جرى جهاينة الخذاق، اه شرح فصول (٤) عبارة القنارى في فصول البدائع قبل لوصح لزوم الصحابي العمل به ولوجب تقليد التابعين على من بعدهم وهكذا بعين هذا قلنا لانسلم اللزوم الاول لاحتمال سماع النص الراجح أو النسخ له ولا الثاني لعدم احتمال السماع فيهم ومعناه غلبة ذلك ولئن سلم فليترم فيمن زاحمهم فتواه اه (٥) وقال بعضهم لم يكن الا كقول سائر الصحابة تجوز مخالفتهم والعدل عنه الى غيره من الصحابة لأنه قد ثبت ان المستفتين كانوا بالخيار في الأخذ بقوله أو بقول غيره من الصحابة ولم يكن ثمة تكبير قط وللإمام المنصور بالله قولان في ذلك اه من شرح النجوى على المقدمة اه (*) وفي حاشية مالفظة «اعلم» انه قد اختلف في حجة قول أمير المؤمنين عليه السلام قال الامام يحيى رحمه الله تعالى في الحاوى في المسئلة العاشرة من الباب الثاني في بيان المعتبرين في الاجماع مالفظة البحث الثالث في حكم قول أمير المؤمنين عليه السلام هل يكون حجة أولاً فالأمة الامامية كالرضي والمرضى والسيد أبي عبد الله الجرجاني ومن تابعهم من فقهاء الامامية فتفقون على ان قوله عليه السلام حجة لا يجوز مخالفتها وحجتهم على ذلك أخبار يروونها وذكر بعض الأحاديث المشار اليها بعد ثم قال واما أئمة الزيدية فلهي في ذلك أقوال ثلاثة أولها ان قوله حجة مثل قول الامامية وهذا قول القليل منهم، وثانيها انه مرجح على غيره لاحجة في نفسه وهذا يعتمد كثير منهم في كثير من المسائل، وثالثها الوقف في كونه حجة والقطع على كونه مرجحاً على غيره من أقوال الصحابة فهذه مذاهب الزيدية وأئمتهم في قول أمير المؤمنين كما ترى، والمختار

فانه حجة (لتواتر الآثار فيه معنى) من ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم

عندنا تفصيل نفير اليه وهو ان قول أمير المؤمنين لا يكون حجة الا بوجهين أحدهما أن يقول بقول ويجمع عليه أهل البيت ، وثانيهما أن يحصل اجماع من أهل البيت ان كل ما قاله حجة فحق حصل أحد هذين الوجهين فان قوله حجة يعتمد عليها فاما مع غير هذين الوجهين فان قوله لا يكون حجة اذ لا دلالة على ذلك من جهة الشرع ولهذا فان جميع القاسمية والسيدن المؤيد بالله وأبي طالب خالفوه في جواز بيع امهات الاولاد وذهبوا الى منعه وخالفوه أيضاً في الجارية المشتراة اذا وطئها المشتري ووجد بها غيباً فقالوا جميعاً ترجع على المشتري بالارش ويردها بكرأ كانت أو ثيباً ، وحكي عن أمير المؤمنين أنها ترد مجاناً من غير شيء كما ذهب اليه الشافعي ، وحكي عن غيره أنها ترد مع المقر فحصل لك مما ذكرناه ههنا ان قول أمير المؤمنين ليس بحجة الا على الوجهين اللذين ذكرناهما ، ويؤيد ما ذكرناه ان كثيراً من المسائل الشرعية عرضت في عصر الصحابة وقال فيها قولاً خالفه غيره من الصحابة ولم ينكر خلافهم ولا أنهم بخلافه اه قال في القواصل شرح نظم الكافل بعد كلام الامام يحيى رحمه الله تعالى هذا ما لفظه « قلت » واشترط الوجهين اللذين ذكرهما لا ينافي ما صرح به من عدم حجة قول أمير المؤمنين وأنه لا دلالة على ذلك من جهة الشرع لأن الحجة حينئذ مع الشرط الأول هو اجماع أهل البيت ومع الشرط الثاني لاتهم حجيتهم الا بوقوع الاجماع منهم والخلاف حاصل فلا حجة حينئذ ، وقد صرح الامام يحيى في شرح النهج بعدم حجيتهم على افرادهم وأنه لا دلالة على حجيتهم وأنه قول الأكثر من الزيدية وهو رواية عن الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة ، اذا عرفت هذا فالدليل على أن قوله حجة كرم الله وجهه ماورد من الأحاديث النبوية « ان الحق معه وأنه مع الحق وأنه باب مدينة علمه صلى الله عليه وآله وسلم وأنه علم الهدى وراية الهدى والامر بالأخذ بحجزته واتباعه وان الله يهدي لسانه ويثبت قلبه » وكل هذه الأحاديث تتطافر على أنه لا يجوز مخالفتها ، وقد وسع ابن الامام في شرح الغاية في ارادها على اختلاف ألقاظها وطرقها وجزم بتواترها معنى ، والحق أنها وان تواترت معنى فدلوا على ظني اذ ليست بنص صريح في المدعى لاحتمال أن يكون المراد من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها هو توسعه في العلم وتبجده اذ المدينة لما كان لا يتوصل اليها الا من بابها فكذا ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم الا انه لما شاركه غيره من الصحابة في تحمل العلم عنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتضى هذا الحديث المزية لأمير المؤمنين وتحمله من العلم ما لا يحمله غيره ولا يشاركه أحد ولا شك أنه البحر الذي لا ساحل له ، ومن نحو علي مع الحق وأنه راية الهدى وأنه الهادي هو الاشارة الى ماوقع من الاختلاف أيام خلافتهم والفرقة التي أفضت الى سفك الدماء واتفق معه ما لم يتفق مع غيره من تقدمه كما يدل عليه حديث يكون بين الناس فتنة واختلاف ، ويكون هذا وأصحابه يعني علياً مع الحق وحديث سيكون بعدى فتنة فاذا كان

(قوله) لتواتر الآثار ، الأثر يطلق على المروي مطلقاً سواء كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو عن صحابي . وقيل الأثر ما كان موقوفاً على الصحابي نقل هذا عن المؤلف عليه السلام

(قوله) الأثر يطلق على المروي مطلقاً ، وقال الفقهاء الخراسيون الأثر هو ما يضاف الى الصحابي موقوفاً عليه ذكره النووي في شرح مسلم في صدره في الأثر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من حدث عني بحديث يرى أنه كاذب فهو أحد الكاذبين اه منه قال السخاوي مامعناه وعدم الفرق هو المعتمد المعول عليه عند الجمهور اه

(قال) لتواتر الآثار فيه معنى ، أقول قد ساق المصنف من الأحاديث كثيراً طبعاً دالا على شرف الوصي ووجوب محبته وموالاته ، وأما الدلالة على حجة قوله فقال الامام عز الدين بن الحسن في شرح البحر قال الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وكلام أمير المؤمنين انما يقول

أنا دار الحكمة وعلي بابها أخرجه الترمذي (١) عن علي عليه السلام، وقوله صلى الله عليه

كذلك فالزموا علي بن أبي طالب فإنه أول من رآني وأول من يضافني يوم القيامة وأنه
الفاروق بين الحق والباطل ونحو ذلك من الأحاديث المصرح فيها بوقوع الفتن الممدودة من
أعلام النبوة وإذا كانت أحاديث الباب ليست بنص صريح في المدعى فالغنى المتواتر الذي
تواطأت على إفادته هو أنه لا يجوز مخالفته وهذا يحتمل أن يكون في بعض الأحوال لا فيما هو
محل النزاع ولذا لم يجيء عنه أن قوله حجة لا يجوز مخالفتها ويؤيد ذلك ما ذكره الامام يحيى
عليه السلام من مخالفة الصحابة رضي الله عنهم له ومن دون نكير ومن المعلوم أنه لا يخفى عليهم
هذه الأحاديث التي امتلأت بها الصدور وضاعت عنها السطور وهم أعرف الناس بأساليب الخطاب
فلو كانت ظاهرة في المدعى لما عدلوا عنها، وأيضاً فقد وردت أحاديث في جماعة من الصحابة
تتضمن الأمر بالاعتقاد بهم والاهتداء بهديهم وإن الله وضع الحق على لسانه يقول به وإن
الحق معه حيث كان وإن شياطين الإنس والجن تفرق منه وتفرق منه ولا يسلك الشيطان حيث
يسلك وكل هذه مما يتمسك بظواهرها ويعارض بها تلك الأحاديث وإن كانت كقطرة في بحر
بالنظر إلى ما ورد في أمير المؤمنين عليه السلام إلا أنها مع ما ذكرناه من الاحتمالات من مخالفة
الصحابة له تخرج من حيز الظهور وتعارض في نظر المجتهد كما هو شأن الأدلة الظنية فما قوى
عنده وأداه نظره إليه وجب عليه اتباعه والحق أحق أن يتبع ولم يذكر الامام المهدي عليه
السلام هذه المسئلة في المعيار ولا شرحه وكلامه في البحر مضطرب فتارة يقول بأنه حجة
وتارة يجعله دليلاً لأنه لا مخرج للاجتهاد فيما استدلل به عليه وتارة يقول لا حجة فيه لأنه
قول صحابي وهذا هو كالذي قبله كما لا يخفى وإنما وسعنا القول بعض توسعة لاحتمال المقام له
أذ المسئلة قد أسس عليها من الأحكام ما أسس وبني عليها ما بنى والله سبحانه أعلم أه من الفواصل
شرح نظم الكافل تأليف المولى العلامة المحقق ضياء الاسلام اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله
تعالى اه (١) وقال غريب اه

عليه إذا روى خبراً فيكون راجحاً على خبر غيره أو يأول تأويلاً فيكون أحق بالقبول من
تأويل غيره من الصحابة وليس حكمه حكم صاحب الشريعة في الأحكام خاصة مع عدم العصمة
فإن دعواها غير محكمة في حقه لما يعرض في دلالاتها من الاحتمال القوي وعلى هذا لا يكون
ما نقلوه عنه حجة على ما زعموه « قلت » وهذا كلام قوي إلا في شأن العصمة وانكارها
وجحد ما أظهره الله من منارها فإن أدلتها كثيرة منيرة فكان الامام يحيى جديراً بعدم
انكارها لكن ثبوتها لعل لا يقضي بأن كلامه في الاجتهاديات حجة لأنه إنما تثبت العصمة
عما هو عصيان ومقتضى الأثم وليس لهذا مدخل في الاجتهاديات لأنه إن كان كل مجتهد
مصيباً فواضح وإن كان المصيب واحداً فليس المخالف له آمناً ولا عصياً ولا تدل العصمة على
امتناع ما هذا حاله وقد جاز الخطأ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاجتهاد ووقع
منه مع كونه في أعلى درجات العصمة ولا وجه لما بالغ فيه الأمير الحسين بن محمد وقطع به مع
كون كلام أمير المؤمنين حجة يجرم مخالفتها، يزيد وضوحاً أن أئمة أولاده وأعلام أشياعه
قد خالفوه في مسائل كثيرة ولم ينبتوا على الرجوع في مجتهداتهم وتفاصيل مذاهبهم إليه
ولا اكتشفوا بالآثار المروية عنه عن أدلة الكتاب والسنة اه

وعلى آله وسلم أنا مدينة (١) العلم وعلى بابها فن أراد العلم فليات الباب، أخرجه الطبراني (٢) والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس (٣) وإذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم النبوي باباً، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي عيبة (٤) علمي أخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفرقا حتى يردا علي الخوض أخرجه الحاكم (٥) والطبراني في الاوسط عن أم سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين أخرجه ابن عدي (٦) عن علي عليه السلام، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يقضي ديني (٧) بكسر الدال أخرجه البزار عن أنس، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن أبي طالب ينجز عدائي ويقضي ديني أخرجه ابن مردويه والديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من أحب أن يحجي حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي فإن ربي غرس قضبانها بيده فليتول علي بن أبي طالب فإنه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلال أخرجه الطبراني والحاكم وأبو نعيم عن زيد بن أرقم، وقوله ﷺ من أحب أن يحجي حياتي ويموت مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي قضباناً من قضبانها غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول علياً وذريته من

(قوله) عيبة علمي، العيبة زنبيل من آدم وما يجعل فيه الثياب كذا في القاموس (قوله) يعسوب المؤمنين، في القاموس أمير النحل انتهى أي يلوذ بك المؤمنون ويلوذ الظالمون بالمال كالتلوذ بالنحل يعسوبها (قوله) يقضي ديني، بالكسر وقد يروى بالفتح وروايته بالكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب كذا نقل

(قوله) العيبة زنبيل من آدم، الأديم الجلد المدبوغ والجمع ادم بفتح الحاء مصباح (قوله) وما يجعل فيه الثياب، ومن الرجل موضع سره كذا في القاموس بعد هذا

(١) شبه علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتشعبه وكثرة فنونه بالأشياء الخمسة التي لا توجد مجتمعة إلا في مدينة ثابت لها المدينة تخيلاً والباب ترشيح وقيل شبه علمه بالمدينة ذات السور التي لا توثق إلا من الباب اه قال العاقمي وزعم القزويني وابن الجوزي أنه موضوع ورد عليها الحافظ الملائي وابن حجر والسيوطي بما يبطل قولهما وقالوا حديث حسن اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الكبير اه (٣) وابن عدي والحاكم أيضاً عن جابر وصححه الحاكم وحسنه غيره اه من خط العلامة الصفي الجنداري (٤) العيبة ما يحزر الرجل فيه نقائسه قال ابن دريد وهو من كلامه الجامع الذي لم يسبق اليه، ضرب به المثل في ارادة اختصاصه بأموره الباطنة التي لا يطلع عليها غيره وذلك غاية في مدح علي اه من شرح المناوي للجامع الصغير (٥) وصححه وأقره الذهبي اه من شرح المناوي على الجامع الصغير (٦) قال المناوي وأخرجه الطبراني والبزار عن أبي ذر مطولاً قال أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي فقال هذا أول من آمن بي وأول من يضافني يوم القيامة وهو الصديق الأكبر هذا فاروق هذه الامة وهذا يعسوب الخ واليعسوب ذكر النحل وأميرها الذي يشتملها ويحامي عليها ثم اشتهر حتى سموا كل رئيس يعسوباً اه بلفظه (٧) وقد روى بالفتح وهو مدح له خاصة وخبر عن الغيب فيه وانه ممتد في قضاء دينه وأنه بحيث يظنه في أنه يقضي عنه دينه ورواية الكمر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب اه في التيسير شرح الجامع الصغير ما لفظه علي يقضي ديني بفتح الدال البزار عن أنس واسناده ضعيف اه

بعده فأنهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة أخرجه مطين (١) والباوردي وابن شاهين وابن مئدة عن زياد بن مطرف ، وقوله ﷺ ان توكوا علياً تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم أخرجه أبو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا علي ستقاتلك الفئة الباغية وأنت على الحق فن لم ينصرك يومئذ فليس مني أخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر ، وقوله ﷺ يا عمار ان رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن هدى أخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن أبي أيوب ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فارق (٢) علياً فارقي ومن فارقي فقد فارق الله أخرجه الحاكم (٣) عن أبي ذر ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أعلم امتي من بعدى علي بن أبي طالب أخرجه الديلمي عن سلمان ، وقوله ﷺ أنا مدينة العلم وعلي بابها أخرجه أبو نعيم في المعرفة عن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ أنا مدينة العلم (٤) وعلي بابها فن أراد العلم فليأته من باب (٥) أخرجه الطبراني عن ابن

(قوله) الباوردي ، ينظر فانه لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين

(قوله) لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين ، بل هو من المحدثين ذكره الحافظ السيوطي في الجامعين وقال المناوي في شرح الجامع الصغير بفتح الموحدة وسكون الراء وآخره دال مهمة نسبة الى بلدة بناحية خراسان اه وله كتاب معرفة الصحابة اه منقولة من خط سيدي صفى الدين احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

(١) كعبد لقب محمد بن عبد الله الحضرمي صاحب السند اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله والباوردي اسمه احمد بن محمد الأبيوردي توفي سنة ٤٣٥ هـ ومولده سنة ٣٥٩ هـ من خطه أيضاً (٢) قال في النخائر ذكر ان علياً عليه السلام حجة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم على امته يوم القيامة ، روى عن أنس بن مالك قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى علياً مقبلاً فقال يا أنس قلت لبيك قال هذا القليل حجتى على امتي أخرجه النقاش اه ومن الأدلة على عصمته ما رواه عليه السلام أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألا أعلمك كلمات اذا قلتن غفر الله لك مع انه مغفور لك لا إله الا الله الحكيم الكريم لا إله الا الله العلي العظيم الحمد لله رب العالمين أخرجه احمد وأبو يعلى اه (٣) وأخرجه البزار قال الهيثمي رجاله ثقات اه مناوي (٤) تكلم فيه الترمذي والبخاري وابن معين وعده ابن الجوزي من الموضوعات على عادته في المجازفة قال ابن حجر الهيثمي بعد ذكر الاختلاف فيه قد روى عن الحاكم تصحيحه ويوافقه قول الحافظ العلائي وقد ذكر له طرقاً وبين عدالة رجالها ولم يأت أحد من تكلم في هذا الحديث غير هذه الروايات الصحيحة قال ابن حجر بعد هذا ان منهم من قال هو حسن وهو التحقيق ويوافقه قول شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رجاله رجال الصحيح الا عبد السلام الهروي فانه ضعيف عندهم ونقل الحاكم توثيقه عن ابن معين فنبت أنه حسن مقارب الصحيح بما علمت من قول ابن حجر رواه عنهم ثقات الا الهروي والهروي مختلف في توثيقه وتضعيفه قال ابن حجر ومن حكم بالضعف أو الوضع فقد تساهل تساهلاً كثيراً فيجب تأويل كلامهم على بعض الطرق اه عن خط الامام احمد بن هاشم قال من خط القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال رحمه الله « قلت » ووجدت في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمي ما لفظه وسئل نعم الله به من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها من رواه فأجاب بقوله رواه جماعة وصححه الحاكم والحافظان العلائي وابن حجر اه (٥) قد تقدم هذا الا أنه هنا مضاف لاهناك اه

عباس ، وقوله عليه السلام علي بن أبي طالب أعلم الناس بالله وأشد الناس حباً لله وتعظيماً
 لأهل لا إله إلا الله أخرجه أبو نعيم عن علي عليه السلام ، وقوله عليه السلام علي باب عامي
 ومبين لامتي ما أرسلت به من بعدى ، حبه إيمان وبغضه نفاق والنظر إليه رافة (١) أخرجه
 الديلمي عن أبي ذر (٢) وقوله عليه السلام يا علي أنت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدى
 أخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إن هذا أول من آمن بي
 وهذا أول من يضافني يوم القيامة وهذا الصديق الأكبر وهذا فاروق هذه الامة
 يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المؤمنين (٣) والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي
 بن أبي طالب أخرجه الطبراني عن سلمان وأبي ذر معاً وابن عدي والعقيلي عن ابن
 عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما انك ستلقى بعدي جُهداً قال في سلامة
 من ديني قال نعم قاله لعلي بن أبي طالب عليه السلام أخرجه الحاكم في مستدركه عن
 ابن عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن الامة ستغدر بك من بعدى وانت
 تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وإن هذا
 سيخضب من هذا يعني لحيته من رأسه أخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في
 مستدركه عن علي بن أبي طالب ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا انس انطلق
 فادع لي سيد العرب قالت عائشة ألسنت سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد
 العرب فلما جاء قال يا معشر الانصار الا أدلكم على ما لن تمسكتم به لن تضلوا بعدي
 ابداً هذا علي فأحبوه بحبي وأكرموه بكرامتي فان جبريل أمرني بالذي قلت لكم
 عن الله عز وجل أخرجه الطبراني عن الحسن بن علي ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله
 وسلم انا المنذر وعلي الهادي (٤) وبك يا علي يهتدى المهتدون من بعدي أخرجه الديلمي عن

باب
 في
 شرح
 المصنف

(١) الرافة الرحمة كأنه أراد أن برؤيته برق القلب كما جاء في الحديث المؤمن من اذا رؤي ذكر
 الله وورد عنه صلى الله عليه واله وسلم النظر الى علي عبادته رواه الطبراني في الكبير والحاكم عن
 ابن مسمود وعمران بن الحصين قال المناوي المراد أن رؤيته سبب لعبادة لانهم كانوا اذا رأوه
 قالوا سبحان الله ما علمه سبحانه الله ما أشجعه سبحانه الله ما جمعه لصفات الكمال لما علاه من
 سماء العبادة والبهاء والنور وصفات السيادة قال المناوي وحديث النظر الى علي عبادة متواتر
 روى عن عشرين من الصحابة اه من خط العلامة الجنداري (٢) قال السخاوي اسناده ضعيف
 جداً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقول علي رضي الله عنه لما مات أبو بكر، قائماً على
 باب البيت الذي هو مسجى فيه كنت والله يعسوباً للمؤمنين مثله باليعسوب في سببه للإسلام
 غيره لأن اليعسوب يتقدم النحل اذا طارت فقتبعه اه من بعض الكتب وفي النهاية في حديث
 علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الكفار وفي رواية المناقير أي يلوذ في المؤمنون
 ويلوذ بلمال الكفار أو المناقير كما يلوذ النحل بيعسوبها وهو مقدمها وسيدها والياء
 زائدة اه (٤) وفيه روايات اخر لأبي نعيم والحاكم المسكني واحمد بن حنبل في قوله تعالى
 انا أن منذر ولكل قوم هاد اه من خط العلامة الصفي الجنداري

ابن عباس، وقوله عليه السلام تكون بين الناصر، فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه يعني علياً على الحق أخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة، (١) وقوله عليه السلام الحق مع ذا الحق مع ذابني علياً أخرجه ابو يعلى وسعيد بن منصور عن ابي سعيد الخدري، وقوله عليه السلام انا وهذا حجة على امتي يوم القيامة يعني علياً أخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام أنه قال ماضلت ولاضل بي ولا نسيت ما عهد الي وإني لعلى بينة من ربي بينها لنبيته عليه السلام وبينها لي وإني لعلى الطريق رواه العقيلي (٢) وابن عساكر، وعنه بينا رسول الله عليه السلام آخذ بيدي ونحن غثى في بعض سكك المدينة فرربنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما أحسنها من حديقة قال لك في الجنة أحسن منها فلما خلا له الطريق (٣) أعنتني ثم أجش (٤) باكيأملت يا رسول الله ما يبكيك قال ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك إلا من بعدى قلت يا رسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك أخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابو الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن النجار، وعنه قال قلت يا رسول الله أوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت ربي الله وماتوفيقى إلا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا ابا الحسن لقد شربت العلم شرباً ومنهنته (٥) نهلاً أخرجه ابو نعيم في الحلية، وأخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبد الله بن ابي رافع عن جده أن رسول الله عليه السلام قال لعلى أنت تقتل على سنتي، وروى الفقيه العلامة ابراهيم بن محمد الصنعاني في كتاب إشراف الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن آباءه عنه عليه السلام أنه قال خذوا بحجزة هذا الانزع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله، وروى أيضاً في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي

(١) المعجزة بالضم المقدة في الخشب أو في عروق الجسد وكعب بن عجرة من الصحابة اه صحاح (٢) ورواه الحسكاني والسيد أبو طالب بلقظ واني لعلى الطريق الواضح القطع لقطاً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقد ذكر هذا الحديث في ترجمة الفضل بن عميرة القيمي الطحاوي من تهذيب السكال بسند لمؤلفه حال الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولقطه فيه هكذا عن علي عليه السلام قال بينا النبي صلى الله عليه وآله وسلم آخذ بيدي فرربنا بحديقة فقلت ما أحسنها قال لك في الجنة أحسن منها حتى مرربنا بسبع حدائق كل ذلك أقول ما أحسنها ويقول لك في الجنة أحسن منها حتى اذا خلا له الطريق أعنتني وأجش باكيأملت ما يبكيك فقال أحن في صدور قوم لا يبدونها لك إلا من بعدى قلت في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك اه بلقطه وفيه زيادة على ما هنا كما ترى (٤) أجش أى تهاى للبكاء اه ديوان الأدب وفي القاموس جهش اليه كسمع ومنع جهشاً وجهوشاً وجهشاً فرع اليه وهو يريد البكاء كالصبي يفرع الى امه كاجش اه (٥) من باب نحت ينحت اه مصباح

ﷺ أنه قال علي أول الناس إسلاماً وأقرب الناس (١) رجلاً وأفقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصي ووالي وخليفتي (٢) من بعدي يصول بيدي ويضرب بسيفي ويتطوق بإسائي ويقضي بحكمي (٣) لا يحببني إلا مؤمن ولا يبغضه إلا منافق وهو علم الهدى، وأخرج أحمد في المناقب والحاكم عن أبي ذر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول يا علي من فارقتني فارقت الله ومن فارقتك فقد فارقتني، وأخرج الحاكم في المستدرک عن علي عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه، وأخرج أبو داود والنسائي وأبو نعيم في الحلية عنه ﷺ أنه قال لعلي إن الله يهدي لسانك ويثبت قلبك (٤)

(١) إلى نسخة اه (٢) قال في هداية السيد بن إبراهيم الوزير وثبوتها لعلي كرم الله وجهه معلوم ولا تنفك إلى تشكيك الخصوم في ذلك قال الهادي عليه السلام من أثبت الإمامة لعلي كرم الله وجهه فإنه ثبت الوصاية له وقد ذكر الذهبي في ترجمة جعفر بن سليمان أن من أثبت الوصية لعلي أثبت له الاستحقاق ومن لا فلا وقال في ترجمة الإمام الشيعة أبي عبد الله الحاكم صاحب المستدرک ومن شقا شقه قوله إن علياً وصي الله المراد نقله (٣) حديث أقضناكم علي أخرجه اللافي سيرته عن ابن عباس في حديث مرفوع أوله أرحم امتي بأمي أبو بكر رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة مرسلاً، أرحم امتي بأمي أبو بكر وأقضناكم علي وهو موصول في فوائد أبي بكر بن العباس بن نجيج من حديث أبي سعيد الخدري مثله وقد تقدم عن أنس بدون المشاهد منه هنا في أرحم ولكن في المرفوع عن أنس أيضاً قال أقضى امتي علي أخرجه البغوي في شرح السنة والمصابيح وعزى الحب الطبري في الرياض النضرة للحاكم من المرفوع عن معاذ بن جبل في حديث أوله يا علي تخضع الناس بسبع ذكر منها وأبصرهم بالقضية، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ونحوه عن أبي نعيم في الحلية عن أبي سعيد رفعه يا علي لك سبع خصال لا يحتاجك فيها أحد وكفاها وأهية وثابت منها كلها أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث علياً إلى التين قاضياً قال يا رسول الله بعثني أقضي بينهم وأنا شاب ما أدري ما أقضاه فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدره وقال اللهم اهده وثبت لسانه قال فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما شككت في قضاء بين اثنين رواه أبو داود والحاكم وابن ماجه والبخاري والترمذي من طرق عن علي عليه السلام أحسنها رواية البزار عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سالم عن علي عليه السلام، وفي أسناده عمرو بن أبي المقدام واختلف فيه على عمرو بن مرة فروى شعبة عنه عن أبي البحتري عن علي وأخرجه ابن ماجه والبزار والحاكم وهو منقطع، ومنها رواية البزار أيضاً عن حارثة بن مضرب عن علي قال وهذا أحسن أسانيده، ومنها وهي أشهرها رواية أبي داود وغيره من طريق سماك عن حش بن المعتبر عن علي وأخرجها النسائي في الخصائص والحاكم والبزار وقد رواه ابن جبران من رواية سماك عن عكرمة عن ابن عباس عن علي وهذه الطرق يقوى بعضها ببعض «نعم» روى البخاري في البقرة من صحيحه وأبو ديم في الحلية كلاهما عن حبيب بن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب علي أقضنا وإني أقرأؤنا ونحوه عن أبي واخرين والحاكم في مستدرکه عن ابن مسعود قال كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة علي وقال انه صحيح ولم يخرجاه قال السخاوي ومثل هذه الصيغة حكها الرفع على الصحيح اه من تحرير المقاصد الحسنة في الأحاديث الدائرة على الاستسنة للسيد أحمد بن عبد الله الوزير شيخ الامام القاسم وتلميذ الامام شرف الدين عليهم السلام (٤) في نسخة يهدي قلبك ويثبت لسانك اه

وأخرج الحافظ أبو نعيم في الحلية عن أبي بردة من حديث طويل أن رسول الله ﷺ قال إن علياً راية الهدى وإمام الأولياء ونور من أطاعني وهو الكامة التي الرمتها التتقين من أحبه أحبني ومن أبغضه أبغضني، وأخرج محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد إلى ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ وهو آخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا أول من آمن بي وأول من يضافني وهو فاروق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظلمة وهو الصديق الأكبر وهو بابي الذي أوتي منه وهو خليفتي من بعدي، وأخرج عن أبي ليلى الفخاري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ستكون من بعدي فتنة فإذا كان ذلك قاتلوا علي بن أبي طالب فإنه أول من يراني وأول من يضافني يوم القيامة وهو الفاروق بين الحق والباطل، وأخرج عن أنس قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل أول من يدخل عليك من هذا الباب أمير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الفر المحجلين وخاتم الوصيين قال أنس قلت اللهم رجلاً من الانصار وكتمته اذ جاء علي فقال من هذا يا أنس قلت علي بن أبي طالب فقال النبي ﷺ مستبشراً وساق الحديث بطوله إلى أن قال مخاطباً لعلي رضي الله عنه وأنت تؤدى عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي وقال أخرجه أبو نعيم في الحلية، وأخرج أيضاً عن أنس قال بعثني النبي ﷺ إلى أبي برزة (١) الأسلمي فقال له وأنا أسمع يا أبا برزة إن رب العالمين عهد إلي عهداً في علي بن أبي طالب فقال أنه راية الهدى ومنار الإيمان وإمام أوليائي ونور جميع من أطاعني وقال أخرجه صاحب حلية الأولياء، وأخرج ابن عساکر عن علي عليه السلام عنه ﷺ أنه قال علي يعسوب المؤمنين (٢) والمال يعسوب المنافقين، وأخرج عن ابن عباس قال لما نزلت «إنما أنت منذر ولكل قوم هاد» قال النبي ﷺ أنا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدى المهتدون قال وذكره غير واحد من أئمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري وأحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري والنقاش وغيرهم، وأخرج عن زيد بن علي عن أبيه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل مخاطباً لعلي أنت تؤدى ديني وتقاتل على سنتي

(١) وفي نسخة بردة والاولى ماصدر اه (٢) أخرجه أحمد في مسنده عن علي عليه السلام أنت يعسوب الدين والمال يعسوب الظالمين وأخرجه أبو نعيم أيضاً والكنجي وأخرجه الزاهر مزي في الامثال بلفظ علي هذا يعسوب قريش وهو عند الطبراني من حديث أبي ذر وسلمان وعند الديلمي من حديث الحسن بن علي، ولديلمي قال علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين قال السخاوي في لفظ علي أمير النحل ولا أصل له قال السيد أحمد بن عبد الله أغرب لأنه بمعنى ما تقدم اه من خط العلامة الجنداري

وأنت باب علمي وأنت الحق معك والحق على لسانك ، وفي أمالي أبي طالب (١) بالاسناد الى أبي أيوب الأنصاري عنه عليه السلام في حديث طويل ان رسول الله ﷺ قال يا عمار ستكون من بعدي في امتي هنأت حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضاً وحتى يتبرأ بعضهم من بعض فاذا رأيت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن عيني يعني علي بن أبي طالب فان سلك الناس وادياً وسلك علي وادياً فاسلك وادى علي واخل عن الناس يا عمار ان علياً لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل ، وقدرى أن قوله تعالى «ان الذين (٢) آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية» نزل في علي واتباعه ، وخرج ذلك عن علي ، وابن عباس ، وأبي بردة ، وبريدة الاسدي (٣) ، ومحمد بن علي الباقر ، عن آبائه وجابر بن عبد الله الأنصاري ، وأبي سعيد الخدري ، ومعاذ ، وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق (٤) معه

(١) الخبر فيها من طريق الحسين بن الحكم الوشا وشيخه الحسين العرفي بالاسناد عن علقمة ابن قيس والأسود بن زيد قالاً أتينا أبا أيوب الأنصاري فقلنا له يا أبا أيوب ان الله عز وجل اكرمك بنبيته اذ أوحى الى راحلته فبركت على بابك وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ضيفاً لك فضيلة من الله فضلك بها فأخبرنا عن خروجك مع علي بن أبي طالب قال أبو أيوب فاني أقسم لكما لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معي في هذا البيت الذي اتنا فيه وما في البيت غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي جالس عن يمينه وأنا جالس عن يساره وأنس بن مالك جالس بين يديه اذ فتح الباب فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يا أنس انظر من بالباب فخرج أنس ونظر فقال يا رسول الله هذا عمار فقال صلى الله عليه وآله وسلم افتح لعمار الطيب الطيب ففتح أنس الباب فدخل عمار فسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرحب له ثم قال قد كره انتهى وأخرجه الأجرى محمد بن الحسين واخرجه الخوارزمي في فضوله عن داود بن علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه عن جده اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الدر المنثور أخرج بن عساكر عن جابر كذا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأقبل علي فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة وزلت «ان الذين آمنوا الخ» ، فكان أصحاب النبي اذا أقبل علي قالوا جاء خير البرية ، وأخرج ابن عسدي وابن عساكر عن أبي سعيد مرفوعاً علي خير البرية ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس لما نزلت هذه الآية «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية» قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلي هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين ، وأخرج ابن مردويه عن علي قال قال لي خير البرية أنت وشيعتك وموعدي وموعدكم الخوض اذا اجتت الامم للحساب تدعون غراً محجلين اه من خط العلامة الجنداري (٣) وبريدة بن الحصيب كزير صحابي اه قاموس (٤) الأحاديث التي ساقها ابن الامام قدس سره في مسئلة حجية قول علي عليه السلام قال سيدي المولى العلامة الحسن بن اسحق بعدها ومع هذا فيعلم كون قول علي رضي الله عنه حجة الا ان ذلك اذا لم يوجد للحكم دليل نبوي اما اذا وجد الدليل النبوي من قول أو فعل وصح فلا يعارض به ما روى عن علي عليه السلام بل يكون صحة الحديث قادحاً في ذلك المروي عنه عليه السلام أو يحتمل على أنه لم يبلغه الدليل النبوي اه كلامه

« واما احاديث حب (١) علي » فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي ، وابن عباس ، وعمر ، وابن عمر ، وابي ذر ، وسعد بن ابي وقاص ، وابي ايوب الانصاري ،

(١) قال السيد العلامة المحقق المدقق البليغ فخر الدين عبد الله بن علي الوزير رحمه الله في تاريخه طبق الحلوى عند ذكر وفاة القاضي احمد بن سعد الدين رحمه الله بعد كلام طويل للسيد المذكور فيما يتعلق بمحنة أمير المؤمنين عليه السلام وامامته مالم يلقه : ومن فتش أحوال السلف وما نقلوه في فضائل الأربعة وجد لعلي أجابها وأكملها وأوفرها كما استقر به أبو عمر بن عبد البر في استيعابه وأكثرت الأدلة القائمة على خلافته مما لا ينبغي أن ينازع فيه الأمن عرضت وسادته ، وجرت على مكابرة المنقول والمنقول عادة ، ولا حاجة بنا إلى تكذيب ماورد مما يدل على خلافة من عداه ولو أنه ورد بانقضاء النص ، فنحن نقول ماوقع من ذلك فهو لعلم الله بما سيكون من غلبة الضعف البشري على خواطر الثلاثة وتقصيرهم لما كانوا بغيره أعنى ، ومحبتهم للاتصال بمجناب هذا المنصب الأسنى ، ووقع هذا على لسان صاحب النبوة من الأخبار بالغيوب ونوعاً من معجزاته الأحادية فأخوه علي هو الامام في نفس الأمر والحق بمازحزح عنه وزحلف منه ، ومع أئمة بمعنى لا يمتري بردتها وحافظي عهدها وقد كان لهم بوزارته متسع فسيح ، ولكن من ذا الذي لم يفعل الا اتعمل الرجيع ، ومع هذا فن لنا بن يسير سيرة الشيخين الآن فنجبوا اليه على الركب واذا كان التمسك والتسبي بالنسبة عبارة عن اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خذوا القذة بالقذة والتعل بالتعل بلا تعدى طور ولا اعتساف جور ولا زحزحة منصب ولا احداث بدعة فما لا ينبغي أن يلتقي الله كل مسلم الا به لكن وقع في البين كما عرفت منع الكبرى من مقدمتي الشكل الأول من القياس المنطقي وتكالب غلاة التفرقين على ما يسمج عند العقول ، ويرى به وراء الحائط حيلة المنقول ، والتأويل الذي أبدته لشبه المتقدمين للثلاثة على أمير المؤمنين علق بصحيفة فكرى ولا أعلم له سلفاً وهو ان شاء الله غير بعيد من الصواب وقد شغل كل من تحمل عبدة العقل البدائية بافتقار عالم الاكبر وهي نفسه فانه قد عجز في الأغلب عن معاناتها فلنرجع لتبصير اللطف الى الدماء الماثور في احصى الصحاح الست اللهم انا نسألك فوائج الخير وخواتمه وجوامعه وكوامله وأوله وآخره وظاهره وباطنه والدرجات العلى من الجنة آمين والكلام في كون مسألة الامام قطعية أو ظنية أو قطعية الأصل ظنية التفاريع مبسوط فيه مطارحات بين علماء العصر الذي كان فيه الامام عز الدين بن الحسن وقد اطالت عليها وبهرنى ماتكم به الامام ولم يخل عندي من اشكال وابهام ولا يتسع المقام لغير هذا الكلام انتهى المراد نقله من طبق الحلوى وهو بحث نفيس غريب في التوفيق بين الأدلة اه وقوله هنا لكن وقع في البين كما عرفت الخ ، إشارة الى كلام له في أول هذا البحث وهو مالم يلقه « اعلم » انه قد حصل النزاع بين من يدعي التشيع والتسنن وماد الحال الى قياس المغالطة عند المنطقية فترى الشيعي المحرق يقول هذا متول للشيخين وكل متول لها ناصي ينتج منه عند أهل المنقول هذا ناصي وترى السني المتحامل يقول هذا نافي لامامة الشيخين وكل نافي رافضي ينتج هذا رافضي وهذا الوسط كما انه ليس بلبي عند العقل الرصين ، ليس من الأنبي في شيء عند اليقين والساثر وسطاً والمجتنب شططاً قد علم أن تولى الشيخين مجتمع مع محبة أمير المؤمنين وجعله واسطة فقد خلافة الثمين كما ان نفى امامة الشيخين مجتمع مع توليها أو الوقف بلامين وأين التناقض الذي هو اختلاف قضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الأخرى ، لمن عرف مقدار هذا اللجاج مدأ وجزراً اه المراد نقله من أول ذلك البحث وهو طويل حسن

وابي بردة، وابي سعيد الخدرى، وابي هريرة، وزيد بن ارقم، وسلمان الفارسي،
وابي رافع، وام - سلمة، وعائشة، وعمار بن ياسر، وجابر بن عبد الله، وانس بن مالك،
وعمران بن حصين، وابي ليلى الانصارى، وجريو البجلي، وعبد الرحمن بن ابي ليلى،
والبراء بن عازب، وبريدة بن الحصيب، وسلمة بن الاكوع، وسهل بن سعد الساعدي،
وعبد الله بن احجم الخزاعي، وعامر بن سعد، وغيرهم ولن يكون حبه علامة
الايمان، وبغضه علامة النفاق الا والحق معه (١) **مسئلة** في بيان من يعتبر في
الاجماع ومن لا يعتبر وما اشترط فيه وما لا يشترط ولها أطراف، الطرف الاول في
مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابة اذا حضر معهم (٢) الخوض في الحادثة، والمختار
وفقاً للجمهور ان (التابعي) المجتهد (معتبر) (٣) مع الصحابة لعدم انتهاز الادلة (الدالة
على حجية الاجماع لو لم يعتبر اذ ليسوا بدونه كل الامة) (فان نشأ) التابعي بأن بلغ
درجة الاجتهاد (بعد إجماعهم فعلى انقراض العصر (٤) يعني أن اعتباره وعدم اعتباره
مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجتهدين من دون رجوع من احدهم او حدوث
مخالفة فمن اشترط اعتبر (٥) ومن لم يشترط لم يعتبر، وعن بعض الناس أنه لا يعتد بخلافه
التابعي مع الصحابة (٦) وعزى الشارح العلامة هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى
رواياته وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية، واحتجوا بما روي أن
عائشة أتكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافة للصحابة في بعض
مفيد فليراجعه من أراد الوقوف على جميعه في الكتاب المذكور (١) وقال الامام المهدي
عليه السلام في المنهاج شرح المعيار ليس بحجة وهو قول الجمهور ولذلك يقول في البحر قلنا
اجتهاد منه فلا يلزمنا في كثير من المسائل وكذلك الامام يحيى بن حمزة قال ليس بحجة وهو
ظاهر قول الهادي في المنتخب أيضاً ولعلمهم بحمل هذه الأحاديث على فضيلة علي رضي الله عنه
وشريف منزلته كما هو ظاهرها (٢) الظاهر أنه لا يعتبر حضور التابعي وقت الخوض من
الصحابة وانما يعتبر اجتهاده حال خوضهم اه (٣) عند انعقاد الاجماع من الصحابة اه مختصر
(٤) وبقائه والمراد باستمرار الاجماع الى انقراض العصر أن لا تظهر المخالفة من أحد من
الذين كانوا اجمعوا ولا من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم اه ميرزا جان
(*) والمختار انه لا يشترط انقراضه في صحة الاجماع (٥) هذا ان قيل ان فائدة انقراض العصر
هو أن عمى أن يبلغ أشخاص اخر في عصرهم رتبة الاجتهاد فباعتبار موافقتهم ومخالفتهم
يظهر حقيقة الاجماع وخلافه واما ان قيل ان فائدة الاشتراط هو أنه يجوز ظهور فكر لاؤئك
المجمعين الاولين حتى لو رجح بعضهم عن ذلك علم أن اجماعهم لم يكن اجماعاً وان اقترضوا
مستمرين على اجتهادهم صح اجماعهم فلا يكون قول المجتهد التابعي بعد اجماع الصحابة معتبراً
عند انقائين بانقراض العصر أيضاً اه رفو (٦) لأنهم الاصول وهم المخاطبون حقيقة بالاداء اه
فصول بدائع

(قوله) لها اطراف، يعني ثمانية
(قوله) التابعي المجتهد، يعني عند
إنعقاد الاجماع كما يفسر به تفسير
المؤلف عليه السلام فان نقلاً
التابعي، بقوله بأن بلغ درجة
الاجتهاد فافهم بأن المراد نقلاً
اجتهاده لاحداث ذاته

مسئلة (التابعي معتبر مع الصحابة) (قوله) اذا حضر معهم أقول الاحسن اذا علم بخوضهم اذ لا يشترط
الحضور قال سوغوا الاجتهاد الخ، أقول لا ينبغي أن جعل النزاع اعتبار المجتهد من التابعين في أهل

(قوله) إني سلمة ، هو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة من أكابر التابعين وقد جمعهم بعض الشعراء على رواية بعضهم وترك إياسمة فقال :
ألا كل من لا يقتدى بأئمة * فقسمة (٥٥٦) ضيزى عن الحق خارجة * فمنهم عبيد الله عروة قاسم * سعيد أبو بكر سليمان خارجة ،

المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فروج (١) يصقع مع الديكة (و) الجواب أن
(١) انكار عائشة على إبي سلمة (٢) أو الوقوعه (بعد الإجماع) من الصحابة (أو كون النص)
الذي سمعته عائشة من النبي ﷺ في تلك الحادثة واقعاً (على خلافه) فانكارها عليه
لخالفه النص لا مخالفة الإجماع ويحتمل أن يكون لأنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على أن
قولها بانفرادها لاحجة فيه (و) على تقدير تمامه فهو (معارض بأهم) يعني الصحابة
(سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن (٣)) والتسوية دليل الاعتبار ، روى أنه
سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه أعلم مني بها ، وروى أن
علياً عليه السلام وعمر لم يعترضا شريحاً (٤) فيما خالفا فيه باجتهاده ، وروى أن
الحسن بن علي عليهما السلام سئل في مسئلة فقال : سلوا الحسن البصري

(قوله) فروج ، التروج الصغير من
الديكة الذي لم يبلغ أن يغشى الأنثى
والصقع رفع الصوت (قوله)
ومعارض الخ ، جعل المؤلف عليه
السلام التسوية تعميم معارضة
لانكار عائشة فلم يرد عليه ماورد
على ابن الحجاج حيث جعل
التسوية دليلاً على اعتبار قول
التابعي وذلك أنه ورد عليه أن
التسوية إنما كان مع اختلاف
الصحابة إمامهم فلا

(١) كتنور قميص الصغير وقباسق من خلفه وفروج الدجاجة ويضم كسيوحه قاموس
من باب الجسيم ولم يذكر في باب الخاء إلا لفظ فروج اه (٢) يؤخذ من انكارها عليه
مخالفته للصحابة عدم اشتراط الانقراض (٣) معهم والتفتوا اليه اه فصول بدآيع (٣) يقال سكوت
علي عليه السلام دليل لمن قال بعدم الحجية وقد استدلل في القسطاس من نهي الحجية عن قوله
عليه السلام بظهور مخالفة الصحابة لعلي عليه السلام من غير تكثير فينظر والله أعلم وقد
أجاب الامام عليه السلام عن مخالفة الصحابة له عليه السلام بأن المسائل الاجتهادية كل مجتهد
فيها مصيب وأبلغ ما يكون أن قول علي عليه السلام كالخبر الأحادي وقد تجوز مخالفته حيث
يعارضه معارض فكذلك هذا اه قلت فسكوته حينئذ لا يدل على عدم حجية قوله ولو قلنا
أيضاً أن الحق واحد في مسائل الاجتهاد لما ذكره الامام المهدي عليه السلام في خبر الواحد
ولأن المخالف معذور اه والله أعلم واحكم * لا يقال قول علي عليه السلام حجة فكيف يسوغ
مخالفته لأنه يقال في ذلك خلاف ولعل شريحاً ممن لا يقول بحجية قوله عليه السلام اه

(قوله) أحد الفقهاء السبعة ،
ولفظ حاشية وم سعيد بن المسيب
والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير
وخارجة بن زيد وابوسلمة بن عبد
الرحمن بن عوف وعبيد الله بن
عبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار
قال ابن الصلاح رويناه عن الحافظ
إبي عبد الله أنه قال هؤلاء السبعة
عند الأكثر من علماء الحجاز قال
وعن ابن المبارك سالم بن عبد الله
بن عمر بدل أبي سلمة قال : وعن
إبي الزناد أبو بكر بن عبد الرحمن بن
الحارث بن هشام بدل إبي سلمة اه
وعند النسائي وغيره فيما ذكره
الذهبي في تذكرة الحفاظ الامام
أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه
السلام فقال السيد حسن الجلال
رحمه الله ، كذا باقر او سالم في
خلافهم : أبو سالم الزهري فاعرف

الإجماع بحيث لا يتم الإجماع بدونه إذ المسئلة مفروضة على تسليم أن التابعي مجتهد كما يشعر به
استدلال المخالف بانكار عائشة على إبي سلمة فان المخالف يقول أبو سلمة مجتهد وقد انكرت
عائشة خلافه للصحابة . فدل انكارها أنه لا يعتبر بخلافه ولا وفاقه بل إذا أجمع الصحابة لزمه
اتباع إجماعهم هذا تقرير مراده فكيف يجاب على هذا بالمعارضة فان الصحابة سوغوا اجتهاد
التابعي فانه ما تم مدعى الخصم إلا بعد القول بأن التابعي مجتهد إذ لا يخالف الخصم في
أنه لا بد من الاجتهاد في أهل الإجماع ولذا قال المصنف الطرف الأول في مجتهد التابعين ثم قال
إن التابعي المجتهد فعل النزاع في تابعي مجتهد . (قوله) والتسوية دليل الاعتبار ، أقول
لا ينبغي أن تسوية المجتهد التابعي عند الخلاف في المسئلة كما في سياق ما ذكره من القه نايا

منهاجها اه (قوله) والصقع رفع الصوت ، ومنه خطيب مصقع أي بليغ وانظ الصجاح وصقع لديك أي صاح وبالسين أيضا وفي
القاموس كمنبر البليغ والعالي الصوت ومن لا يرتج عليه كلامه اه

وربعاً سألوها انما شيئاً فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي أن ابن عباس سئل عن التذرع بذبح الولد فأشار الى مسروق (١) وقال سلوه فلما أتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه ، وروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال تذاكرت مع ابن عباس (٢) وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاة أي لوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها أبعدا الاجلين من الوضع (٣) أربعة اشهر وعشر فقلت أنا عدتها اتضع حملها فقال ابو هريرة أنا مع ابن اخي فسوخ ابن عباس لابن سلمة (٤) أن يخالفه مع أبي هريرة الى غير ذلك من الوقائع (٥) التي لا تحصى كثرة .

(و) «الطرف الثاني» في ندرة المخالف أي قلته غاية القلة كاجماع من عدا ابن عباس على القول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا طحمة على ان البرد يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من

(قوله) سلوا مولانا الحسن يقال

الحسن بن علي عليه السلام صحابي فلا حجة (قوله) انما مع ابن اخي وذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم أخى بينه وبين عبد الرحمن بن عوف (قوله) ندرة ، ككثرة

(قوله) سلوا مولانا الحسن الخ ، أراد البصري قال في الجودرة انما قاله مولانا لأن أباه كان مما أفاء الله به من السبي اه فلا يرد ما قاله المحشي

(١) ابن الأصبغ الممداني وهو من بني معمر بن وادعة اه من سيرة ابن هشام . قيل سرق وهو صغير ثم وجد اه اذ كان (٢) أخرجه البخاري عن ابن سلمة بلقط قال جاء رجل الى ابن عباس وابو هريرة جالس عنده قال افتني في امرأة ولدت بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس بأخر الاجلين قلت أنا «واولات الاجمال أجلهن أن يضعن حملهن» قال ابو هريرة أنا مع ابن اخي يعني أبي سلمة اه (٣) بيان لقوله الاجلين اه * وقد ورد في القرآن العظيم بهما أعنى بالوضع في آية وبالاربعة الاشهر في اخرى فالاول كقوله تعالى «واولات الاجمال أجلهن أن يضعن حملهن» والثاني كقوله تعالى «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا» اه (٤) قيل يحتمل ان يكون تسويغ ابن عباس له لموافقة أبي هريرة له اه (٥) الجواب أن هذه الصور التي نقلوها انما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة ونحن نجوز اجتهاد التابعي في تلك الصور واما صور الاتفاق فلا فاذن الاعتماد على الدليل الاول اه غاية الوصول للحق وهو ما مر في قوله لعدم اتهاض الخ اه وقد يقال انما يصح ذلك لو قلنا ان مخالفتهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم ، وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم اه فسطاس ، والجواب انه اذا كان قول التابعي معتبراً في الاجتهاد كان معتبراً في الاجماع ذكر معناه التيسابوري اه

لا يدل على اعتبارهم له عند اتفاقهم على المسئلة وقد أورد هذا على ابن الحاجب حيث استدلل بتسويغ الاجتهاد على اعتبار قول التابعي ، وقال المحشي أنه لما عدل المصنف عن الاستدلال الى المعارضة لم يرد عليه ذلك وفيه تأمل (قوله) سلوا مولانا الحسن ، قال عليه المحشي الحسن ابن علي عليه السلام صحابي فلا حجة فيه ، قلت الظاهر أن النساء لم يرد الحسن بن علي بل أراد الحسن البصري وقوله مولانا ، لأن الحسن من موالى الانصار فانه مولى لا يدين ثابت كما قاله الذهبي في التذكرة .

الاجماع على تحريم الزكاة (١) على الهاشمي مع ما روى عن ابي حنيفة (٢) ومالك من الجواز والمختار وفقاً للجمهوران (النادر المجتهد كذلك) (٣) أي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري (٤) وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى إنعقاده وفي كلام الامام احمد ابن سليمان عليه السلام ميل الى هذا القول ، ومن الناس من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا أنعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني (٥) ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف أي المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا به بخلاف ابن عباس في المول وان انكرت الجماعة عليه ذاك بخلافه في تحليل (٦) التمتع فلا يكون خلافه معتداً به ، ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة (٧) ولا يكون إجماعاً قطعياً (٨) وهو اختيار ابن الحاجب ، احتج القائلون بانهقاده بأن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين وذلك كما يقال بنو تميم يحمون الجار والمراد أكثرهم وبقوله ﷺ عليكم بالسواد الاعظم ، وقوله ياكم والشذوذ ، وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد ، وبأن الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عباد (و) الجواب عن الاول ان (صدق المؤمنين على الاكثر مجاز) فان اجمع المعروف باللام حقيقة في الاستغراق

(١) أي زكاة غير الهاشمي اهـ (٢) وبه قال الاصطخري اذا منعوا الخس والسيد عبد العظيم من اهل البيت حكاه عنه محمد بن منصور ومن المتأخرين السيد احمد بن علي الشامي والسيد حسن الجلال وله رسالة في ذلك اهـ من خط العلامة الجنداري رحمه الله ، وفي حاشية مائتة روى ان القاسم بن علي العياشي عليه السلام اجري اعشار صعدة وبلادها على السادة الهادويين حتى يفتح الله عليه من الخراج ما يغنيهم عن ذلك ثم يضعه موضع الاعشار وذلك للضرورة ومثل ذلك عن الامام الحسن بن الداعي والمهدي لدين الله احمد بن الحسن عليهما السلام والنصور بالله عبدالله بن حمزة ورواه الامام الحسن عن جماعة من الفضلاء منهم القاضي عبدالله بن حسن الدواري والفقهاء المجتهدين نجم الدين عبدالله بن زيد المذحجي وغيرهم اهـ مختصراً من نسخة شرف الدين بن اسماعيل بن محمد اسحق (٣) الضابط في ندوة المخالف وكثرة المجموع ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد انقل توافقهم على الرجوع واطلاعه على الراجح او على المساوي اهـ ميرزا جان (٤) من الاشعرية اهـ (٥) هو الامام الموفق بالله الحسين بن اسماعيل الجرجاني الذي قال فيه بعض علماء الديلم هو أئمة من القاسم بن ابراهيم وهو ممن بايع المؤيد بالله ذكره في شرح الدواري اهـ (٦) في نسخة تحريم اهـ (٧) أي اجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور انما هو للاجماع القطعي اهـ سعد (٨) بمعنى لا يكفر جاحده اهـ سعد ولا يفسق مخالفه من دون جعده اهـ

ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين والمجاز خلاف الاصل (و) عن الثاني بأن (المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة (١)) لان كل ماعدا الكل فالكل أعظم منه (والافقون النصف) من الامة ولو بواحد (لا يضر) ولا يقدح في حجية قول العدد الزايد على النصف والاجماع على خلافه، وعن الثالث بأن المراد بالشذوذ المخالفة (٢) بعد الموافقة، وعن الرابع بأن المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال والثلاثة ركب، وعن الخامس بالنفع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل المقدم بمحض عدلين كاف، واحتج ابن الحاجب بأن قول الأكثر يدل ظاهراً على وجود راجح (٣) تمسكوا به لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً (٤) لكان بعيداً (٥) (و) الجواب ان (بعد راجحية مامع الاقل) من الادلة (ممنوع) (٦) كيف وقد قال النبي ﷺ ما اختلفت امة بعد نبيا الا ظهر اهل باطلها على اهل حقها اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومثلهما التابعي والناذر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعياً نادراً واقترافهما في التابعي الكثير والناذر الذي ليس بتابعي (و) الطرف الثالث انه (لا) يعتبر (من سيوجد) من

(قوله) والا فقلون النصف لا يضره اي والايحتمل على كل الامة بل حمل على ما ذكره المخالف من ان المراد الاكثر (قوله) على خلافه لان فرض الكلام في المخالف النادر (قوله) على طلب الرفيق، أي في السفر (قوله) بمحض عدلين، يقال المقدم غير معتبر عندنا ولعل هذا الزام للمخالف بما يلتزمه (قوله) الاظهر اهل باطلها الخ، قد يجاب بأن الظهور بأن يقبل المخالف والقلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف ولعل الاولى في الجواب ما ذكره في حواشي الفصول من مدح الله القلة نحو قوله «وقليل مام» ودم الكثرة نحو «وما أكثر الناس» ونحوها من الايات

(١) اذ هو أعظم مما دونه وانما وجب الحمل عليه توفيقاً بين الادلة اه تحرير وشرحه (٢) لانه مأخوذ من شذ البعير وناد إذا توحش بعد ما كان أهلياً فالشاذ من خالف بعد الموافقة لا من لا يوافق ابتداء اه من شرح التعرير (٣) أو قاطع اه (٤) ولم يطلع عليه الاكثر او اطلعوا عليه وخالفوا عمداً او خطأ اه فصول بدائع (٥) غاية البعد اه فصول بدائع (٦) للخصم أن يقول لست أعني بندرة المخالف وكثرة المجيعين الا كون الاول بحيث يستبعد العقل اطلاعه على الراجح او المساوي وكون الثاني بحيث يستبعد العقل توافقه على المرجوح وحينئذ فلا يتوجه المنع المذكور لانه مصادرة على المطلوب والله اعلم اه واما الحديث فعلى تقدير محتمه ودلالته على المطلوب فهو معارض بحديث الصحيحين لا تزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله والاحاديث المصرفة بظهور اهل الحق على اهل الباطل اكثر من ان تحصى اه

(قوله) والمجاز خلاف الاصل، اقول يقال هو أيضاً مجاز على تقرير المصنف لعدم اعتباره العوام وهم مؤمنون (قوله) واحتج ابن الحاجب الى قوله لكان بعيداً، اقول هذا الذي ذكره ابن الحاجب مرجح نظري لادليل، واستدلال المصنف بظهور اهل الباطل على اهل الحق كما قال الحمصي ان الظهور يدل على قلة المخالف لكن القلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف وهي غير القلة، قيل فالاولى في الجواب ان الحق مع القليل كانه عليه قوله تعالى «وقليل من عبادي الشكور» ونحوها، (قال) لا من سيوجد اتفاقاً، اقول مثله في كلام ابن الحاجب وفي الفصول خلافاً لمن يشترط انقراض العصر ولن زعم انه لا يكون حجة الا اذا كان قول جميع الامة من وفاته صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان اهل (٥٦٠) مصر الواحد حجة في الحواشي المراد ان ادلة الاجماع تدل على ان هاهنا إجماعاً موجوداً

أو تدل على انه لا عبرة بمن سيجد،
فالقول بافتراط وفاق من سيجد
ينفي وجود الاجماع الذي دلت
بالادلة على وجوده او الذي دلت
بالادلة على انه لا يعتبر فيه بمن سيجد
اذ وجوب اتباع سبيل المؤمنين
لا يتصور في جميع المؤمنين الى
يوم القيمة اذ لا تكليف ح ولا
اتباع والذي تواتر معنى هو سلب
الخطأ عن جمع من الامة لا جميعهم
قلت وعبارة المؤلف عليه السلام
تשמع باعتماد الوجه الثاني لقول
المؤلف عليه السلام لان في ادلة
الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر
الواحد حجة (قوله) وقيل يعتبر
المقلد مطلقاً كلام المؤلف عليه السلام
مبنى على ان الخلاف المذكور في
العامي الصرف وهو مقتضى كلام
الامام المهدي عليه السلام وابن
الحاجب ورجح هذا في شرح
الجوهرة والامام الحسن عليه السلام
في القسطاس ونيل العامي المختلف في
اعتباره على جهة الاطلاق هو الذي
حصل طرفاً من العلوم التي لها مدخل
في الاجتهاد وهو لا محالة يكون
اصولياً أو فروعياً وأما العامي
الصرف فهو بمنزلة الصبيان
والجنان فلا يعبأ به وقد ذكر
السعد ان شارح المختصر اشار الى
ان المراد بالمقلد المختلف في اعتباره
هو ما ذكره هذا القائل (قوله)
ما يشارك العوام ، فاعل مشارك
العوام وفعوله الخواص

الامة الى انقطاع دار التكليف (اتفاقاً) بين القائلين بحجية الاجماع لان في ادلة
الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبرنا في الاجماع
المكافئين جميعاً الى آخر التكليف لم يكن حجة لانه ليس بعدم تكليف فيكون
إجماعهم حجة فيه ، وأما من سيجد في عصر المجمعين فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله
﴿الطرف الرابع﴾ انه لا يعتبر فيه الا المجتهد (ولا) يعتبر (غير المجتهد) على المختار وهو
قول الاكثرين (وقيل ، (١) يعتبر المقلد مطلقاً) (٢) يعني ولو كان عامياً وهو اختيار ابني
طالب وابني عبد الله البصري وابني بكر الباقلائي (٣) قال ابو طالب عليه السلام : يعتد
بالاجماع فيه : منه ما يشارك العوام في معرفته اخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتد

(١) قال في سرائر الاصول قال السيد ابو طالب يجب اعتبار العوام حجة فيما عرفوه حجة ويجب اعتبارهم
تفصيلاً فيما عرفوه تفصيلاً قال وقد ذكر بعض التأخرين في هذه المسئلة قسمة حسنة وهي ان الاحكام
اما ان تكون مما تعلم ضرورة او دلالة ان كان الاول فلا اعتبار بالاجماع مع الضرورة وان كان الثاني
فاما ان يكون ذلك في الفروع او في الاصول ان كان في الفروع فلا اعتبار بالعوام فيه لعدم اهليتهم
لذلك وان كان في الاصول فاما ان يكون ذلك من المسائل التي يتوقف صحة السمع على العلم بها
ام لا ان كان الاول فلا اعتداد بالاجماع كله فيها وان كان الثاني وجب اعتبارهم فيه وذلك
كنفي الرؤية ونفي الثاني وما اشبه ذلك ، وعلى الشيخ في قوله ان الحكم متى كان مما يشارك العوام
معرفته ومثل ذلك بالامور الضرورية ، سؤال وهو ان يقال ان الضرورة لا يعتبر فيها اجماع ولا
خلاف اه والله اعلم وأحكم (٢) يعني ولو كان عامياً ولم يتعرض شارح المضطرب لهذا المنهج لبعد
اعتبار العامي وأشار القاضي ومن معه الى ان المختلف في اعتباره هو الذي حصل الخ اه سيلان
(٣) غلط الآمدى في نسبة هذا القول الى القاضي ابني بكر وتبعه ابن الحاجب فان القاضي صرح في
غير موضع من التقریب بعدم اعتبارهم بل زاد ان نقل الاجماع على عدم اعتباره وانما الخلاف في
انه هل يصدق ان يقال اجتمعت الامة اولا يقال الا اجمع علماء الامة لأن في قول العلماء
مع خلاف العوام حجة ام لا وبهذا التحقيق ظهر ان لا خلاف في المعنى لكن ما صرح به ابو
طالب وغيره من التفرقة بين المشهور من الاحكام والخفي منها ما يدل على افتقار الحجة اللازمة للاجماع
الى وفاقهم الا ان الغزالي قال هذه المسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلاً لان العامي يفوض امره
فيما لا يدري الى من يدري فما اجمع عليه الخواص ولا يفهم فيه العامي فهو يجمع عليه من
الخواص والعوام وما يشترك في ادراكه الخاص والعام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم
والزكاة فيشترط في انعقاد الاجماع الكل حتى لو فرض مخالفة العوام لم ينقد الا انه غير واقع
وهذا معنى قول المنتخب وشارحه الا فيما لا يستغنى عن الرأي اه

الى انقطاع التكليف وفي شرحه محتجاً بأنه لو بقي من في بعض الاعصار لكنني بعض من في
عصر لان الامة ان حمت كل فرد ممن آمن بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فطوبه وان كانت
للجنس لزم ما ذكر ضرورة وانتم تنعمون الامرين بلا دليل وأجيب بأنه لو اعتبر إجماع من سيجد
لما وجد إجماع قط «ردمغ بطلان اللازم» سنداً لما تقدم من حجج نافي الاجماع (قوله) لأن
في ادلة الاجماع ما يقتضي بان اهل العصر الواحد حجة ، أقول هي سبيل المؤمنين وان يجتمع

(قوله) هو الذي حصل طرفاً الخ ، فينبغي ان يكون ميل القاضي الى اعتبار الاصولي والفروعي اه ح

(قوله) يجب وفاتهم للمجتهدين ، هذا قريب مما في شرح المختصر حيث قال ولنا أيضاً أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولاً وفعلًا قطعاً واعتزله السعد بأنه كيف ينعقد الإجماع بدونها حتى يعصى بالخالفة عند ﴿٥٦١﴾ التماثل باعتباره قال ثم مبنى الكلام على أن

المقلد المخالف يعصى بالخالفة اتفاقاً وهو مشكل عند من يشترط في حجية الإجماع موافقته قلت وقد ذكر قريباً مما ذكره السعد بعض المحققين من شراح الفصول ، وقد أجاب في الجواهر عن ذلك بأن المقلد وإن لم يكن عاصياً للخالفة الإجماع عند من يشترط موافقته لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون عاصياً عنده من جهة مخالفته للحق فإن المخالفة للإجماع أخص من مخالفته للحق ولا يلزم من نقي الأخص في العم فالمراد أنه تبين للمقلد بعد مخالفته لهم حقيقة قولهم وإن مخالفته لهم ليست بحق لأن حيث أنها مخالفة للإجماع وتبين له أيضاً كونه عاصياً بتلك المخالفة مع قطع النظر عن كونه إجماعاً أو غير إجماع

قلت ووجه مخالفة المقلد للحق أنه يجب عليه الرجوع إلى العلماء وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى هذا بقوله يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً ويؤيده ما ذكره الدواري في شرح الجوهرة حيث قال ولا يتكلف الجميع في أنه يجب على العوام الرجوع إلى العلماء في تكاليفهم الشرعية وإنما الخلاف في ثبوت الإجماع اه ، قلت وما ذكره حق وإن لم يقل بوجوب التقليد والالتزام لأن المراد أنه يجب على العوام السؤال عن الحكم والرجوع إلى العلماء في ذلك قطعاً هذا

بإجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل (١) ويعتبر قولهم فيه وذلك كعلمهم بأن يومي العيد لأصيام فيها وإن الحدث ينقض الوضوء على الجملة وإن ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت وإن الخالة في ذلك بمنزلة الأم وما يجري هذا المجرى مما يشاركونه العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وإن لم يعرفوا طريقه الأعلى سبيل الجملة ، والثاني يعتبر إجماعهم على الجملة من حيث كتمان المعلوم من حالهم أنهم راضون بكل قولاً يجمع عليه علماء الأمة وأنهم لا يخالفون في ذلك وذلك كحكم من يتزوج المرأة وهي في العدة أو يوطأ في الحج أو يلحقه السهو (٢) في الصلاة انتهى ، والحجة على هذا القول عموم دليل الإجماع (وقيل) يعتبر المقلد (٣) (الاصولي) خاصة لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الأحكام على اختلاف أقسامها وكيفية تاقى الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها إلى غير ذلك بخلاف الفروع (وقيل) يعتبر (الفروع) (٤) خاصة لعلمه بتفاصيل الأحكام دون الأصول (٥) (قلنا) في الاحتجاج للمذهب الأول المقلدون يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً (٦) (و) وجوب وفاتهم يقتضي حجية قول المجتهدين أي كونه حجة تامة (فلو اعتبر) غير المجتهد لكن قرله جزءاً من الحجة ولو كان كذلك (لزم النقيض) لكون قولهم حجة وهو كونه

(١) لأعلى الأجمال اه (٢) لعله يريد أنها لا تفسد صلاته بالسهو اه وفي حاشية ينظر هل المراد أنها لا تفسد صلاته بالسهو سل (٣) المراد العارف بقواعد أصول الفقه وهو كذلك في العضد وصرح به الأسنوي وغيره اه وفي جوهرة الرصاص أن المراد التكميل في أصول الدين وتابعه المهدي عليه السلام في النهاج اه (٤) في الفروع اه (٥) قال في الفصول والمختار أن الحكم المجمع عليه إن كان من فقه أو يتمكن من النظر فيه اعتبر والأفلا قال في حاشيته وهذا على قولنا بتجزئ الاجتهاد وكان مجتهداً فيه قال وهو أحد قولين للنصور بالله وذكره الحفيد والامام يحيى اه * وقيل كل منهما النوع من الأهلية اه فصول بدائع (٦) يقال محل النزاع ، اذ حرمة مخالفتهم ووجوب متابعتهم فرع ثبوت الإجماع بدونهم اه * أن قيل الواجب على المقلد العمل عند التضيق بقول واحد إن اختلفوا وبقولهم معاً أن اجتمعوا لعدم طريق له في العمل إلا التقليد له لأنه يجب عليه الموافقة واعتقاد صحة ما قالوا عند المخالف لعدم حصول الإجماع مع خلافه من اعتبره اه

امتنى على ضلالة وهي عامة حقيقة لكل الأمة من وجد ومن سيوجد أن قلنا أن العمومات تدخل فيها من سيوجد حقيقة (قوله) المقلدون يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً ، أقول هذا محل نزاع الخصم إذ لا إجماع عنده إلا بعد وفاق المقلدين كالجوارح ،

ما ظهر في توجيه هذا المقام وإذا تأملت فطريقة ابن الحسين في الاستدلال للمذهب المختار كما سيأتي قريباً أسلم وأقوى وقد اعتمد طريقة في شرح الجوهرة والله أعلم (قوله) لزم النقيض لكون قولهم حجة ، اللام متعلقة بالنقيض صلة له وليست للتعليل

(قوله) موم دليل الاجماع ، وقد اشار المؤلف عليه السلام الى جواب هذه الشبهة بقوله فيما يأتي وموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرنا أعنى قوله المقلدون يجب وفاهم للمجتهدين إجماعاً وفي المنهاج ان دليل الاجماع مخصص بالمقلد فاما قطعاً بأنه لا تأثير للاعتقاد من غير إعتقاد لقوة دليل الاجماع أو ضعفه الى آخر ما ذكره في المنهاج فبسط تركناه خشية التلويل (قوله) مخصص بالاجماع الذي ذكرنا ، يعني سابقاً ﴿٥٦٢﴾ حيث قال المقلدون يجب عليهم وفاهم للمجتهدين إجماعاً (قوله) والقرب الى

ليس بحجة لانعدام الكل (١) بانعدام جزئه وموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه (٢) والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يفيد ان المطلوب لزوم التقليد على الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهدين فخالف قولهم عاص لا يعتبر ، وقد احتج ابو الحسين البصري على ما ذهبنا اليه (٣) بقوله ان الامة انما يكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يجوز ان نحكم بغير دليل فهي انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامه ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث فتعصم فيه (٤) «الطرف الخامس» النظر في اعتبار كافر التأويل وفادقه كالخوارج فنقول (وفي المتأول) (٥) أربعة أقوال الاول (الاعتبار) لكافر

(١) هو قول المجتهدين وقول غيرهم ، بانعدام جزئه ، هو قول غير المجتهدين على فرض اعتباره فيكون جزءاً اه (٢) اراد الاجماع على ان العامي يجب عليه موافقة المجتهدين و اراد بدليل الاجماع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لن تجتمع امتي على ضلالة ونحوه من الادلة العامة الغاملة للعامي لكن انت خير بان تخصيص هذه الادلة العامة بهذا الاجماع لا يتم الا بعد ثبوت كون الاجماع من حيث هو حجة وثبوت كونه حجة متوقف على قيام الدليل عليه وقد تقرر في موضعه انه لا يصح الاستدلال بالدليل العام الا بعد البحث عن تخصيصه فحينئذ ثبوت التخصيص متوقف على الدليلية اي كون الاجماع دليلاً وثبوتها قد توقف على كون هذا الاجماع مخصصاً وهذا دور ، لا يقال ثبوت دليل الاجماع انما يتوقف على البحث عن المخصص لا على كونه مخصصاً حتى يلزم توقف الدليلية عليه وقد توقف عليها كما هو محصل دعوى الدور لانه يقال معنى البحث عن المخصص نظر المجتهد في الادلة الخاصة هل تصلح للتخصيص اولاً وهو اي النظر المذكور متوقف على كون ذلك الخاص دليلاً والله سبحانه اعلم اه من انظار سيدي المولى العلامة الحقيق صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم بن الامام رحمه الله تعالى اه ولغطح ولا دور في الاستدلال مطلقاً لان المخصوص هو موم دليل الاجماع الذي يعم المجتهدين وغيرهم وهو غير الاجماع ضرورة اختلاف الدليل والمدلول والخاص هو الاجماع الخاص نفسه على وجوب اتباع المقلد المجتهد والالزام النقيض كما عرفت فلا توقف لاحدهما على الآخر ولو سلم فالمقارنة الاعتبارية كافية في دفع الدور اذ الخاص الاجماع الخاص والمخصوص دليل الاجماع مطلقاً اه (٣) اي المذهب الذي ذهبنا اليه اه (٤) اي فيكون لها عصمة فيه لانه لا نظر لها ولا استدلال فلا تعصم لانه لم يوجد الامر الذي تعصم فيه فلا توجد العصمة لعدم محلها والله اعلم اه (٥) والقائلون بالاجماع اجمعوا الى لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام (قوله) كالخوارج ، اقول الخوارج مثال لفاسق التأويل والمصنف وابن الحاجب ايضاً عقدا

مقصود الاجتهاد ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الاصولي وذلك انه استدلل بأن الاصولي أقرب الى مقصود الاجتهاد لماله بمداوك الاحكام على اختلاف أقسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومنهوها (قوله) والعلم بتفاصيل الاحكام ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الفروعي وذلك انه استدلل بأن الفروعي طام بتفاصيل الاحكام دون الاصولي وقد نقل هاهنا كلام في ترجيح الفروعي اظنه للسيد العلامة المقتي رحمه الله تعالى لفظه هذا أحسن والا خرج كثيرون من الصحابة فانه رجع الى من هو كذلك منهم واعتبر اجماعه و (قوله) لا يفيدان ، اشارة الى جواب هاتين الشبهتين (قوله) وفي المتأول أربعة أقوال لم يذكر خلافاً في المصريح من كافر وفاسق اما الكافر فلائنه لا يعتبر اجماعاً لانه ليس من الامة واما الفاسق فظاهر الفصول انه لا يعتبر ايضاً اجماعاً لانه قال ولا يعتبر فاسق التصريح وكافره اجماعاً فاعتمد المؤلف عليه السلام ما في الفصول بناء على ان قوله اجماعاً

قيد للكافر والفاسق وفي بعض شروحه انه قيد للكافر فقط ويؤيده ما ذكره في التمسك من ان ظاهر اطلاق الخلاف يقضي بأنه يعتبر كل مصدق مجاهرآ كان او متأولاً لكن سيأتي في فاسق التأويل انه يعتبر لان الفسق لا يخرج عن معنى الامة فيلزم مثله في فاسق التصريح اللهم الا ان يقال منع من اعتبار هذه العلة فيه الاجماع على انه لا يعتبر ان صح الاجماع وقد عرفت ما في التمسك

من منع الاجماع ومثله في شرح
 الفصول (قوله) لانهم يتبرؤن ،
 في شرح الجوهرية للدواري ان
 تبرؤهم انما يمنع من روايتهم
 لطرحهم الرواية عن السلف ،
 قلت وسيأتي توضيح ما ذكره
 في القول السادس قال الدواري
 فالاولى ان يقال لا يعتد بهم لانهم
 اهل كبيرة (قوله) لانهم افسدوه
 الخ ، أي افسدوا على انفسهم النقل
 لانهم بتكفيرهم لميوز الصحابة
 والمؤمنين لا يرجعون الى اقوالهم
 والرواية عنهم فربما رووا المنسوخ
 عن غيرهم وطرحوا النسخ المروي
 عنهم واما البحث فهم فيه وغيرهم على
 سواء (قوله) وهم الذين لا يكفرون
 بالتأويل مثل هذا ذكره ابن الحاجب
 وقد اعترضه في حواشي الفصول
 بأن مذهب البصرية اى كفار
 المتأولين بما يتضمن كفرآ وابو
 هاشم من رؤسهم ومذهب القبول
 قلت والاولى اعتماد ما في المنهاج
 للامام المهدي عليه السلام وقريب
 منه في شرح الجوهرية وهو ان
 اعتبار المتأول وعدم اعتباره
 يتفرع على الاستدلال على حجية
 الاجماع فأبو علي قال المعتبر
 المؤمنون يعنى القائمون بالواجبات
 المجتنبين القبائح اذ حجته قوله
 تعالى «تكونوا شهداء على الناس»
 الاية ومن حق الشهادة العدالة
 وابو هاشم قال المصدقون لثبينا
 صلى الله عليه وآله وسلم كفاراً كانوا
 او فساقاً اذا كانوا متأولين اذ عمدته
 في الاحتجاج على كون الاجماع حجة
 هو الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله
 وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة ونحوه

التأويل وفاسقه معاً فلا يتعمد إجماع من دونها ونسبه في الفصول الى بعض ائمتنا (١)
 وابي هاشم وجهوز الاشعرية (و) القول الثاني (عدمه) اي عدم الاعتبار
 (مطلقاً) (٢) اي في كفر التأويل وفاسقه ونسبه في الفصول الى جمهور ائمتنا وابي علي
 والقاضي عبد الجبار (و) القول الثالث يعتبر (الفاسق في حق نفسه) اي لا في حق
 غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من رواه (و) القول
 الرابع يعتبر الفاسق (مطلقاً) وهو قول الغزالي وهو قول خاتم مروي عن جعفر
 ابن مبشر انه يعتبر إجماع اهل القبلة جميعاً الا الخوارج والرافضة وذلك لانهم
 يتبرؤون من السلف ويكفرونهم : اما الخوارج فلتكفيرهم علياً وثمان وجلة الصحابة (٣)
 واما الرافضة وهم الذين رفضوا امامة زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم بابا بكر وعمر
 وثمان وجلة الصحابة أيضاً ، وقول سادس عن بعضهم ان الخوارج والرافضة معتبرون
 في البحث (٤) لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابة فربما رووا المنسوخ
 من غيرهم وطرحوا النسخ الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم ، اذا عرفت ذلك
 فالقائلون بالاعتبار بالذين لا يكفرون بالتأويل (٥) من ائمتنا وغيرهم لانه لم يخرج

وان كان عارفاً باستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية اذ لا يتناولها المؤمن والامة وكذا
 لا تتناولها الادلة العقلية لان الاجماع على القطع بتخطية مخالف الاجماع انما هو على القطع بتخطية
 مخالف الاجماع المقصر بذلك التفسير اه (١) الامام يحيى وابي هاشم اه في المعيار وشرحه عن ابى
 هاشم ما لفظه قال ابو هاشم بل المعتبر المصدقون لثبينا صلى الله عليه وعلى وآله وسلم من مؤمن
 وفاسق اذ عمدته في الاحتجاج على كون الاجماع حجة انما هو الخبر اعنى قوله لا تجتمع امتي
 على ضلالة ونحوه وظاهره عام لجميع امته والامة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق اه
 وادعى في الفصول الاجماع على عدم الاعتداد بكافر التصريح وفاسقه ونظر بعض الشارحين
 دعواه الاجماع في فاسق التصريح اه (٢) قيد للاعتبار وعدمه اه (٣) وجلة الصحابة عظماء
 سادة ذوو اخطار اه قاموس (٤) لا النقل ، الظاهر انهم معتبرون لانهم من الامة
 اه شرح حابس (٥) يقال ابو هاشم ممن يكفرون وهو يعتبرهم وانما اعتبر امراً آخر
 وهو انهم من الامة ومن اهل القبلة وانما يعاقبون في الآخرة لعقاب الكفار اه حاشية فصول
 قال الامام المهدي عليه السلام في الغايات وقال ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحم وابو
 القاسم البستي والامام المؤيد بالله والامام يحيى بن حمزة لا قطع بكفر انهما وان قطعنا بخطائهما
 يعنى الجيرة والمشبهة قال الامام يحيى الامن حقق التجسيم بالاعضاء والجوارح فلا يبعد كفره
 اه القائل بعدم الاكفار بالتأويل اكثر الامة وقدماء اهل البيت رواه عنهم محمد بن منصور
 وصنف في ذلك كتاب الجلة والالفة واكثر متأخريهم كالمؤيد بالله ومؤلف الجامع الامام
 محمد بن علي والامام يحيى بن حمزة والسيد الهادي بن يحيى والسيد محمد بن ابراهيم والامام
 شرف الدين وولده عبدالله ومعاصروه كابن بهران ويحيى حميد بل قيل انهم اجمعوا عليه في

المسئلة المتأول ولم يذكر افاستق التصريح ويحتمل أنه اراد بقوله والفاسق في نفسه فاسق التصريح

من الامة عندهم والقائلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه (١) بكفره عن مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلماً لان الامة ليست عبارة عن المسلمين الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان (و) اما فاسق التأويل فالاقرب اعتباره لان (الادلة) الدالة على حجبة الاجماع لا تنتهض دونه (٢) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة والعلم بخطائه في امر لا يوجب العلم بخطائه في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه ما يؤدي اليه اجتهاده وذلك يقتضي ان لا يعتقد الاجماع عليه في حقه واذا لم يعتقد في حقه استحالة تبعيض حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه (٣) احتج النافون لاعتباره بالقياس على الكافر بجماع عدم العدالة (و) الجواب منع عليه الوصف للحكم بل انما لم يعتبر (الكافر) (لانه ليس من الامة فلا) يصح (قياس) الفاسق

(قوله) وذلك لخروجه بكفره

عن مسمى الامة ، الذي به عليه الدواوي شمول الآية لكافر التأويل وفاسقه جميعاً قال لان الاستدلال بالأخبار التي دلت على ان الامة لا يجوز عليها الخطأ يقتضي بدخول أهل التأويل في الاجماع فسقة كانوا ام كفرة ومعتار ابن الحاجب عدم شمول الآية لكافر التأويل عند المكفر كما اختاره المؤلف (قوله) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة يلزم ان يعتبر فاسق التصريح لانه لم يخرج عن مسمى الامة وقد سبق ما عرفته

خلافته ورواه في المستطاب عن الحسين مؤلف الغاية وهو قول الفقهاء الاربعة وابي الحسين البصري وابن الملاحي وابي الحسين الكرخي وابي الحسن الاشعري والرازي وجمهور الاشعرية واهل الحديث والتكفير هوة سقط فيها كثير من المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم وقد ذكر الامام المهدي ادلة المانعين من التكفير واكثرها وليس للمكفر غير خيالات عقلية حتى قال ابو علي الجبائي المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكفر الاسكافي الشاك الرابع وبعضهم توقف في الرابع وكفر الثالث الى غير ذلك من التلاعب بالدين اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله تعالى ورضي عنه (١) فليس من سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعي لادليل عليه وجب نفيه اه عضد وذلك كالحكم الشرعي الذي فرض الاتفاق عليه من المجتهد المتدع او كحجبة الاجماع فيما نحن فيه والحكم بكونه لادليل عليه مطلقاً اما بناء على ان القوم بذلوا جهدهم في اثبات حجبة الاجماع فلو كان دليل آخر ينبغي ان لا يفوت عن هؤلاء الجماهير رؤساء اهل الاسلام المفتشين له الباحثين عنه او على ان الاصل عدمه وتحقيقه ماسيجي ان كل حكم شرعي لا مدرك له شرعاً فعدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لعدمه اما عند المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف واما عند الاشاعرة فبناء على حكم العادة وبما قررنا ظهر فائدة التقييد بالشرعي اه ميرزا جان (٢) وهذه العلة جارية في حق فاسق التصريح وهو فاسق الجارحة ولم يتعرض له ولعل حكمه كذلك والله اعلم اه مغربي (٣) وبهذا يحصل الرد لقول الثالث اه

(قوله) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة ؛ أقول فيلزم في فاسق التصريح اذ لا يخرج عن مسمى الامة عن مسمى الامة وان خرج عن اسم الايمان عند المعتزلة فهو من مجتهدى امة محمد قد شمله رسم الاجتهاد وكذلك يدخل في التعليل الآخر وهو قوله ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه ما يؤدي اليه اجتهاده ويزيده تصريحاً قوله والكافر ليس من الامة فلا يقاس عليه فان المجتهد الفاسق نصريحاً من الامة فعرفت ان تحرير المسئلة ليس بمتقن ،

(عليه) (١) «الطرف السادس» في الخلاف في اشتراط كون المجتهدين من الصحابة (و) المختار وفقاً لاكثر العلماء ان الاجماع (لا يختص بالصحابة) وحدهم بل اجماع اهل كل عصر حجة وخلافاً للظاهرية (٢) واحدى الروايتين عن ابن حنبل (العموم) المعلوم من الادلة القاضية بان الاجماع حجة (و) احتج المخصصون بان اعتبار اجماع غير الصحابة فيه (لزوم مخالفة اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه) وذلك باطل اجمالاً (٣) وبيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيئ التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يميز فيه الاجتهاد اجمالاً (٤) والجواب ان ما ذكرتموه (منقوض بحججه فيهم بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد) فيما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يجوز اجماعهم في شيء منها (٥) واللازم باطل بالاتفاق (والحق انها) يعني مسألة اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسائل الخلاف قضية (عرفية) ٦

(قوله) منقوض بحججه فيهم، أي في الصحابة يعني لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يصح اجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لانهم قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمعوا على شيء منها لزم بطلان الاجماع الاول (قوله) بعد اجماعهم، في شرح المختصر قبل تحقق اجماعهم واعترضه في الحواشي بأن الاولى ان يقال بعد تحقق اجماعهم فلذا عدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر

(١) والخفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل ونص الجصاص على انه الصحيح عندنا وعزاه السرخسي الى العراقيين وابن برهان الى كافة الفقهاء والمتكلمين والسبكي الى الجمهور لأن الدليل الدال على حجية الاجماع يتضمنها اي العدالة اذ الحجة لاجماع الامة انما هي للتركيم لهم ومن ليس بعدل ليس من اهل التركيم وهذا على القول بنبوتها لهم بمعنى معقول ولوجوب التوثق في اخباره بارائه بان رأيه كذا، قال تعالى «ان جاءكم فاسق ببناء فتنبوا» الآية وقال السرخسي والاصح عندي انه ان كان معلناً بفسقه فلا يعتد بقوله ولا يعتد بقوله في الاجماع وان علم فسقه حتى ترد شهادته اذ يقطع لمن يموت مؤمناً مصرأ على فسقه انه لا يخلد في النار فهو اهل للكرامة بالجنة فكذلك في الدنيا في اعتبار قوله في الاجماع اه تحرير ابن الهمام وشرحه لبادي شاه اه (٢) حيث قالوا اجماع من عداهم ليس بحجة قال الشارح وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه اه شرح تحرير * التمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذلك لان ظواهر الكتاب والسنة مخصوصة بالحاضرين بزعمهم، اقول لم يتنبهوا انه لو خص الآيات والروايات الدالة على حجية الاجماع بالحاضرين لزم عدم اعتبار الصحابي الذي بلغ درجة الاجتهاد بعد زوال الآيات وصدور الروايات الى قول ميرزاجان اعترف بجوازه فخذ اه (٣) لأنه يقابل الاجماع اه (٤) لأنه يقابل الاجماع، بيانه انه بعد الاجماع الاخير لم يميز فيه اجتهاد والقرض جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه اه (٥) اي من الاحكام التي لا قاطع فيها اه (٦) اي عامة، قال في التحرير وشرحه والجواب ان الصحابة اجمعوا على مشروطة عامة، اي كل ما لا قاطع فيه جاز الاجتهاد مادام لا قاطع فيه فجواز الاجتهاد في غير زمان وجود القاطع فيه، وعدم جوازه في زمانه، فلا تناقض وعند انعقاد الاجماع على احد طرفي المالم يكن فيه قاطع يتحقق فيه قاطع اه اختلف كلام المؤلف وكلام التحرير وشرحه هنا ولا يخفى ان جعلها عرفية عامة «١» كما فعله المصنف اولى من جعلها مشروطة عامة كما قال في التحرير وشرحه لانصاف النسبة في الاول بالدوام المقتضى لعدم انفكاك ما لا قاطع فيه عن جواز الاجتهاد وانضافها في الثاني بالضرورة المقتضية لاستحالة انفكاكه عن جوازه كما عرف في النطق والمناسب الاول لالثاني كما لا يخفى اه «١» القضية العرفية العامة اعم من القضية المشروطة العامة مطلقاً لأنه كلما صدقت الضرورة بحسب الوصف

(قوله) مادام وصف الموضوع، قال في شرح المختصر وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تميد ذلك وأن لم يصرح به فاذا قلت لاشيء من النام يقتضيان فهم منه مادام نائماً (قوله) الأقل ﴿٥٦٦﴾ من عدد التواتر، تأويل الجمع بين اللام ومن معروف وهذه العبارة تقتضي أن

يكون المعنى أن دليل الاجماع تناول أقل عدد التواتر وليس هذا مقصوداً هنا بل المراد ما يحصل العلم الضروري عند اخبارهم بأمر مشاهد لا عدداً معيناً محصوراً (قوله) لاستدلال الخ، لا يقال أن ابن الحاحب قد استدلل بدليل العقل أيضاً وقد قلناه فيما سبق مع أنه لا يشترط عدد التواتر في الاجماع لأننا نقول ليس المراد استدلالهم بالعقل مطلقاً بأي تقرير حتى يرد ذلك بل بتقرير خاص هو تقرير الجويني لدليل العقل وهو ما ذكره عنه المؤلف عليه السلام بقوله لو لم يكن عن قاطع لما حصل أي الاجماع عادة الخ، فبهذا التقرير يلزم منه ذلك، وتوضيح المقام أن من استدلل بدليل العقل وقرره بأن الجمع الكثير لا يتصور توافقه على الخطأ وهو الجويني وغيره فلا بد من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر ومن جعل الدليل العقلي وهو ابن الحاحب أن أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اتفاقهم على ذلك من غير قاطع، فيلزم قطعياً خطأ المخالف وحتمية ما عليه الاجماع ودليل آخر أنهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدم على القاطع لم يختص الاجماع عنده بعدد التواتر ذكر معناه السعد وقد قلنا تقرير استدلال ابن الحاحب بدليل العقل فيما سبق

وهي التي يحكم فيها بثبوت (١) المحمول للموضوع مادام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على أن ما لاقطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقاً بل مادام لا قاطع فيه، ولما وقع الاجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم (٢) مشروط به فيزول بزواله، «الطرف السابع» في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الاجماع أم لا؟ (و) المختار وعليه الأكثر أن (لا يشترط عدد التواتر للدليل) فإنه يتناول الأقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمؤمنين، واشترطه الجويني ومن وافقه لاستدلالهم على حجية الاجماع بالعقل وهو (٣) أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل مادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر (٤) لأن انتفاء حكم العادة في غيره مشاهد ظاهر وإذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد (٥) من المجتهدين (فالواحد حجة) (٦) على المختار (المضمونه) أي لمضمون دليل الاجماع وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الامة فلو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون السمعى وإن لم يخالف صريحه (٧)

صدق الدوام بحسبه اذ الدوام اعم كما عرفته في المنطق اه (١) بدوام ثبوت اه شرح شمسية (٢) أي جواز الاجتهاد اه (٣) أي دليل العقل اه (٤) وليس المراد بعدد التواتر عدداً معيناً محصوراً بل ما يحصل العلم الضروري كذا في السعد الخ سيلان اه (٥) أي فلو لم يكن في العصر الاجتهاد واحد (٦) أي قول الواحد حجة ولا يظن من كونه حجة أنه يسمى اجماعاً اذ لا يصدق تعريفه عليه ولذا قال حجة ولم يقل اجماعاً وإنما حجتيه للدليل الدال على أن الحق لا يخرج عن هذه الامة فمع انحصار مجتهدهم فيه لو لم يكن حجة لخرج الحق عنهم والحجة اعم من الاجماع ولا يلزم من صدق الاعم صدق الأخص اه لفظ العضد وإذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقليل قوله حجة لمضمون السمعى وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الامة وإن لم يوجبه صريحاً لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الامة عليه اه وفي حاشيته السعدية قوله بمضمون السمعى يعني لو لم يكن قول ذلك الواحد حقاً لخولف مضمون السمعى وهو عدم خلو الامة عن قائل بالحق مطلع عليه وإن لم يخالف صريحه بناء على أن قول ذلك الواحد ليس سبيل المؤمنين واجماع الامة أو نحو ذلك وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه اه وفي جواهر التحقيق ولقائل أن يقول لو كانت المخالفة لصريح الدليل متممة لكانت حجية قول ذلك الواحد متممة لاستلزام حجتيه جواز المخالفة للصريح لكن اللازم باطل لكون حجتيه ثابتة بمضمون السمعى ويمكن أن يجاب عنه بأن امتناع مخالفة صريح الدليل لا تقتضي الا امتناع حجتيه بالنسبة الى صريح الدليل ولا يلزم من امتناع حجتيه بالنسبة الى صريح الدليل امتناع حجتيه بالنظر الى مضمون السمعى وهو ظاهر اه جواهر التحقيق (٧) لعدم صدق سبيل المؤمنين واجماع الامة عليه يعني على قول الواحد اه عضد * وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل (قال) فالواحد حجة على المختار لمضمونه أي قوله لو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون

(قوله) لأن انتفاء حكم العادة في غيره، أي غير عدد التواتر مشاهد الخ، يعني أن العادة لا تحكم بأن اتفاق مادون التواتر لا يكون الا عن قاطع (قوله) لا عدداً معيناً الخ، لا عدد معين محصور كذا ظنن عليه في بعض النسخ وهو أولى

(وقيل لا) يكون قول الواحد حجة وهو قول الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجتماع هو المتني عنه الخطاء فلا يقطع باتفاقه عن الواحد (لعدم صدق الاجتماع) فيه لان اقل ما يصدق به الاجتماع اثنان قلنا كما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه. هو الطرف الثامن في اشتراط انقراض العصر (١) (و) المختار انه (لا) يشترط (الانقراض) وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة والاشاعرة (٢) (لذلك) الذي تكرر وهو عموم ادلة الاجماع لما انقرض عصره وما لم ينقرض (وقيل يشترط) وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر ابن فورك (٣) ومن الناس من فصل فقال ان كان الاجتماع لا تفاقهم على الحكم باقوا لهم او باقوا لهم او بهما فلا انقراض لا يكون شرطاً وان كان الاجتماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد (٤) الى حكم وسكوت الباقيين عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطاً (٥) وهذا رأى ابي على الجبائي كما يحكي ان شاء الله تعالى، وقال الجويني ان كان (٦) عن قياس كان شرطاً والا فلا واليه الاشارة بقوله (وقيل ان كان عن قياس) قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده (٧) لكن الرجوع جائز ثابت (اذوافق علي عليه السلام الصحابة في منع بيع ام الولد نهر جمع عنه) قالوا قال عليه السلام كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الان ان يبعن فقال عبيدة (٨) الساماني رأيك مع الجماعة أحب الينا (٩) من رأيك وحرك (١٠) (ورد بالفتح) أي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا نسلم ثبوت الاجتماع قبل الرجوع

(قوله) قالوا لو لم يشترط لما جاز الخ، بيان ذلك انه اذا تغير اجتهاد بعض المجتهدين وقد انعقد الاجتماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجتماع وذلك ما دعينا (قوله) الساماني بسكون اللام وسلمان بطن من مراد من قبائل اليمن كذا في القاموس (قوله) رأيك مع الجماعة أخرجه عبيد الرزاق عن ابن سيرين

(قوله) الساماني بسكون اللام نص عليه الخذاق وقال بعضهم صح بسكان اللام اه، وفي حاشية بفتح اللام وسكونها اه كاشف. قوله وسلمان بن ناجية

تمتنع مخالفة مضمونه اه (١) في انعقاد اجماعهم وكونه حجة اه عضد (٢) فاذا اتفقوا ولو حيناً لم يجر لهم ولا تغير مخالفته وعليه المحققون اه عضد (٣) بفتح القاء ولا يصح ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي وهو من العلماء الاجلة في المعقول والمقول اه شرح جمع، اختلف القائلون باشتراط انقراض العصر في فائدته فذهب الجمهور الى انه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا يصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد بن حنبل وجماعة الى انه لا يعتبر بل فائدته تمكن المجتهدين من الرجوع حتى لو انقضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الاول اهل الاجتماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن انما اشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح انقراض المجتهدين كلهم اه سعد (٤) ونسني بأهل الحل والعقد من اشتهر بكمال الاجتهاد وسائر خصال الفضل سواء كان ممن قام ودعا ام لا اه ح طاب (٥) لضعف الاجتماع السكوتي اه (٦) ناشئاً اه (٧) فيما كان عن قياس اه (٨) بفتح العين اه من شرح التحرير (٩) في نسخة الى اه (١٠) فدل قول عبيدة ان الاجتماع كان حاصلًا مع ان علياً عليه السلام رجع اه اصفهاني على منهاج البيضاوي اه

السمعي، اقول سلمنا انه حق فما كل حق حجة على الغير كما قرره قريباً (قوله) وهو مذهب احمد والاستاذ ابي بكر بن فورك، اقول قال ابن ابي شريف اعلم ان مشرطي الانقراض قائلون بحجية الاجتماع قبله لكن لو رجع راجع او حدث مخالف كان

(قوله) اذا قال واحد أو جماعة بقول فأما ان ينتشر الخ ، أي يشتهر ولا بد من زيادة ولم ينكر أحد وكأنه مراد المؤلف ولذا قال في مقابله فعدم الانتكار الخ ، وأما اشتراط معرفة الباقي من المجتهدين مع الانتشار فلم يعتبره المؤلف عليه السلام لأن الانتشار بين أهل العصر مضمّن عنه . ولذا قال فيما يأتي وان انتشر فعرف به الباقيون حيث عطف المعرفة عليه بالفاء ، قلت وهو الظاهر اذ يبعد انتشار قول البعض من بين أهل العصر بدون معرفة الباقيين ﴿٥٦٨﴾ من المجتهدين وان كان في شرح الجمع ما يقضي بخلاف ذلك حيث قال فان انتشر

ولم يدرك هل علموا به أولا وأما شارح المختصر فعبارة توهم انه جعل الانتشار شرطاً مع معرفة المجتهدين لانه بعد ان جعل المعرفة شرطاً واستوفى البحث قال واعلم ان هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر وأما اذا لم ينتشر فعدم الانتكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثرون لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول اولهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو إجماع (٤) وقيل حجة (٥) وقال الرازي وابن الملاحي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان

(١) كلام علي وعبيدة أعيا يدل على إتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة كأبن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز أيضاً ﴿مسئلة﴾ اذا قال واحد (٢) او جماعة بقول فأما ان ينتشر أولا ان لم ينتشر (٣) فعدم الانتكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثرون لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول اولهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو إجماع (٤) وقيل حجة (٥) وقال الرازي وابن الملاحي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان

(١) عبارة الأصفهاني في شرح النهاج فان قول عبيدة الساماني رأيك في الجماعة احب ، دل على أن المنع من بيع المستوليات كان رأي جماعة ولم يدل على أنه رأي كل الامة يدل على ذلك قول علي رضي الله عنه كان رأيي ورأي عمر فاراد عبيدة أن يضم قول عمر الى قول علي رضي الله عنه لانه رجح قولهما على قول علي وحده اه (٢) أو عمل اه فصول بدائع (٣) بان لم يبلغ الكل اه على (٤) قطعي اه (٥) أي ظنية قال المحلى قيل حجة لعدم ظهور خلاف فيه اه

ذلك عندهم قاصداً في الإجماع فالأقراض في الحقيقة شرط لانعقاده دليلاً مستقراً للحجية كغيره من الأدلة لا لأصل انتماده حجة انتهى ﴿مسئلة﴾ قول البعض (قوله) اذا قال واحد او جماعة بقول ، اقول قيل والظاهر ان منه أيضاً ان يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز او يمنع من فعل امتناعاً يدل على الامتناع وسكت الباقيون بعد العلم الى آخر ما ذكر وأما الترك المحض من الامة كلها فهذا لا يسمى إجماعاً سكوتياً ولا يعد دليلاً ولا حجة مثال ذلك ترك الامة إخراج اليهود من اليمن مع انه من جزيرة العرب اتفاقاً مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب لا يجتمع في جزيرة العرب هينان» فإجماع عمر من الحجاز وخيبر ولم يجلبهم احد بعده من اليمن بل سكتوا عن ذلك فهذا السكوت لا يصير إجماعاً سكوتياً بل عمر رضي الله عنه فعل بعض ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده تركوا عام ما أمروا به فتركهم لذلك يحتمل ان لهم فيه عذراً من الاشتغال بالجهاد وتفرق الامة وتعدد ملوك الاسلام واشتغال كل واحد بحفظ ماتحت يده من الجهات فاشتغلوا بذلك عن اتقاد امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا العذر يلزمنا تطلبه بحسن المحل على السلامة للأئمة والامة ولكن هذا الترك ليس دليلاً على انا تركهم بل الخطاب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم أخرجوا اليهود من جزيرة العرب عام للامة في كل عصر وإنما اطلنا في هذا لانه قد زعم جماعة من العلماء ان هذا الترك لهم من الامة قد صار إجماعاً سكوتياً وهذا ناش عن غفلة عن تحقيق

ولم يدرك هل علموا به أولا وأما شارح المختصر فعبارة توهم انه جعل الانتشار شرطاً مع معرفة المجتهدين لانه بعد ان جعل المعرفة شرطاً واستوفى البحث قال واعلم ان هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر وأما اذا لم ينتشر فعدم الانتكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثرون لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول اولهم قول مخالف لم ينقل بخلاف ما تقدم اه مع انه يمكن تأويل عبارته بأن الانتشار مع المعرفة شرط في خلاف آخر يظهر ذلك بتأمل كلامه والله أعلم والمؤلف عليه السلام لم يعترض لما ذكره شارح المختصر من قوله واعلم الخ لتكون كلامه مبنياً على ان الانتشار مضمّن عن اشتراط معرفة الباقيين كما عرفت وذلك ظاهر (قوله) وقيل هو إجماع وقيل حجة ، حكى هذين القولين في الفصول ولم ينسبهما الى احد قال في شرحه قالوا الظاهر وصوله اليهم قلنا لانسلم لان الفرض عدم الانتشار فالظاهر عدم وصوله اليهم (قوله) وقال الرازي وابن الملاحي ان عمت به البلوى ، يعنى يقع فيه الناس كثيراً كتنقض الوضوء من مس الذكر وحجتها انه لا بد من خوض غير القائلين فيه ويكون

بالموافقة لأنفساء ظهور المخالفة بخلاف ما لا تعم به البدوى فلا يكون حجة وظاهر السياق ان خلافها ثابت وان لم يتحقق علم الباقيين (قوله) ولا بد من زيادة ولم ينكر الخ ، سيأتي للمؤلف الزيادة في النشر فلاحاجة الى الذكر هنا فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) واستوفى البحث قال ، لفظ قال ثبت في بعض النسخ اه ح (قوله) في خلاف آخر ، غير ما ذكرنا في بحث المسئلة وعلى الجملة فما ذكره المؤلف لا غبار عليه كذا في بعض النسخ وصحح نسخة اه ح وعليه ما لفظه تأمل في كلام شرح المختصر فانه لم يفهم منه صدق المحشي اه ح عن خط شيخه

(قوله) فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا، قال في شرح الفصول بحيث يعلم انهم لو اختلفوا لما اختلفوا الا به وذلك بأن ينتشر او تنتفي التقيده وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد وفي شرح المختصر اذا اكثر وكان فيما نعم به البلوى ربما اذا قطع ويرد على ما في شرح الفصول من قوله وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد ان المخالف في مثل ذلك قد يكون معذوراً وان كانت المسئلة قطعية كبعض مسائل الفروع وكثير من مسائل هذا الفن القطعية كمنكر كون الاجماع حجة ومنكر كون القياس حجة ﴿٥٦٩﴾ فانه لا يفسق منكر حجتها وان قطع

بخطائه كما صرح به في الفصول اذا دل على التنسيق وح فلا يدل سكوتهم على العلم برضاهم لعدم وجوب الانكار على القائل بذلك، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام أطلق قوله فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فلم يقيده بأن وجهه كون المسئلة مما الحق فيها مع واحد او غير ذلك وقد أطلق ذلك أيضاً السعد حيث قال فان علمت موافقة الساكتين كان إجماعاً والا كان حجة فمع هذا الاطلاق يحمل الكلام على ما يفيد العلم بأن سكوتهم عن رضا كالاتلاع على أحوال الساكتين تفيد العلم وككون المخالف في المسئلة فاسق يجب انكار قوله ولذا صرح الامام المهدي عليه السلام بالتأثير فقال والمخالف مخط آثم ولعله اراد فاسق (قوله) فان كان قطعياً وكان سكوتهم محمل غير الرضا فكذلك أي لا اجماع ولا حجة ولم يذكر المؤلف عليه السلام المقابل لهذا وقد ذكره في الفصول حيث قال وان لم يكن محمل فاجماع قال في شرحه كالقياس حيث عمل به بعض وسكت الباقر انتهى ولعل الوجه في عدم ذكره ما عرفت من كونه قطعياً لا يفيد العلم بأن

انتشر فعرف به الباقر ولم ينكره احد منهم فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بان عماراً أفضل من حذيفة فلا اجماع (١) ولا حجة وان كان مما فيه تكليف فان كان قطعياً (٢)

(١) أي لا يكون قطعياً اهـ (٢) بمعنى انه من أصول الدين التي لا يكفي فيها الظن اهـ جلال

الاجماع السكوتي (قوله) فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا، اقول لان علم قطعاً الاخبار كل عن نفسه برضاه فينقلب إجماعاً قولياً فان حصول العلم القطعي في ضمائر الساكتين لا يتمكن الا بذلك (قوله) فان كان قطعياً اقول قال المحشي أي من أصول الدين التي لا يكفي فيها الظن، قلت اصول الدين لا بد من معرفة المراد بها لانها صارت في العرف عبارة عن مسائل مجموعة في مؤلفات معروفة، فيها ما هو من علم اللطيف وفيها ما لا حاجة اليه وهو فصول فلا بد من تمييزها ليعلم القطعي من الظني ثم ظاهر التمثيل وكلام المحشي ان المراد بالقطعي المدلول بمعنى انه لا يثبت الا بدليل يفيد القطع ولذا قال أي من اصول الدين التي لا يكفي فيها الظن وقد يطلقون القطعي على الدليل بمعنى انه يفيد القطع وهو اعم من الاطلاق الاول لانه يفيد القطع في اصول الدين أو غيرهما مراد المصنف الاول لما عرفت من ان قطعية المدلول الشرعي فرع قطعية دليله فليس للمدلول في نفسه اصالة ولا فرعية ولا قطعية ولا ظنية لان الاصل هو الدليل لا المدلول قال القول بأن بعض المدلولات لا يثبت الا باطماع حكم يفتقر الى الدليل، وقد استدلوا بأن ما كان من العقلات أو من الاصول فانه لا يكفي فيه الظن، وأورد عليهم بأن مخالفة العقل للشبوت لا يكون الا قطعاً والقواطع لا تتعارض والعقلي القطعي المشروط ينقله الاحاد فان البراءة الاصلية حكم عقلي مشروط بعدم نقل الشرع لها وهو ينقلها بالاحاد عند غير الظاهرية واما الاصول فقد عرفت ان كون بعض الاحكام أصلاً وبعضها فرعاً لا يثبت لذات الحكم بل للدليل والدليل اما العقل ولا مدخل له في تأصيل غير العقلات او الشرع ولا يخص فيه الحكم بالاصالة وحكم بالفرعية، «والتحقيق» ان اصول الدين الايمان بالله ورسوله ومجاهدات وهو راجع الى دليل عقلي وهو المعجزة والآفاق والانس وما عدا الايمان بالله ورسوله فرعي فاصول الدين المعروفة عند المتكلمين كمسئلة الشفاعة والوعد والوعيد والامامة وغيرها مسائل فرعية عن الايمان وغالب ادلتها لا يفيد الا الظن لمن عرفها واما اصول لفقها فمسائل متنوعة لمن عرفها بعضها لغوي محض وهو الكثير وبعضها عقلي وبعضها فرعي شرعي كالحكم بحجة الاجماع والقياس والاحاد فان ادلتها السمع

سكوتهم عن رضا قد يكون المخالف معذوراً فلا يدل السكوت على العلم ولا على انه لا محمل للسكوت غير الرضا الا بما عرفت من الاطلاع على احوال الساكتين فالمؤلف عليه السلام قد استغنى عن ذكر المقابل لشمول قوله سابقاً فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فاجماع له قائل وان لم يؤلف عليه السلام لم يفيد ما ذكره هاهنا بكونه قبل تقرر المذهب وانما قيد بذلك فيما كان اجتهداً كما يأتي والظاهر تفيد القطعي بذلك هاهنا أيضاً

(قوله) لشمول قوله سابقاً الخ، تأمل في صحة هذا الكلام فالسابق وهو ما علم قطعاً بخلاف هذا اهـ

وكان لسكونهم محل غير الرضا (١) فكذلك وذلك كامامة ابى بكر وعمر
وعثمان فان السكوت لا يدل على الرضا وان كانت مسألة الامامة (٢) قطعية (٣)
لما كان هنالك ما يصرف السكوت اليه وهو التقية والخوف من إختلاس
الارواح وانهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا فان كان بعد استقرار المذاهب
لم يدل على الموافقة قطعاً (٤) سواء قلنا كل مجتهد مصيب اولا لان المخطئة يقولون بان
المخطي معذور معفو عنه مخاطب بما اداه اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان
كان (قول البعض وسكوت بعض (٤) قبل تقرر المذاهب) وهذا عند البحث والنظر

(١) كالتقية لانه لو كان سكوتهم لاجلها لم يكن رضاه وفي حاشية من خوف او تقدم انكار او نحو ذلك
اهـ جلال (٢) امن حيث هي اهـ (٣) بناء على ان الامامة قطعية وانه لم ينكر امامتهم احد في المقامين نزاع
طويل اهـ جلال (٤) اتفاقاً اهـ فصول (٥) عبارة فصول البدائع وسكوت الباقي بعد بلوغه ومضى
مدة التأمل وقبل استقرار المذاهب

وان قيل في أدلة بعض منه انه عقلي فلم يكتف اذ به في الاستدلال على حجيتها افاده في نظام
الفصول مع حذف وزيادة وتحويل وانما احوجنا اليه تحقيق القطعي في عباراتهم (قوله) وكان
لسكونهم محل غير الرضا فكذلك ، أي لا يكون السكوت إجماعاً ولا حجة لانه محتمل ان عدم
الانكار للرضا بما قال الواحد او الجماعة ويحتمل انه لغيره ولا ينفي ان الحزم بأحد الاحتمالين
حزم مع الشك فكيف نقول بأنه ليس باجماع ولا حجة بل الصواب ان يقال انه محل وقف وكان
يجوز تأخير هذا الحزم الى بعد ذكر المثال بامامة ابى بكر لحصول دليل احد الاحتمالين كما يأتي
لان يحمله من أصل القاعدة وقد أحسن صاحب الفصول في عبارته حيث (قال) فان كان قطعياً
وكان لسكونه محل غير الرضا ، كامامة الثلاثة فكذلك (قوله) وان كانت الامامة قطعية ، اقول اعلم
ان قطعية الامامة تارة يريدون ان مسئلتها قطعية أي ان شرطية منصبها قطعي وتارة ان
امامة الوصي عليه السلام قطعية وظاهر كلام المصنف انه يريد قطعية المنصب ويحتمل انه يريد
الاخر وان سكت من سكت لا لرضى بل لحامل من الخوف ونحوه (قال) وسكوت البعض ، اقول
لا بد من التقييد بأنه لم يكن السكوت لاحتمال غير الرضا كما افاده الرفو قال قبل تقرر
المذاهب اقول القائل الواحد او الجماعة المفروض في اول المسئلة يصدق على ما قاله أو قالوه انه
مذهب له اولهم لانه ليس المراد من المذهب ما استقر وتبعه عليه مقلدوه فكل قول يذهب
اليه ذاهب من المجتهدين فهو ذاهب قد ذهبوا الى ما قالوه وليست المذاهب المتقررة الا أقوال
متلاحقة قولاً بعد قول فالسامع لما قاله أو قالوه يقول هذا مذهب لقائله لا تكثير فيه فلا يكون
سكونه الا سكوتاً بعد تقرر المذاهب وحينئذ فلا يتم حصول صورة المسئلة واستقرار المذاهب
لادليل عليه بل اذا قال مجتهد بقول فهو مذهبه الذي يعزى اليه ويتبعه مقلدوه عليه وان لم
يتبعه احد عليه فهو مذهبه فليس من شرط مذهب القائل تقليد الغير له (قوله) وهذا عند البحث
والنظر في الحاشية ، اقول المسئلة مفروضة انه قال قائل او جماعة فقد وقع القول لمن
قاله وصار مذهباً له كما قرناه ومرادهم انه اذا تقرر مذهب للقائل بأنه لا تكثير في مسائل الخلاف
فنقول هذا القائل المفروض قد قال وهو مجتهد وحزم بما قال فليكن مذهباً له فالسكوت عليه

(قوله) وان كان اجتهادياً عطف على
قوله فان كان قطعياً (قوله) لان
المخطئة يقولون بأن المخطي معذور فلا
يجب الانكار ، هذا يجري فيما اذا
كان قول البعض وسكوت الباقي
قبل تقرر المذاهب فلا يظهر الفرق
بهذا التعليل بين ما كان قبل تقرر
المذاهب أو بعده والذي ذكره
في شرح المختصر من التعليل ان عدم
الانكار بعد تقرر المذاهب لا يدل
على الموافقة لعدم جري العادة
بانكاره فلا يكون حجة بخلاف ما اذا
كان قبل تقرر المذاهب فان السكوت
ظاهر في الموافقة اذ يبعد سكوت
الكل مع اشتداد المخالفة عادة كما
يرى عليه الناس والمؤلف عليه
السلام أورد تعليل شرح المختصر
في الطرف الثاني أعنى قبل تقرر
المذاهب وعدل في الطرف الاول
الى قوله ان المخطئة الخ فورد
ما ذكرناه و (قوله) بأن المخطي
معذور كأنه لم يعتد بخلاف الاصم

(قوله) والذي ذكره في شرح
المختصر الخ ، ويمكن ان يقال ليس
مراد المؤلف اراد هذا للفرق بين
ان يكون قبل التقرر بعده بل
أورده للفرق بين الاجتهادى
والقطعي كما هو الظاهر من السياق
والله اعلم احسن بن يحيى السكبي

في الحادثة ففيه اقوال خمسة (قيل) هو (اجماع) قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفية (١) وبعض الشافعية وهو قول الشافعي القديم (وقيل) هو (اجماع) (بعدهم) اي بعد انقراض القائل والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي (وقيل) هو (لا اجماع) قطعي (ولا حجة) ظنية وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفية قال الدواري وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والقاضي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي (وقيل) ان كان القول (في القتيبا) فهو (اجماع) (٢) (و) ان كان (في الحكم) فهو (لايهما) أي لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهذا مذهب ابي علي بن ابي هريرة (٣) من اصحاب الشافعي رضى الله عنه (و) القول الخامس وهو (المختار) وبه قال الامام احمد بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام الامام الهادي عليه السلام والمؤيد بالله احمد بن الحسين عليهما السلام (انه حجة) ظنية يحتاج بها كسائر الظنيات (٤) «لنا حجة» (٥) فيما اخترناه ان سكوتهم

(١) قالت الحنفية لو شرط سماع قول كل من المجمعين اتى الاجماع لتعذر اى سماع قول كل حادثة قال الفارح قال المرخمي اذ ليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فهو ساقط عنهم لان التندر كالممتنع وكذا يتعذر السماع عن جميع علماء العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الخرج البين لكن الاجماع غير منتف فالشرط المذكور منتف اه وانت خبير بأن الفرق بين السماع من الذين قبلهم بقرون وبين السماع من جميع علماء العصر في غاية الوضوح فكيف يقاس هذا عليه الاول كالحال والثاني فيه بعض حرج والفرق بين السكوتي والقولي حينئذ التتبع لكيفية وقوعه اه شرح تحرير (٢) عكس المروزي محتجاً بأن الحاكم ينفذ ولا يسكتون على تنفيذ باطل ولا كذلك الملقى اه جلال * وقال ابو اسحق المروزي عكسه أي انه حجة ان كان حكماً لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف القتيبا وقال قوم انه حجة فيما يقوت استدراكه كرافة دم واستباحة فروج لان ذلك لخطره لا يسكت عنه الا راض به بخلاف غيره اه من الجمع وشرحه للمحلي * قال المحلي نسب هذا القول للشافعي اخذاً من قوله لا ينسب الى ساكت قول اه (٣) من الظاهرية اه * في شرح الجمع للمحلي، عن ابي علي بن ابي هريرة القول بانه حجة وفي المختصر وشرح المعتمد مثل ما في هذا الكتاب اه والله اعلم (٤) فان عانت موافقة الساكتين كان اجماعاً قطعياً والا كان حجة لان الاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية كالتقياس وخبر الواحد قال في المنتهى وأما كونه غير قطعي فلا يقدح بالاحتمال اه سعد وح اصقها (٥) ضبط في خط سيلان بالنصب وكتب عليه حال اه

وعلم انكاره لانه مذهب له لالانهم رضوا به على انه لا يمتنع ان فرائض الانكار ثلاث كما عرف من قواعد الشريعة الاولى الانكار باليد ثم باللسان ثم بالقلب فاذا فقد التغيير باليد والانكار باللسان لم يدل على عدم الانكار بالقلب اذ لا ملازمة بينها وبينها وحينئذ فالتسكوت ولو على امر يجب انكاره لا يدل على الرضى بالفعل فكيف يدل في مسائل الخلاف

ظاهر في موافقهم (بعد السكوت) من كل (عادة مع) اعتقاد (المخالفة) كما ترى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به بأقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الاساد فوجب العمل به (١) واحتج القائلون بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت في المواقفه (٢) فقلنا في الجواب عليه (وهذا غير كاف للاول) لانه يدعى كونه إجماعاً قطعياً والظهور لا يفيد مطلوبه وقال ابو علي الجبائي (٣) الاحتمالات من تجويز ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الأدلة أو للتوقيف والتعظيم أو للهية أو للفتنة (٤) كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول انه سكنت اولاً (٥) ثم أظهر الانكار فقليل له في ذلك فقال انه والله كان رجلاً مهيماً فبهتته (٦) يعني عمر أو غير ذلك تكون قبل الانقراض قوة فلا يكون إجماعاً وأما بعد الانقراض فتضعف الاحتمالات فيكون إجماعاً، والجواب ان ضعف الاحتمال بالانقراض لا يفيد (٧) الا أن غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفاً ولا يضرنا وجوده لأننا لا ندعي الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله (ولا يضرنا الاحتمال) (٨) فيه (فيضعف بالانقراض) أي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض (و) قال أهل المذهب الثالث يحتمل (كون السكوت لخوف أو توقف) في المسئلة (أو تصويب) أي لا اعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير ذلك من

(قوله) الاحتمالات مبتدأ وقوله يكون قبل الانقراض خبره (قوله) كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه البيهقي مطولاً من حديث الزهري وأخرجه الحاكم مختصراً (قوله) لا يدل على القطع الذي يدعيه، لان قوله هو إجماع لعدم عبارة عن الحجة القطعية (قوله) ولا يضرنا وجوده، أي وجود الاحتمال (قوله) فيضعف يضم اليها وفتح الضاد وتشديد العين المهملة وضمير يضعف مائد الى الاحتمال ويضعف منصوب بما السببية أي حتى يضعف أي يحتاج الى تضعيف الاحتمال بالانقراض

(١) قال في شرح الفصول للسيد صلاح وهذا هو الحق والانصاف * في شرح الاصفهاني على المنهاج قال ابو هاشم العلماء لا يزالون يمسكون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً وذلك يدل على انه حجة والآن لم يتمسكوا به وجوابه النع من التمسك به وانه اثبات الشيء بنفسه فان التمسك بالقول المنتشر مع عدم الانكار هو المتنازع فيه لانه كقول البعض وسكوت الباقيين والله أعلم واحكم (٢) يعني ان سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان إجماعاً اهـ (٣) وكذا الامام سراج الدين في شرحه للترايض اهـ (٤) أي لخشية ثورانها اهـ غاية واصول بالمعنى (٥) يعني قبل موت عمر، ثم أظهر الانكار، يعني بعد موته اهـ (٦) نسخة، ولم يثبت في نسخة المصنف ولا المصنف اهـ (٧) أي مطلوبه اهـ (٨) أقول هذه العبارة لا تناسب ما قصده من رد قول الجبائي من الحكم بقطعية الحجة بعد الانقراض وحق الكلام ان يقال ولا يزول الاحتمال بالانقراض او نحو ذلك نعم ان اراد الجواب عما يرد على المذاهب المختار عنده من أنه لا حجة مع الاحتمال لكان وجهاً لكنه لا يناسب تأخير عن قوله وهذا غير كاف للاول لكونه رجوعاً الى تكميل الدليل المختار بعد الشروع في دفع غيره كما لا يخفى على العارف بالاساليب والله أعلم اهـ من خط السيد صلاح بن الحسين الاخفش قدس سره والله أعلم وأحكم

(قوله) لبعده السكوت عادة، اقول لغايته انه مجرد استبعاد يصح مرجحاً لا مؤسساً لقاعدة استدل بها (قوله) وقول كل الامة، اقول اما انه يصدق عليه انه قول للسالك فمشكل اذ لا ينسب الى ساكت قول والا لكان إجماعاً قولياً لا سكوتياً

الاحتمالات التي ذكرناها آنفاً وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون إجماعاً ولا حجة ، والجواب أنها وإن كانت محتملة فهي (خلاف الظاهر) (١) لما علم أن من عاداتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ (٢) لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلاً فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روى أن القائل لذلك علي عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالة في المهور ايعطينا الله بقوله « وآتيتم إحداهن قنطاراً » ومنعنا عمر فقال كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات (٣) وغير ذلك مما يوقف عليه التبع لا نأرم ، وقال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا أنها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فإن كلاً يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما ترى في عصرنا ، وأيضاً الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي ، والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لأنهم حينئذ يصدد البحث والمناظرة في حكم المسئلة فيخالف الحكم ويتكرر كما تخالف الفتيا وتكرر (والفرق) الذي أبداه المستدل (بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار) للمذاهب (وهو غير الفرض) وقد علم اعتراض الصحابة على الأحكام فتجوز الهيبة لا يدفع الظهور ﴿ مسألة ﴾ في الكلام في مستند الإجماع (المختار

(قوله) التي ذكرناها آنفاً ،
في الاستدلال لأبي علي الجبائي
(قوله) والفرق ، مبتدأ خبره بعد
الاستقرار للمذاهب (قوله) وهو
غير الفرض ، لأن الكلام فيما كان
قبل تقرر المذاهب

(١) لفظ الجلال لكن لا يخفى صحة منع الظهور لأن العادة انما جرت في الانكار عند انتفاء المانع منه فإن الدليل على أن السكوت كان مع انتفاء المانع من الانكار ولا سبيل إلى أن يقال الأصل عدم المانع كما يصح أن يقال الأصل وجود المقتضى لأن المقتضى عدالتهم المستلزمة لأنكار الباطل وهي متحققة بخلاف انتفاء المعارض فليس يتحقق بل وجود ذلك وعدمه ميان في الامكان فلا شيء رجع عدمه على وجوده اهـ من شرح الجلال على مختصر المنتهى ، هذه دعوى لا يساعد عليها الاضاف اذ الاحتمالات من الاستواء بحيث لا ينكره الا مكابرة فليتأمل ، اذا عرفت ذلك علمت أن السكوت من الاجماع غير حجة وما أحسن قول المناقضي لا ينسب إلى ساكت قول والله أعلم اهـ من خط سيدي صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٢) هذا الانكار من معاذ فيما ظهر كونه منكراً له ولا يلزم وجوب الانكار في مقام الاحتمال عند حصول الحادثة فتأمل اهـ من خط سيدي صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (٣) في البيوت اهـ

(قوله) كقول معاذ لعمر ، اقول معارض إسكوت ابن عباس في مسئلة العول والحق أنه ليس كل سكوت رضى بفعل من سكتوا على فعله لتعدد الاحتمالات الحاملة على السكوت من الخوف أو التوقف أو التصويب أو غير ذلك والجزم بأحدها تحكم ودعوى ظاهرية غير مسلمة وانكار بعض السلف لبعض القضايا لا يدل على أن السكوت على غيرها رضى بها فقد يسكت الانسان على ما لا يرضاه لعذر لا يعلم وقد قال بعض السلف لبعضهم وقد أتى جماعة على حامل لهم وذلك البعض ساكت فقال مالك لا تكلم قال لو تكلمت خالفهم ثم كلام معاذ لعمر تنبيه له على ما غفل عنه من حكم الجنين وعمر رضي الله عنه لم يحكم الا على المرأة بالجلد ذاهلاً عن جنينها فلم يكن قد حكم على الجنين فلم يتقرر له فيه قول حتى تكون المسئلة من محل النزاع ﴿ مسألة ﴾ المختار وجوب السند ، اقول بعد تقرر أن الإجماع حجة عندم وقيام الأدلة على حجتيه وجوب العمل به على الأمة فالبحث عن مستنده من الخوض فيما لا يهني سبياً ومستنده ظني

وجوب (١) (السند) دليلاً كلف أو إمامة وهو قول عامة العلماء إلا ما حكى قاضي القضاة عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لاعن توقيف بأن يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب وإن لم يكن لهم دلالة ولا إمامة (عمر) وهو مناسب لمذهب مؤسس بن عمران (٢) كما يحكي أن شاء الله تعالى قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور (ولو كان السند (٣) قياساً) واجتهاداً (٤) (وفيه) أي في القياس أقوال منها (المنع) (لصدور (٥) الاجماع عنه (مطلقاً) جلياً كان أو خفياً وهذا رأى داود الظاهري واتباعه والامامية (٦) وابن جرير الطبري (٧) (و) منها المنع (للخفي) أي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز وهذا قول بعض الشافعية (و) منها المنع (للقوع) لصدور الاجماع عنه دون الجواز (و) منها المنع (للحجية) أي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فتجوز مخالفته حكى هذا القول قاضي القضاة (٨) عن الحاكم صاحب المختصر (لنا) حجة

(١) قال في شرح الجمع والالام لم يكن لقياد الاجتهاد للأخذ في تعريفه معنى أي فائدة وهو الصحيح لأن أقول في الدين بلا مستند خطأ وجوز قوم الاجماع بلا مستند بأن يوقف الله المجتهدين للاتفاق على الصواب بلا مستند والخلاف في الجواز لافي الوقوع لأن هؤلاء القوم واقفوا على عدم وقوعه كما نقله الامدى عنهم واعتضه المصنف فقتل عنهم دعوى وقوع صور منه اه جمع وشرحه (٢) من اصحاب النظام واسمه موسى اه * فان مذهبه أن المكلف متى بلغ درجة الاجتهاد قد صار مفوضاً من جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في الأدلة وإن ما قضى به في الحادثة فهو موافق لمراء الله تعالى لأن الله تعالى يوقفه لأصالة مراده لأن هذا عنده حال النبي صلى الله عليه واله وسلم فكذلك يجوز مثله في الاجتهاد وكذلك قال في الامة اذا اجتمع رأيها فهي مفوضة فلها ان تحرم ما شئت لا عن دليل ولا إمامة اه من منهاج الامام المهدي (٣) عبارة الكافل وأنه يصح أن يكون مستنده قياساً أو اجتهاداً قال شارحه الطبري وهو مرادف القياس عند الشافعي ومباین له عند الكرخي لأنه عنده مالا أصل له والحق انه أعم مطلقاً لأجماعهما فيما له أصل يرد اليه ووجوده بدون القياس فيما لأصل له يرد اليه كأروش الجنايات فيحسب كان مذهب المصنف الاول كان ذكره الاجتهاد بعد القياس عطفاً تفسيرياً وإن كان الثاني فظاهر لتباينهما وإن كان الثالث كان من عطف الخاص على العام فكان الانسب العطف بالواو اذ هي المختصة بجواز عطف المارادف والعام على الخاص كما هو مقرر في موضعه اه (٤) في دلالات النصوص كالمفاهيم وقرائن تعميم الخاص وتخصيص العام ونحو ذلك اه نظام الفصول للجلال (٥) اللام صلة وكذا فيما يأتي اه أي المنع لجواز صدوره لالوقوع فسيأتي اه (٦) بناء على اصلهم في نقي القياس اه (٧) قال السبكي وهو غريب لأنه من القائلين بالقياس اه من رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب له (٨) وفي شرح الميار بعد حكاية الاقوال الثلاثة الاول ماصورته فهذه هي الاقوال المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الحاكم قولاً رابعاً وهو أنه يجوز أن يجمعوا عن إمامة ويقع ذلك ولكن لا يكون حجة وحكى هذه المقالة عن الحاكم أبي الفضل صاحب

(قوله) بأن يوقفهم الله الخ ، بهذا يندفع ما ذكره ابن الحاجب من ان عدم المستند يستلزم انططاً (قوله) وهو مناسب لمذهب مؤسس إشارته الى رد القول بأن الله يوقفهم (قوله) كما يحكي في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى (قوله) قياساً هو ماله اصل معين وقوله واجتهاداً يعنى بالمعنى الاخص وهو مالم يكن له أصل معين (قوله) صاحب المختصر على مذهب إبي ح

وهو ابو الفضل المروزي من الحنفية وهو معاصر للحاكم ابى سعد صاحب شرح العيون ذكره في حواشي الفصول (قوله) لنا حجة ، لعل حجة مبتدأ خبره قوله لنا في عبارة الشرح واما في المتن فقوله لنا خبر قوله القطع ولو نسب حجة وكان قوله لنا خبر القطع لم يستتم ذلك في الشرح لأن القطع في الشرح خبر قوله حجة الامر الثاني فالعبارة لا تخلو عن قلق

(قوله) إشارة الى رد القول الخ ، فلما كان مناسباً لمذهب مؤسس وقد ابطال مذهبه فيما سيأتي فهو إشارة الى الرد اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو معاصر للحاكم ابى سعد ، ينظر فان الراوي عنه قاضي القضاة وهو يعنى قاضي القضاة اقدم من الحاكم بكثير فتأمل اه ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة

فما اخترناه وهو ثلاثة (١) امور وجوب السند وجواز كونه قياساً ووقوعه عن قياس ،
حجة الامر الثاني (القطع بالجواز) لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال
وذلك (كغيره) من الامارات ، مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر
الا كونه مضموناً (و) حجة (الوقوع) قوله (كاجماعهم على حد الشارب) فانه أثبتته علي
عليه السلام بالقياس (٢) حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقترأ
فأرى عليه حد المقترين ، وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقبل الحدود ثمانون وكتحرير

(قوله) على حد الشارب

لعله اراد على إثبات تقدير حد
الشارب اذ اثباته كان في زمن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لما ثبت
في الصحيحين عن انس جلد النبي
صلى الله عليه وآله وسلم في الحجر
بالجريد والنعال وجلد ابو بكر
أربعين فلما كان عمر استشار الناس
فقال عبد الرحمن اخف الحدود
ثمانون فأمر به عمر وقد أستوفى
الكلام في ذلك في شرح الفتح
(قوله) فانه أثبتته علي كرم الله وجهه ،
حديث علي كرم الله وجهه أخرجه
مالك وش عن ثور بن يزيد الديلمي
وهو منقطع لكن وصله الحاكم من
وجه عن ثور عن عكرمة عن ابن
عباس لكن قد عرفت ما ثبت في
الصحيحين

(قوله) لعله اراد على اثبات تقدير
الح ظاهر كتب الفن ان الاجماع
على نفس الحد لا على تقديره فتأمل
اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو
منقطع بل قد وصله أبو داود في
سننه عن عبد الرحمن بن أذهر آخر
حديث عنه ما نقله وقال ان الرجل
اذا شرب افترى اه ح عن خط شيخه

المختصر اه قلت فلعل الصواب نسبة هذه الحكاية عن الحاكم صاحب المختصر الى الحاكم أبي
سعد كما وقع في شرح المعيار للامام المهدي عليه السلام وأما نسبتها الى القاضي فلعلها سهو لأن
الحاكم المذكور كان معاصراً للحاكم أبي سعد وهو يعني إبا سعد متأخراً عن القاضي بمدة
طويلة فأعرف ذلك اه من خط سيدي صلاح الاخفش رحمه الله (١) بل أربعة : الرابع
كونه حجة وسيأتي استدلال المخالف عليه اه (٢) يحقق كلام المهدي عليه السلام من شرح
الفتح اه من خط العلامة الجنداري وفي حاشية ما لفظه في شرح الفتح ان حد الشارب
ثمانين ثبت بالنص ، من ذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم أتى بشارب خمر فجلبه ثمانين ثم قال
فان عاد فاقتلوه فعاد فانتظروا أن يأمر بقتله فأمر بجلبه ثمانية فجلبه ، وفي أصول الاحكام عن محمد
ابن علي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه جلد رجلاً في الحجر ثمانين اه باختصار وفيه
أيضاً وقد ذكر في تلخيص ابن حجر ما لفظه قال ابن دحية في كتاب وهيج الحجر في تحريم الحجر
لقد همت ان اكتب في المصحف أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جلد في الحجر ثمانين

(قال) كاجماعهم على حد الشارب ، اقول الاحسن على تقدير عدد حده اذ حده
ثابت بالنص وعدده أيضاً وانما الزيادة هي الناجية بالقياس أخرج الشيخان من حديث
انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أتى رجل قد شرب الخمر فجلبه
بجريدتين نحو أربعين قال وفعله ابو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن
عوف أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر وأخرج مسلم من حديث علي رضي الله عنه
في قصة الوليد بن عقبة جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعين وجلد ابو بكر أربعين وعمر
ثمانين وكل سنة وهذا احب الي فأصل الحد وتقديره بالأربعين ثابت بالنص وان قال انس
نحو أربعين فقد جزم علي بأنها أربعون كما عرفت (قوله) فانه أثبتته علي بالقياس ، يريد به الثمانين
كما دل له كلامه وهذا الاثر من علي سيأتي ذكر من أخرجه عن علي في بحث القياس ذكره
المصنف «قلت» ولا يخفى ان فيه إشكالا لان القرية هي ما كان عن عمد اذا افتراء هو الكذب عن
عمد ولا عمد للهاذي والقرية الكذب ولا حد فيه على عمومها انما الحد في القذف وقد يكون
صدقاً في نفس الامر وانما لا يحد الشهود فيجحد ثم انه لا يخفى ان الكلام في ان الاجماع يكون
مستنده القياس وليس القول بان حد الشارب ثمانون جلد مجعاً عليه بل عند الشافعي وداود
انه أربعون جلد وظاهر حديث مسلم ان علياً عليه السلام قائل بأنه أربعون فانه جلد الوليد
أربعين ثم قال ما قال مما أسلفناه ولم يجلبه الا أربعين كما هو مصرح به في غيرها «رواه البخاري
من حديث عبد الله بن عدي بن الخيار» فأين الاجماع عن القياس وهذا المثال للمصنف

شحم الخنزير (١) قياساً على لحمه (٢) وغير ذلك (و) حجة الوجوب قوله (أما) الاجماع (ب) لا سند فحال عادة) لان اتفاق الكل للداع يستحيل في العادة كالاتحاد (٣) على اكل طعام واحد في وقت واحد، احتج المانعون على الاطلاق (٤) والمانعون عن الخفي اما اولاً فبان العادة تمنع الاتفاق عنه لانه لا نظري والقرايح فيه تختلف والانتظار تبيان، (و) الجواب انا (لانسلم منع اختلاف القرايح للاتفاق) بعد العلم بوجوب

اه من خط المولى ضياء الدين قدس سره (١) في شرح الجلال على المختصر وأما تحريم شحم الخنزير وإراقه نحو الشيرج «فليس بالقياس للشحم على اللحم ولا للشيرج على السمن الذي ماتت فيه فارة أما الشحم فلان اسم اللحم يطلق عليه ولهذا يقولون شحم الخنظل تارة ولحم الخنظل أخرى ولو سلم فهو من تنقيح الناط كما في السمن والشيرج وهو من النص لامن القياس وأما قول بعضهم أن حد الحمر أجمع عليه عن قياس قومه لانه ان أراد أصل الحد فهو ثابت بالسنة الصحيحة وان أراد مقداره فلا إجماع عليه وقد حققنا ذلك في ضوء النهار اه بحروقه «دهن السمسم اه (٢) المنصوص عليه بناء على أن الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر أنه منه وان اختص باسم مفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد والسنام ونحو ذلك فان شحم كل شيء ليه وما في جوفه ومنه لحم الخنظل وشحمه لما يحويه قشره اه نظام القبول (٣) ولأن عدم المستند يستلزم الخطأ فتر أجمع لاعتقاده مستند اجتماع الامه على الخطأ اه عضد لأن القول في الدين بلا دليل ولا اشارة خطأ ورد بالمنع لجواز أن يوقفهم الله الخ كلام السعد اه (٤) في شرح ابن جعاف احتج القائلون بنعمه عن قياس واجتهاد بأن اختلاف قرايح المجتهدين وأنظارهم وأفكارهم تمنع الاتفاق مادة والجواب انا لانسلم أن اختلاف القرايح تمنع الاتفاق لوقوع ذلك كما تقدم وكغيره من الظنيات قالوا ثانياً لو ثبت عن قياس تناقض الاجماع، بيان للملازمة أن الاجماع منعقد على جواز مخالفة القياس قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه يناقض جواز المخالفة فيتناقض الاجماع واللازم باطل، والجواب أن هذا منقوض

(قوله) منع اختلاف القرايح

للاتفاق، اللام للتقوية متعلقة

بمنع لالتعليل كذا قل عن المؤلف

عليه السلام

ومثل ابن الحاجب للمسئلة بالاجماع على امامة ابي بكر ومستنده القياس على امامته في الصلاة وباراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياساً على السمن ورد بأننا لانسلم الاجماع في الاول بخلاف سعد بن عباد وغيره وكذلك مسئلة الشيرج لانسلم الاجماع ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون لمستند غير القياس وكأنه عدل المصنف الى ما ذكره لذلك فوقع في أعظم مما فرمته (قوله) وكتحريم شحم الخنزير، اقول كذا في كلام ابن الحاجب قبل عليه هذا بناء على ان الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر انه منه وان أختص باسم مفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد ونحو ذلك فان لحم كل شيء ليه وما في جوفه ومنه لحم الخنظل وشحمه لما يحويه قشره (قوله) كالاتحاد على اكل طعام واحد في وقت واحد، اقول قيل بأنه ان اراد الاكل دفعة واحدة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم استحالة لا يضر لان الاتفاق الذي هو معنى الاجماع لا يشترط ان يكون دفعة واحدة في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً اودائماً وان اريد ولو على التدرج فلا نسلم استحالة ثم هذه الاستحالة المدعاة دليلها القياس على الاجتماع على اكل طعام الخ ولا يقوم حجة على ثبوت القياس (قوله) بعد العلم بوجوب العمل بالقياس، اقول هذا استدلال بعمل النزاع اذ داود والبايع ينازعون في ثبوته «نعم» يتم على ابن جرير ان كان

(قوله) منع الاختلاف فيه لصدور
الحج، اللام للتقوية أيضاً متعلقة بمنع
(قوله) مع جواز صدور الاجماع عن
كل منهما أى خبر الواحد والعموم
لكن مذكروه المؤلف عليه السلام
نقض لشبهة المخالف فأين الحل
لشبهة فإن الاختلاف في حجية مذكر
مانع عن كونه المستند فينظر
(قوله) اتفاقاً هذا الاتفاق ذكره
الدواري وكذا ذكره في التلويح
الا انه نسب الى الميزان رواية
الخلاف عن الشيعة ودواود الظاهري
ومحمد بن جرير الطبري
في الظني مطلقاً فلم يجوزوا الاجماع
الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى
الا على قطعي ورد بأن الاجماع
حجة لذاته كرامة لهذه الامة لا
لابتنائه على سنده، قلت ومقتضى
مارواه ابو طالب عليه السلام عن
شيخه ابى عبدالله البصري وقد
قله المؤلف عليه السلام فيما يأتي
قريباً انه لا يجوز الاجماع عن اخبار
الأحاد حيث قال ان عادة الصحابة
جارية بأنها كانت لا تتفق على مخبر
الخبر اذا كان من اخبار الاحاد
واتما تتفق عليه اذا كان الخبر
الوارد فيه طريقه العلم دون الظن

(قوله) فإين الحل لشبهة، لعل الحل
انه يجوز أن يكون اهل الاجماع
الذى يكون سنده قياساً أو خبر
الواحد او العموم خالين من يخالف
في ايها وهذه الصورة كافية في
المطلوب اه سيدنا احمد الحنبل ح

العمل بالقياس ولو سلم لزوم في كل ظني اذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنياً، واما ثانياً فبانه
لو صدر عنه لجازت مخالفته، اما الملازمة فلانه يجوز للمجهد مخالفة القياس إجماعاً وجواز
مخالفة الاصل تقتضي جواز مخالفة الفرع، واما بطلان اللازم فلا اتفاق على امتناع مخالفة
الاجماع (و) الجواب ان (الاجماع على جواز مخالفته) أي القياس (قبل الاجماع) واما
اذا اقرن بالقياس اجماع فلا يجوز المخالفة لا اعتضاده به (١)، واما ثالثاً فبأن العلماء
مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه (و) الجواب
ان ما ذكرتموه من (منع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه (٢) منقوض بخبر الواحد)
والعموم فان الاختلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما
اتفاقاً، احتج القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بأن جواز
مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع (و) الجواب ان (قياس الاجماع على الطريق)
واجراء حكم طريقه عليه (باطل) بالدليل (٣) القطعي الدال على كونه حجة لا تجوز

بخبر الواحد لجريه فيه بان يقال الاجماع على جواز مخالفته قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه
لصدور الاجماع عنه ينافي جواز مخالفته الحج، فلو كان صحيحاً لما جرى فيه للاتفاق على جوازه
عنه والحق انها قضية عرفية بمعنى أن مخالفته يجوز مادام لم يجمع على موجب لادائها اه (١)
ولذا قال في هامش القصول واذا اجمعوا على قياس لعله ظنية صارت بعد الاجماع القطعي
قطعية قال الحفيد وهذا من غرائب النظر اه (٢) قال في التلويح أما جواز كونه أي المستند
خبر واحد فتفق عليه، كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الائمة أن الشيعة
وداود الظاهري ومحمد بن حسين الطبري خالفوا في الظني قياساً كان أو خبر واحد ولم يجوزوا
الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي لأن الظن لا يفيد القطع وجوابه
أن كون الاجماع حجة ليس مبنيّاً على دليله أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة
واستدامة لاحكام الشرع اه (٣) عبارة شرح ابن جفاف الجواب أن قياس الاجماع في جواز
المخالفة على طريقه باطل بالدليل القائم على حجية الاجماع فلا يجوز مخالفته نحو «ومن يبتغ»

من مثبتى القياس (قوله) اذ لا مانع الا كونه ظنياً، اقول هذا استدلال بالقياس لانه اقل القياس
الظني على ما يفيد الظن من اخبار الاحاد والمخالف ينافي في القياس من حيث هو فكيف لا مانع
الا كونه ظنياً فان المانع عند نقاة القياس كونه غير متعبد به فلا يلزمهم ما ألزمهم من نقي صحة
كل ظني عن ان يكون مستنداً للاجماع (قوله) لا اعتضاده بالقياس، اقول قد تضمنت مخالفة القياس
هنا مخالفة الاجماع ضرورة اتحادها مدلولاً فلقائل ان يقول امتناع مخالفته لاجل مخالفة الاجماع
لا مخالفة القياس من حيث هو قياس (قوله) فان الخلاف قد وقع في حجيتها، اقول لا يتم هذا
دليل على الظاهرية كما لا يخفى ولا يصح استدلالهم بهذا الدليل اذ لا مانع عندهم عدم التعبد بالقياس
لا كونه مختلفاً في حجيته (قوله) اتفاقاً، اقول نقل المحشي فيه خلافاً ويأتى من كلام المصنف
عن ابى عبدالله البصري ما يشعر بأنه لا يقول بصحة كون الاحاد مستنداً للاجماع

(قوله) ان كان قطعياً عند أهل الاجماع ، بأن يكون القطعي نصاً في دلالة متواتراً في نقله (قوله) فهو السند لذلك الاجماع ، قطعاً يرد هنا ما سيأتي نقلاً عن أبي الحسين من انه وان تواتر البنا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لا يمنع من تجويز كونهم اجمعوا الخبر آخر تواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر ، قلت وكلامه قوي وقول المؤلف عليه السلام لا يمنع ان لا يفتوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم لا يدفع ما ذكره أبو الحسين لان كلامه مبني على انهم قد تواتر اليهم خبر آخر قطعي أيضاً فلا يمنع ، واعلم انهم ذكروا في هذا المقام مشكلتين على ما في الفصول والمناهج والقسطاس وشرح الجوهرة ، الاولى ان يتواتر الى أهل الاجماع والى من بعدهم ويكون نصاً ، فهذه المسئلة هي التي

في الفصول فان علم بدليل أنه المستند فكلاهما وان لم يعلم بدليل أنه المستند فعند ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم انه المستند قطعاً وروى الخلاف فيها عن أبي عبد الله البصري والمؤلف عليه السلام قد أطلق ما حكاه في الفصول من الاتفاق ولم يقيد بكونه في المسئلة الاولى بل اشهر قوله ان كان قطعياً عند أهل الاجماع ان لم يتواتر لمن بعدهم وان الاتفاق في المسئلة الثانية فقط فينظر وقد استشكل الامام المهدي وشارح الجوهرة تواتر اليهم لآلى من بعدهم فان المستند اذا لم يتواتر الى من بعدهم فلا سبيل الى القطع بأنه تواتر المجمعين فان لم يعلم ضرورة احالة ذلك وكيف يحصل لنا العلم بأنهم اجمعوا لأجله ولم ينقل البنا انه متواتر بينهم الا من طريق الآحاد وخبر الواحد لا يحصل به العلم ، وقد اجابا عن هذا الاشكال بأن ذلك على سبيل الفرض والتقدير لا التحقيق ومعناه انه اذا نقل البنا خبر آحادي صريح فيما أجمعت عليه الامة ولم يتواتر البنا فانا

مخالفتها من غير تخصيص إجماع عن إجماع ، أحتج القائل بمجواز الاجماع من دون مستند بأنه لو كان عن مستند لاستغنى عنه بالمستند (١) فيعبر عن الفائدة (و) الجواب ان (العرا) عن الفائدة لو كان عن مستند (ممنوع) اذ فائدة سقوط البحث (٢) وحرمة المخالفة (٣) (وان سلم) ما ذكره (لم يصح عن سند) وذلك مما لم يقل به احد ، اذا عرفت ان الاجماع لا بد له من سند فها هنا * (فرع) يترتب عليه فنقول : (ما اجمع على موجب) من الادلة اما ان يكون قطعياً أو ظنياً (ان كان قطعياً) عند أهل الاجماع (فهو السند) لذلك الاجماع قطعاً لا يمنع ان لا يفتوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد لذلك الحكم لم يجوز ان يكون صارفاً لدعاء القطعي اياهم الى الحكم به والاتفاق عليه ، وأيضاً الاتفاق على الظني دون القطعي محال عادة ، وهذا قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين البصري وحكي في الفصول الاتفاق

لا يجمع أمى على ضلالة كما تقدم في دليل الاجماع بخلاف القياس فيكون قياسه على طريقة باطلا لوجود الفارق اهـ (١) يعني لا يكون لاثبات كون الاجماع حجة فائدة واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتاً وتقياً فلا يكون عيناً وأما اذا حمل على أنه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فائدة فيتعذر بطلان اللازم « كافي الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر قطعته اهـ سعد الدين « لجواز كون اجماعهم لاثبات الحكم به اهـ ميرزا جان (٢) عن كيفية دلالة السند وعن نفسه وتعدد الادلة اهـ فصول بدائع * والاجتهاد عن المجتهدين غاية الوصول (٣) بعد الاجماع ، وقبله كان يجوز له مخالفة ذلك الدليل اهـ غاية الوصول

(قوله) فهو السند لذلك الاجماع قطعاً ، اقول بقل « هذا من القطع بغير تقدير وقال ابو عبد الله لا يقطع به وهو الحق الواجب بحق الورع على ان المسئلة لا مرة لها رأساً فهي من الفصول الذي لا ينبغي ان يشتغل به ذو دين فضلاً عن ذي علم لان الحكم على الامة بأنهم استندوا الى ذلك خصوصاً مما لا تكليف به علماً ولا عملاً ولو قيل بأن الثمرة هي الحكم بصحة ما استندوا اليه لكان ذلك ممنوعاً فان ذلك فرع العصمة عن الخطأ ولم يثبت ذلك للانباء فضلاً عن ائمتهم « الجلال اهـ

نقطع بأنه اذا تواتر اليهم انهم اجمعوا لأجله ، ويمكن ان يجاب أيضاً بمثل ما ذكره ابو عبد الله من ان الخبر وان كان في هذا الوقت من اخبار الآحاد فان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تنفق على خبر الخبر اذا كان من الآحاد الخ كلامه (قوله) وابو الحسين لم يذكر في الفصول ولا في المناهج قولاً لأبي الحسين وهو ممنوع من ماعرفت من النقول عنه

(قوله) فانه لا يمنع من تجويز الخ ، لعله يمكن الجواب عنه بما ذكره نقلاً عن أبي هاشم فيما سيأتي قريباً اهـ ح

(قوله) وقال القاضي عبد الوهاب ان كان الخبر متواتراً لم يذكر مقابله وهو الأحادي لأنه سيأتي في شرح قوله والا فهو محتمل ذكر حكم الأحادي عند القاضي عبد الوهاب ، واعلم ان عطف كلام عبد الوهاب ﴿٥٧٩﴾ على ما سبق يقتضي مقابله له

وليس كذلك اذ المتواتر من قسم القطعي الان يكون المراد ان متنه متواتر مع ظنية دلالة استقامت المقابلة ولعل المؤلف عليه السلام لم يقصد بالعطف المقابلة لما سبق بل أوردته تأييداً للمحك في الفصول من الاتفاق (قوله) مما قامت به الحجة ، اي مما حصل به الاحتجاج (قوله) في الاصل ، اي في عصر الجمع لكونه متواتراً عندهم (قوله) وقد بينا مذهبه ، اي قد بين ابو طالب عليه السلام مذهب ابى عبد الله وقوله في هذا الباب اي في الكلام على مستند الاجماع (قوله) وهو انه أي ابا عبد الله يقول ان عادة الصحابة جارية الخ ، قد سبق ان هذا يدل على ان مذهب ابى عبد الله عدم صحة كون مستند الاجماع من أخبار الأحاد (قوله) طريقه العلم ، كالتواتر (قوله) وقال البيضاوي ، هذا مقابل لما سبق من انه ان كان قطعياً فهو السند قطعاً (قوله) لجواز اجتماع دليلين الخ ، فيكون مستند الاجماع دليلاً غير ما ذكر وقد ذكر ابو الحسين ما هو أوفى حيث قال انه وان تواتر البنا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لا ينفع من تجويز كونهم اجمعوا لخبر آخر متواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر قال الا ان يتواتر البنا انهم نصوا على انهم اجمعوا لاجله أو انهم كانوا متناسعين أو متوقفين حتى روي لهم الخبر فارتفع النزاع والتوقف لاجله وعملوا بموجبه قطعاً بذلك ، قال المهدي : قلت وكلامه قوي (قوله) ففيه ثلاثة مذاهب الاول ان يكون مستندهم الثاني ان لا يكون مستندهم (قوله) ان كان على خلاف القياس ، أي يكون مخالفاً للقياس (قوله) فهو مستندهم ، اذ لو لا ما ارتكبو خلاف القياس

على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه ، قال ابو طالب عليه السلام وقد ذكره شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان من اخبار الأحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل ، قال وقد بينا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لاتتفق على غير الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقة العلم دون الظن ، وقال البيضاوي لا يجب ان يكون صادراً عنه لجواز اجتماع دليلين على مدلول واحد (والا) يكن قطعياً (فهو محتمل) لان يكون سنداً وان لا يكون لسعة الظنيات ، ونقل ابن برهان (١) في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سنداً الوجوب السند في الاجماع وصلاحيه هذا والاصل عدم غيره ، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكننا لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ، ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم (٢) والا فلا (٣) وان لم يكن

(١) يفتح الباء الواحدة من تلاميذ حجة الاسلام الغزالي اه (٢) فيه بحث وذلك لان أهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من علمهم بموجبه انهم علموه فضلاً عن تصحيحه لاسيما مع قولنا انه لا يدل علمهم بما تضمنه على أنهم عملوا من اجله اللهم الا ان يكون المراد ان الفروض وقوع الاجماع في مخالفة القياس فلا يكون القياس سنداً اذ لا بد للاجماع من مستند فان كان ذلك الظني فقد دل على صحته وان كان ظنياً آخر فلا بد أن يكون موافقاً له في المعنى من كل وجه اذ الفرض أن الاجماع على موجبيه فيلزم صحة معناه قطعاً وان لم يكن مستنداً وغايته انه نقل بمعنى ما هو سند في نفس الامر اه من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي والله أعلم وأحكم * للقطع بوجوب السند ولا قطعي فيكون سنداً ولا قياس لكونه على خلافة وقد علمنا ظهور الظني بينهم فتعين أن يكون هو السند اه والله اعلم (٤) لجواز جهلهم ، وفي حاشية لجواز ان يكون السند هو القياس ولو كان الظني ظاهراً بينهم لجواز قدحهم

(قوله) ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه ، اقول قيل فيه بحث لان التواتر في عصر لا يستلزم التواتر لكل اهل العصر وقد صرح محققوا العلماء بأن المتواترات لا يجب التساوي فيها لجواز ان يتواتر لاحد ما لم يتواتر لغيره وانما يجب التساوي في البديهييات فاذا جاز تواتر شيء للبعض دون البعض فلا يوجب مجزأ بأن المستند هو ذلك التواتر للبعض دون البعض

النزاع والتوقف لاجله وعملوا بموجبه قطعاً بذلك ، قال المهدي : قلت وكلامه قوي (قوله) ففيه ثلاثة مذاهب الاول ان يكون مستندهم الثاني ان لا يكون مستندهم (قوله) ان كان على خلاف القياس ، أي يكون مخالفاً للقياس (قوله) فهو مستندهم ، اذ لو لا ما ارتكبو خلاف القياس

(قوله) والصحيح دلالة عليه ، اه كلام القاضي عبد الوهاب كذا نقل (قوله) لأن السمع دل على عصمتهم ، فيه بحث وذلك أن أهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من عملهم بموجبه أنهم عاموه فضلا عن تصحيحه لاسيما مع قوله سابقا فلا يدل على أنهم عملوا من أجله اللهم الا ان يجاب بما ذكره ابو هاشم حيث قال ولوقد رانا انهم اجمعوا لأجل خبر غيره موافق له في المعنى فاجماعهم لأجل ما هو بمعناه اجماع على صحة مقتضاه وهذا يوجب القطع بأنه مستند لما لا يخفى من الخبرين المتفقين في المعنى هو المتقدم بعينه فاجماعهم لأجل احدهما اجماع لأجل الآخر لانها خبر واحد وان تغاير طريق نقلها والفاظها هكذا رواه في المنهاج عن ابى هاشم « قلت » وما ذكره عبد الوهاب من دلالة الاجماع على صحة ما اجمع على موجبه موافق لما يأتي في الأخبار في متن الغاية فان المؤلف عليه السلام صدر هنالك هذا القول حيث قال : ومنه خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه المعصية عن الخطأ ، وفي الفصول في الأحادي تفصيل آخر حيث قال واما الاحادي فان علم أنهم اجمعوا لأجله ﴿ ٥٨٠ ﴾ بأن نصوا على ذلك اوتنازعوا اوتوافقوا ثم اقطع التنازع اوتوقف عنده او عرف

ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله ، وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلاً على صحته ؟ فيه خلاف ، منهم من قال لا يدل ، كما ان حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود ، والصحيح دلالة عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم * ﴿ مسألة ﴾ اذا تكلم المجتهدون (١) في مسألة واختلافوا فيها على قولين أو أقوال

فيه أو قدح بعضهم أو ترجيح القياس عليه من الكل أو البعض أو خفاءه على بعضهم متناً أو دلالة أو نحو ذلك اه والله اعلم (١) قال في التحرير وشرحه التيسير في مسألة الاختلاف على قولين هل يجوز أحداث قول ثالث ام لا في مختاره أي ابن الهمام فيها ما لفظه ، ولنا على المختار وهو عدم جواز أحداث الثالث مطلقاً لوجاز التفصيل كان جوازه مع العلم بخطائه أي التفصيل لأنه أي التفصيل لا عن دليل ممتنع فهو عن دليل وحينئذ فان اطلعوا أي المطلقون عليه أي على ذلك الدليل وتركوه أو لم يطلعوا عليه حتى تقرر اجماعهم على خلافه وهو الاطلاق وعدم التفصيل لزم خطاؤه أي ذلك الدليل اذ لو كان ذلك الدليل صواباً لزم ان المطلقين وهم جميع مجتهدى العصر السابق اخطاؤا بترك العمل به عاموه أو جهلوه ، والتالي أي خطاؤهم منتهى والا يلزم اجتماع الامة في ذلك العصر على الضلالة فليس دليل التفصيل صواباً ، واذا كان دليل التفصيل خطأ فدليل من يحدث ثالثاً بلا تفصيل اولي بالخطأ اذ في التفصيل موافقة لكل من القولين في شيء وقد عرفت ، والمانع من أحداث القول الثالث لم ينحصر في المخالفة لما أجمع عليه لجواز ان يكون مانعه العلم بأنه لو صح لزم خطأ الكل لما عرفت ، مع اننا نعلم ان المطلق من القريتين يعني التفصيل لأنه يقول الحق ما ذهب اليه لا غير فتضمنه أي تعني التفصيل اطلاقه أي المطلق فيكون بترلة

﴿ مسألة ﴾ الاختلاف على قولين ، لا يقع غالباً

بالنظر انه المستند فهو المستند اتفاقاً قال وهو قطعي في الاظهر ، ثم قال وكذا ان اقطع التنازع والتوقف بالقياس ، قلت او بالعموم او المفهوم قال شيخنا وما عدا ذلك فلا سبيل الى القطع بانما اجمعوا على موجبه فهو مستند اجماعهم ومثال اقطاع التنازع خبر الغسل من التقاء الثناتين فانهم تنازعوا حتى روى الخبر فأجمعوا ، ومثال اقطاع التوقف حديث عبد الرحمن في الجوس فان الصحابة توقفوا في أحكامهم حتى ذكر لهم الحديث فأجمعوا وقوله في الفصول في الاظهر اشارة الى كلام المهدي عليه السلام والحفيد انه ظني ، ورواه في المنهاج عن أصحابنا قال اذا اجمعوا على ذلك الحكم ولم يجمعوا على ان تلك الامارة صحيحة في نفس الأمر وقد ذكر السيد العلامة محمد بن ابراهيم في

العواصم ما يؤيد هذا حيث قال يجوز الخطأ في ظن المعصوم لمطلوبه لا المطلوب الله منه ولا يناقض المعصية بدليل العقل والسمع ، اما العقل فلان معنى الظن يستلزم الخطأ فلا امتنع الخطأ في ظن المعصوم لم يكن ظناً والقرض انه ظن ، واما السمع فتقول يعقوب عليه السلام في قصة بنيامين « بل سولت لكم انفسكم امراً » وقوله « فقمناهما سليمان » ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبى في صلوته وهو يظنها تامة وتقبله صلى الله عليه وآله وسلم « فن حكمت له بمال اخيه » الخبر ، ولأن هذا بمنزلة الخطأ في رمي الكفار فاذا جاز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالظاهر وان كان في نفس الأمر على خلافه فالامارة اخرى نقل هذا في حواشي الفصول (قوله) اذا تكلم المجتهدون في مسألة ، قيد بذلك لأن أحداث قول ثالث غير رافع في مسألتين متفق عليه كما ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه وسنقل بيانه ان شاء الله تعالى واما صاحب الفصول فقد أثبت الخلاف في المسألتين حيث قال واذا اختلفت الامة على قولين في مسألة او مسألتين الى اخر كلامه

(قوله) او عرف بالنظر انه المستند الخ ، وذلك بان لا يوجد للحكم وجه يقتضيه في العقل ولا في الكتاب ولا في السنة ولا في الاجتهاد

(قوله) الاختلاف على قولين مثلاً ، اشار بهذا الى ان الاختصار على قولين لكونهما أقل المراتب والا فالاختلاف في أكثر يأتي فيه هذا التفصيل (قوله) لا يمنع ، خبر الاختلاف وقوله لا يرفعها صفة قوله ثالثاً ﴿٥٨١﴾ (قوله) لانه لا يحذور فيه الخ ، اشارة

الى دليل المختار (قوله) كالذبوح بلا تسمية ، الاختلاف في هذا المثال في مسألة واحدة فلو اورد المثال فيما الاختلاف فيه في مسئلتين لكان دليلاً على المخالف للاتفاق على ذلك كما عرفت ولذا أورد ابن الحاجب مثال ذلك فيما كان الاختلاف في مسئلتين حيث قال هو وشراح كلامه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذي ولا يصح بيع الغائب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث قال يقتل ولا يصح أولاً يقتل ويصح لم يكن متممًا بالاتفاق لأنهما مسئلتان خالف في أحدهما بعضاً وفي الأخرى بعضاً وإنما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسألة (قوله) وكهذه المسئلة أعني مسألة الاختلاف على قولين وأحداث قول ثالث (قوله) الجواز مع التفصيل وعدمه ينظر في تصحيح العبارة فان التفصيل ، عناه المنع مع الرفع والجواز مع عدم الرفع فالمنع مع الرفع الذي هو الأمر الأول من التفصيل يدفع قول المؤلف عليه الملام الجواز مع التفصيل وقس قوله والمنع كذلك أي مع التفصيل

سوى هذا الخبر فلا بد من القطع على أنهم اجمعوا لأجله اه شرح فصولح (قوله) فلو اورد المثال الخ شكل عليه وعليه ما لفظه ، لا يكفي ايراده فقط اذ ابن الحاجب اورد عدة امثلة للاختلاف في مسألة واحدة

فهل لمن بعدم من المجتهدين أحداث قول آخر في تلك المسئلة فيه ثلاثة مذاهب اولها المنع مطلقاً وهو قول الأكثر منهم ابو طالب والمؤيد بالله في أحد قولييه وابو على وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واليه ذهب الامامية بناء على أصلهم ان الامام في إحدى الفئتين فالحدث للثالث مخطيء وان فصل (١) وثانيها الجواز مطلقاً وهو قول أصحاب الظاهر وبعض المتكلمين وأحد قولي المؤيد بالله ، والمختار وفقاً للمنصور بالله وابي الحسين البصري والرازي واتباعه والامدني وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين ان (الاختلاف على قولين مثلاً لا يمنع) قولاً (ثالثاً) (٢) لا يرفعها أي القولين الاولين فيجوز احداثه لانه لا يحذور فيه اذ لم يرفع إجماعاً وان رفعها لم يجز للقطع بأن الحق فيها والا لزم خطأ الامية وذلك (كالذبوح بلا تسمية قيل يحل) مطلقاً سواء تركها عمداً أو سهواً (وقيل لا) يحل مطلقاً (فالحل مع السهو) والتحريم مع العمد (٣) (غير رافع) للقولين وكهذه المسئلة فان القدماء اختلفوا فيها على قولين الجواز مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتأخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال ما يرفع القولين بأن يطأ المشتري البكر ثم يجد فيها عيباً (٤) فقيل الوطء يمنع الرد قيل (٥)

التفصيل على نقي التفصيل من الكل اه (١) وأخذ من كل قول بطرف اه (٢) عبارة مختصرة المنتهى ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فتمنع اه باختصار (٣) فالقول انه يحل مع السهو لا مع العمد غير رافع لهما لأن القائل به أخذ من كل قول بطرف فهو موافق للاول بقوله يحل مع السهو وللثاني بقوله لا يحل مع العمد فلم يرفعها ولا يرفع ما اتفقا عليه بل وافق كلامهما من جهة اه ح بن جفاف (٤) وكالجمع الاخ قيل المال كله للجد وقيل بل المقامعة فالقول بحرمان الجد رافع لما اتفقا عليه من ثبوت ميراثه في الجملة ونحو ذلك فلا يجوز لحرقه الاجماع وبخلافه ما صرحوا بعدم التفصيل فيه بأن يجيبوا في مسئلتين بجواب واحد فالفصل خارق للاجماع او يعلوا ابعاء جامعة بينهما يعلم منها أن حكمهما واحد لعدم الفارق واتحاد الجامع كتوريت العمة والحالة فان العلماء بين مؤثر لهما ومانع والجامع بينهما عند الطائفتين واحد وهو كونهما من ذوى الارحام فالقائل بتوريت واحدة دون الأخرى خارق لما اتفقوا عليه ضمناً فلا يجوز التفصيل الا فيما لم يقولوا بنفيه صريحاً او ضمناً اه ح ابن جفاف (٥) قال في شرح التحرير ما لفظه ونقل الاول يعني عدم الرد عن علي وابن مسعود والثاني يعني الرد مع الارش عن عمر وزيد بن ثابت وانهما

(قوله) غير رافع للقولين ، اقول وح فالمراد من قولهم في رسم الاجتهاد على امر هو جنس الامور سواء كان واحداً أو أكثر

ثم ذكر مثال الاختلاف في مسئلتين دليل على المختار من التفصيل والمؤلف اقتصر على المثال للمسئلة فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه والا بقي بلامثال اه منه ايضاً (قوله) اي مع التفصيل مراد المؤلف بالتفصيل ما لم يكن رافعاً للقولين وعدمه ما رفعهما فتأمل اه ح عن خط شيخه

بل يردّها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرة وثباً فالقول يردّها مجانباً قول
ثالث رافع للقولين (١)، احتج المانعون اما اولاً بياتفاق الاولين على عدم التفصيل
فالقول به خلاف الاجماع، والجواب منع اتفاقهم على عدم التفصيل (٢) غايته انهم لم
يقولوا به (وعدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدمه) أي التفصيل وانما يمنع القول
بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات (والا امتنع) القول (فيما تجدد)
من الوقائع اذا لم يقولوا فيها بحكم (و) اما ثانياً فيان في القول بالتفصيل (لزوم) تخطئة
الاولين (اذكل فنة مخطئة بالتعميم وفيه تخطئة كل الامة والادلة تنفيها، والجواب
ان ذلك (ممنوع فيما قلناه) من التفصيل لان ما تنفيه الامة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا
عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطي بعض في مسألة (٣) وبعض في اخرى فلا والا
لزم ان يمنع تجويز الخطأ على كل فرد من مجتهدى كل الامة في احكام متعددة ولا خلاف فيه

قالا يرد معها عشر قيمتها ان كانت بكرة ونصف العشر ان كانت ثبياً فقد اتفقوا على عدم ردها
مجاناً قال المارح وقال شيخنا الحافظ وفي هذا المثال نظر فان الذي يروى عنهم ذلك من الصحابة
لم يثبت عنهم واما التابعون فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر بن عبد العزيز
والحسن البصري والثاني عن سعيد بن المسيب وشرح ومحمد بن سيرين وكثير والناث عن
الحريث العملي وهو من فقهاء الكوفة من اقران ابراهيم النخعي اه بلفظه قلت وحكاية
جواز الرد مجاناً قد ذكرها ايضاً الامام يحيى بن حزة عليه السلام عن امير المؤمنين رضى الله
عنه والشافعي حيث قال في المسئلة العاشرة من الباب الثاني من الحاوى في بيان المجتهدين في
الاجماع في سياق حجية قول امير المؤمنين رضى الله عنه ما قلناه، وحكى عن امير المؤمنين انها
ترد مجاناً من غير شيء كما ذهب اليه الشافعي اه وفي مآزاه عن شرح التحرير والحاوى
ما يدفع ما اشتهر بين الاصوليين من أن القول بالرد مجاناً خارج للاجماع اللهم الا ان يريدوا
بذلك مجرد التنبيل اه (١) فانهم قائلون جميعاً أنها لا ترد مجاناً اه (٢) فيه بحث لأن من يقول
بأن العيوب الخمسة يفسخ بها النكاح يمنع ان بعضها لا يفسخ ضرورة ان الساب الجزئي يناق
الايجاب الكلي وكذا من يقول بأن شيئاً من العيوب لا يفسخ به يمنع أن البعض مما يفسخ
به ومعلوم أن التفصيل قول بالايجاب للبعض والساب عن البعض فكان يناقهما فيكون باطلاً
والحاصل أن القول بالايجاب الكلي في قوة القول بطلان تقيضه الذي هو الساب الجزئي ولازم
بين له وكذا القول بالساب الكلي يستلزم القول بطلان الايجاب الجزئي فالقول بتجميع
الايجاب الجزئي والساب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول بتجميعه على بطلانه، أقول
وبما قررنا ظاهر الفرق بين مانحن فيه وبين الوقائع المتجددة اذ فيها لا يلزم القول بالبطلان
بخلاف مانحن فيه على ما قررناه وظهر ايضاً ما يقال في الجواب على من قال بأن العيوب المشتركة بين
الزوج والزوجة مما يفسخ به النكاح والعيوب المختصة بأحدهما لا يفسخ بها مثلاً قال كحكين
عند التحقيق وكل حكم لا يخالف الا جماعة واحدة ومخالفة الاجماع انما تكون اذا اجمع
الكل على حكم ثم جاء واحد وقال بنافيه كمسئلة الجد والنية على أن فيه تعسفاً لأن هذا
التوجيه يخرج الكلام عما هو محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث القول لواحد والثالث بعد
الاتفاق على قولين على ما يشعر به تكثير قول ثالث فقد جعلوا التفصيل قولاً واحداً ثالثاً والا
فيخرج عن محل النزاع اه ميرزا جان (٣) ولازم التفصيل من هذا القبيل، قال البيضاوى

(قوله) مخطئة بالتعميم، أي بتعميم
الحكم وعدم التفصيل (قوله) لأن
ما تنفيه الأدلة، أي الذي تنفيه
(قوله) واما فيما لم يتفقوا عليه الخ،
بيانه ان القائل بالحل مطلقاً خطأ
في العمدة والقائل بعدم الحل مطلقاً
أخطأ في السهو ولم تنفك الطائفتان
على الحل في العمدة ولا على عدم
الحل في السهو (قوله) والا لزم
الخ، بمعنى والا نقل بعدم التخطئة فيما
لم يتفقوا عليه لزم عدم جواز تخطئة
كل واحد من المجتهدين وانما قال
في احكام متعددة ليكون هذا كما
نحن فيه من تخطئة بعض في مسألة
وبعض في اخرى (قوله) ولا خلاف
فيه، أي في تجويز الخطأ في تلك
الاحكام مثلاً يجوز تخطئة مجتهد
في تحليل النبدس ومجتهد آخر
في وجوب الوتر وآخر في نقض
الوضوء بحس الذكر ونحو ذلك اذ لم
يتفقوا على كل واحد منها

(قوله) والا نقل بعدم التخطئة،
شكل على قوله عدم وظن بمجوازه

(قوله) لغير الامامية ، ظاهره ان القائلين بأن كل مجتهد مصيب يقولون بتجويز الخطأ على كل مجتهد فينظر في ذلك (قوله) في الممنوع ، أي في ما حكنا بمنه وهو الذي يرفع القولين (قوله) ويرفعه القول الثالث ، عطف على اتفقوا عليه فهو من جملة الموصول ويحتمل انه حال (قوله) كالاتفاق على عدم الرد مثال لما اتفقوا عليه (قوله) على عدم الرد مجازاً فانه يرفعه الرد مجازاً (قوله) لكنه لم ينكر ، والا لنقل لتوفر الدواعي على نقله (قوله) دون زوج وابوين ، لانه لو كان لها تلك الاصل في زوج وابوين لآخذت أكثر من الأب (قوله) ان رفع ، كسئلة الرد مجازاً (قوله) فحمل على انه قبل الاستقرار الخ ، كلام المؤلف سالم عما أورد على كلام ابن الحاجب وذلك لانه لما استدلل للقائل بالجواز بقوله قالوا لو كان الثالث باطلاً لأنكر لما وقع واجاب بأن ذلك من قسم الجيز أعترض عليه بأن هذا الاستدلال انما يرد على المانعين مطلقاً والجواب انما يتم على رأي القائلين بالتفصيل واما على رأي المانعين فالجواب انه يجوز ان يكون أحداث القول الثالث قبل استقرار المذاهب واما المؤلف عليه السلام فانه اجاب على رأي المانعين بقوله فحمل الخ وأشار الى الجواب على رأي القائلين بالتفصيل بقوله والافواض الخ فتم لما ذكره المؤلف عليه السلام الجواب على المذهبيين (قوله) فينظر في ذلك ، ولعله اراد

لغير الامامية ، احتج القائل بالجواز مطلقاً اما اولاً فبان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يكون مانعاً منه وهذا معنى قوله (قيل الاختلاف يشهد بالجواز قلنا لاختلاف في الممنوع) لان ما قلنا فيه بالنوع هو ما اتفقوا عليه ويرفعه القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجازاً فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادياً وأما ثانياً فبان لو كان الثالث باطلاً لانكر اذا وقع لكنه لم ينكر ، اما الاولى فلان الامر بالنهي عن المنكر والساف لا يتفقون على مخالفة الامر ، وأما الثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما للام ثلث الاصل قبل فرض الزوج والزوجة ، وقال الباقر للام ثلث الباقي بعد فرضها وحدث التابعون قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم ينكر عليه احد (١) والا لنقل (و) الجواب ان (ما وقع من التابعين) من احداث ما لم يقل به الصحابة (ان رفع) مذاهبهم (فحمل على انه) وقع وقت الاختلاف منهم والنظر في الحادثة (قبل الاستقرار) على تلك المذاهب وذلك (كما حكى عن مسروق (٢)) انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة

وفيه نظر ولم يبينه ووجه الاسنوى وغيره بان الادلة القنضية لعصمة الامة عن الخطاء شاملة للصورتين وقال السبكي وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو انه يجوز إقسام الامة الى شطرين كل شطر خط في مسئلة ، الاكثر انه لا يجوز واختار الامدي وابن الحاجب خلافه وهو متجه ظاهر فان المخذور حصول الاجتماع منها على الخطاء اذ ليس كل فرد من الامة بمعصوم فاذا انفرد كل واحد بخط غير خطأ صاحبه فلا اجماع اه قلت يرجع هذا الكلام الى ان المراد من الضلالة في قوله عليه السلام « لا يجتمع امتي على ضلالة » الضلالة الشخصية اذ لو حمل على مطلق الضلالة لزم كونها شاملة للصورتين والله أعلم اه من التيسير شرح التحرير لبادي شاه (١) في العضد والجلال على المختصر ، فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لهاتيك الاصل وان فضلت على الاب وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما فقال في مسئلة زوج ثلث ما بقي لثلاث تفضل على الاب وفي مسئلة زوجة ثلث الاصل لانها لا تفضل فيها عليه ولم ينكر عليه احد والا لنقل اه (٢) وكما حكى عن مسروق في ميراث الجد مع الاخ انه قال يحرماته وان الاخ يسقطه وهو رافع للقولين المتقدمين لان الصحابة فرقان قائل بان المال كله للجد وقائل بالمقاسمة فالحرمان رافع فان صح هذا عن مسروق فهو محمول على انه قال به قبل استقرار الخلاف والاجتهاد قبله شايخ كما مر اه ح ابن جفاف * مسروق بن الاجدع بن مالك بن أمية الهمداني روى عن ابى بكر وعمر وعثمان وعلي وسبع وعمر وابن مسعود وخباب بن الارت وزيد بن ثابت وعبدالله بن عمرو والمغيرة بن شعبة وعائشة وعبيد بن عمير وروى عنه الشعبي والنخعي وآخرون قال الشعبي ما علمت أطلب للعالم في الآفاق من مسروق وما ولدت همدانية مثله وقال يحيى بن معين ثقة لا يسأل عنه وقال ابن الدبيني ما تقدم عليه احداً من اصحاب عبد الله وقال ابن سعد وكان

(قال) قبل الاستقرار على تلك المذاهب ، اقول قد قدمنا قريباً تحقيق ما لا يتم معه هذا

من مسألة الحرام قولاً آخر، قال جابر الله روى عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد: أن الحرام عين، وعن عمر إذا نوى الطلاق فرجعي، وعن علي رضي الله عنه ثلاث، وعن زيد واحدة بائنة، وعن عثمان ظهار وكان مسروق لا يراه شيئاً ويقول ما بالي أحرمتها أم قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجاً بقوله تعالى «ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» وقوله «لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم» وما لم يحرمه الله فليس لاحد أن يحرمه ولا يصير بتحريمه حراماً قال أبو طاب عليه السلام وأما ما حكى عن مسروق فإنه لا يلزم لأنه كان لحق زمان الصحابة وهو من أهل الاجتهاد فلا يمتنع أن يكون الاجتهاد الذي ذهب إليه إنما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قد استقر خلاف من أهل العصر الأول على تلك الأقاويل الآخر (والا) يكن ما وقع من التابعين كذلك (فواضح) (١) أنه من قسم الجائز كما روى عن ابن سيرين لأنه قائل في كل صورة بواحد من المذهبين ولذلك لم ينكر عليه «وها هنا مسائل» ذكرت تبعاً لهذه المسئلة لوجوه مناسبة (المسئلة الأولى) إذا استدلل أهل العصر في مسئلة بدليل أو تأويل أو ابتأويل قبل لمن بعدم أحداث دليل أو تأويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه (٢) ولا صحته، منعه الاقلون وتوقف أبو عبد الله البصري في ذلك (٣) (و) قال الاكثر وهو المختار (يجوز أحداث (٤) دليل أو تأويل (٥) (اذ) هو قولاً، باجتهاد (لا مخالفة) فيه لما اجمع عليه أهل

(قوله) «وها هنا مسائل» هي ست مسائل ذكرها المؤلف عليه السلام والمناسبة فيها لهذه المسئلة ظاهرة ماخلى الثانية فالظاهر أنها من توابيع الفرع المتقدم

بالخطأ ما من شأنه أن يجوز مخالفته فهو من عموم الجائز ولذا نسب الخلاف إلى الإمامية إذ المصوم عندهم لا تجوز مخالفته اه سيدي احمد بن حسن اسحق رحمه الله ح (قوله) والمناسبة فيها الخ، وهي المناسبة في الاحداث اه ح

بقية وله أحاديث صالحة وقال العجلي تابعي ثقة توفي سنة ثلاث أو اثنتين وستين روى له الجماعة وكان يصلي حتى ترم قدماء اه من الأكمال وحج فانام الا ساجداً ذكره في الاحباب اه (١) أي والا يرفع القولين كما نقل عن ابن سيرين وغيره في مسئلة زوج أو زوجة وأبوين فواضح انه من قبيل الجائز لأنه لم يرفع ما اتفق عليه الاولون فلم يخرج للاجماع التقدم اه من شرح ابن جصاص مختصراً (٢) أما اذا نصوا على بطلانه فلا يجوز اتفاقاً اه عضد (٣) في شرح ابن جصاص وكذا أبو عبد الله أي توقف في أحداث دليل أو تعليل ومنع أبو عبد الله وبعض أئمتنا وجمهور المتكلمين من أحداث تأويل وعن المنصور بالله ان كان الدليل والتأويل من جهة النقل امتنع لا من جهة النظر فجائز اه (٤) واطلاق الأحداث على الكل تغليب كما لا يخفى اه طبري * اذا لم يكن فيه ابطال لما اجمعوا عليه ولا نصوا على بطلانه فلا مخالفة فيه للاجماع فهو قول لم يقولوا بخلافه وعدم القول ليس قولاً بالعدم كما تقدم فلا مخالفة اه ح ابن جصاص (٥) ثالث أو رابع أو أكثر لم ينصوا على عدمه ولم يرفع مقتضى اقوالهم اه طبري اما لو غير مقتضى اقوالهم من الحكم فلا كالمقول الثالث الرفع للقولين ومثاله لو علل بعضهم تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً بالكيل وآخر بالطعم فجاء من بعدهم علمه بالاعتيات فإنه لا يجوز رفعه القولين الاولين التضمنين للاجماع على تحريم بيع الملح بالملح بمثله كذلك وتجاوز عنه ذلك اه طبري

(قوله) لأنه كان لحق زمان الصحابة، أقول لحوقه زمانهم لا يقتضي انه خاض معهم ومسائل الاجتهاد لا يجتمع على الخوض فيها المجتهدون بل كل يقول ما قوى عنده من غير علمه انه يجمع على قوله أو لا

(قوله) المغيرة لأهله من تقديمهم، المراد المغيرة لما في كونها محمومًا وتلك مفهوماً أو في كونها قرأنا وتلك سنة ونحو ذلك مع أنها متفقة على حكم واحد (قوله) أما أولاً، لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثاني فالأولى عدم ذكره أولاً (قوله) مراد به الحكم المتفق عليه، حمل المؤلف عليه السلام سبيل المؤمنين على الحكم لأعلى طريقه الذي هو الدليل والتأويل لما سيأتي من جواب المؤلف عليه السلام عن اعتراض شارح المختصر المشار إليه بقوله قيل هنا سبيل المؤمنين لاهناك لأن جوابه عليه السلام ﴿٥٨٥﴾ مبنى على هذا الحمل وسيأتي بيان

ذلك إن شاء الله تعالى (قوله) قيل هنا سبيل لاهناك، هذا ذكره في شرح المختصر وإجاب عنه المؤلف عليه السلام بأنه لا سبيل لهم في المتنازع فيه أي لا سبيل للأولين فيه كالحادثة المتجددة فالضمير عائداً للأولين لا إلى من بعدهم كما قد يتوهم إذ يفسد المعنى ولا يندفع الاعتراض والمعنى أن الأولين إنما يكون لهم سبيل في المتنازع فيه لو حكموا فيه بصحة فيكون من بعدهم متبعين لسبيلهم أو حكموا فيه بفساد فيكونون متبعين لغير سبيلهم (قوله) والحق الخ، لما كان هذا الجواب الأول مقتضاه أن المراد بالسبيل الحكم بالصحة والفساد خاصة ذكر المؤلف عليه السلام أن الحق التعميم في إيراد السبيل الحكم المتعبد به أعم من الصحة والفساد وحينئذ فلا إشكال في قوله والحق بعد قوله الحكم بالصحة والفساد كما قد يتوهم

(قوله) لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثاني، كما ذكره في شرح المختصر فكان ذلك مناسباً في كلامه اهـ (قوله) لما سيأتي من جواب المؤلف الخ، المراد الجواب الذي ارتضاه آخراً بقوله والحق، لا الأول فتأمل اهـ عن خط شيخه

العصر الأول لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم (١) فكان جائزاً (و) أيضاً لو لم يكن جائزاً لانكر لما وقع (اذ لم نزل العلماء يستخرجون الأدلة والتأويلات) المغيرة لادلة من تقدمهم وتأويلاتهم من غير تكبير من أحد بل يمدحون به ويعدهم فضلاً، احتج المانعون أما أولاً فبان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فقد اتبع غير سبيل المؤمنين (و) الجواب أن (سبيل المؤمنين) (٢) مراد به الحكم (المتفق عليه) (٣) لا ما لم يتعرضوا له (والا امتنع) الحكم (فيما تجدد) من الوقائع لصدق غير سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق (قيل) فرق بين (٤) ما تجدد من الوقائع وما نحن فيه اذ (هنا سبيل) للمؤمنين وهو استدلالهم وتأويلهم السابق فأحداث الآخر يكون اتباعاً لغيره (و) لا سبيل لهم (هناك) أي في الواقعة المتجددة فأحداث القول فيها أحداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها (فأنا) لا نسلم الفرق اذ (لا سبيل) لهم أيضاً (في المتنازع) فيه وهو الدليل والتأويل الحادث وإنما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة أو فساد والمفروض خلافه، والحق أن المراد بالسبيل الذي وقع التهديد على اتباع غيره نفس المتعبد به لا طريقه (٥) والا (٦) لزم أن تكون العامة متبعة لغير سبيل

(١) بخلاف صورة التنصيص اهـ فصول بدائع (٢) وإن كان ظاهراً فيما ذكر لكنه مراد الخ اهـ * عبارة المضد الجواب أنه وإن كان ظاهراً فيما ذكر فهو لكنه مؤول بأن المراد اتبع غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له واللازم النع عن الحكم في كل واقعة تجدد وأنه باطل بالضرورة والاتفاق اهـ (٣) لادليله لأنه لو كان المراد به دليل الحكم لا امتنع أحداث دليل على ما تجدد من الوقائع اذ يصدق عليه أنه غير سبيلهم واللازم باطل اتفاقاً اهـ إن جفاف ولقظح راجع هاهنا ما سبق له عليه السلام في مسألة حجية الإجماع حيث قرر قول المعتز وسبيلهم التمسك بالدليل لا بالإجماع الخ، حكاه هناك عن المعتز ولم يجب عنه (٤) في ح إن جفاف قيل هاهنا فرق بين ابتداء دليل على حكم لم يقولوا فيه بنهي ولا إنبات فلم يستدلوا عليه بدليل وبين أحداث دليل على حكم قد استدلل عليه المجموع بدليل آخر بأن هنا سبيلاً لهم وقد اتبع غيره لاهناك أي فيما تجدد من الوقائع فلا سبيل لهم فيها حتى يمكن إتباع غيره فلا يصح الإلتحاق ولا ملازمة فيمتنع فيما استدللوا عليه لا فيما لم يستدلوا عليه لوجود انفارق اهـ منه (٥) وفي فصول البدائع أو نقول المراد بسبيل المؤمنين مذهب الجمعين لادليلهم والا لزم معرفة السند أو اتباع المجهول اهـ (٦) أي والا يرد بالسبيل

(قوله) كما يتوهم، ينظر من إن إنشاء التوهم اهـ عن خط شيخه (قوله) لما كان هذا الجواب الأول، وهو قوله قلنا لا سبيل الخ (قوله) مقتضاه أن المراد الخ، عبارة المؤلف لو حكموا فيه بصحة أو فساد اهـ عن خط شيخه (قوله) في إيراد السبيل المتعبد به أعم، شكل على قوله أعم، وعليه ما لفظه يقال بل الفرق كون الصحة والفساد في الجواب الأول مائدين إلى الطريق يدل عليه قوله والمفروض خلافه وفي الثاني إلى الحكم لا طريقه كما صرح به فتأمل اهـ، وفي حاشية عليه أيضاً، ينظر في أهمية الحكم المتعبد به للحكم بالصحة والفساد

(قوله) أي بدليل راجح لا يساويه دليل يخالفه، يعني أن المرجوح الذي لا يساوى الدليل الراجح هو الدليل المخالف حكمه لحكم الراجح لا الموافق الراجح في الحكم وينظر ما للمانع من كون ﴿٥٨٦﴾ المرجوح هو الموافق حكمه للراجح أيضاً وقد أطلق في شرح المختصر الراجح ولم

يقيده (قوله) غير متروك حكمه، أي حكم الراجح لكن للدليل مرجوح (قوله) سواء عمل بحكمه أي بحكم الراجح من دونه أي دون علم الأمة بالراجح كلهم يعني سواء عمل بحكمه كل الأمة أو بعضهم ولم يتعرض في شرح المختصر لعمل البعض والمؤلف عليه السلام زاده لأن عمل البعض على موجه كاف في جواز عدم علم الأمة بالراجح إذ لا يصدق ح عدم عمل كل الأمة على موجه اللازم منه الإجماع على الخطأ الذي هو الممتنع (قوله) على قولين متعلق، بقوله اختلف (قوله) وحكي العلامة، مقابل لقوله فلا خلاف الخ، (قوله) قولاً بالجواز مطلقاً أي سواء عمل به أحد من الأمة أولاً (قوله) واللازم عدم مالم يتفقوا على العلم به، يعني لو كان عدم العلم علماً بالعدم لم عدم الشيء الذي لم يتفقوا على العلم به، مثلاً إذا لم تعلم الأمة وجود زيد في الدار لم أن عدم وجوده إذا وجد فيها مع عدم علمهم به لا جمعوا على الخطأ بناء على أن عدم علمهم به علم بالخطأ وهو باطل ضرورة أنه يصح وجود زيد مع عدم علم الأمة به إذ لا خطأ (قوله) واستقر خلافهم، كان الأولى أن يجعل هذا الشرط في المتن كما فعل المؤلف عليه السلام في المسئلة الرابعة وكما فعل ابن الحاجب في هذه والتي بعدها

المؤمنين لتخصيص المؤمنين في الآية بالمجاهدين لما سبق من أن غيرهم لا يعتبر في انعقاد الإجماع وسبيلهم إلى أحكام الأدلة من الكتاب والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق ﴿المسئلة الثانية﴾ قوله (واختلف في جواز عدم علم الأمة) في عصر من الأعصار (براجح) أي بدليل راجح لا يساويه دليل يخالفه (معمول على وقفه) يعني غير متروك حكمه (١) سواء عمل بحكمه من دونه كلهم أو بعضهم على قولين، والمختار الجواز أما إذا لم يقع من أحد منهم العمل على وقفه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لأنه اجتماع على الخطأ، وحكي العلامة في شرحه على المختصر أن في المسئلة قولاً بالجواز مطلقاً وقولاً بالامتناع مطلقاً وقولاً بالتفصيل وهو الجواز أن عمل على وقفه والا فلا امتناع وفي ما حكاها نظر لاستزاد القول بالجواز مع عدم العمل على وقفه (٢) القول بجواز اجتماع الأمة على الخطأ، احتج (المجيز) (٣) لعدم علمهم براجح معمول على وقفه، عدم العلم به (ليس اجتماعاً على عدمه فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم) (٤) واللازم عدم مالم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضرورة، احتج (المذاهب) لذلك، الدليل الراجح سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره (٥) فقد اتبعوا (غير سبيل المؤمنين وفيه) من الجواب (ما سبق) (٦) من أن سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا مالم يتعرضوا له، وقد أجيب بأنه ليس سبيلهم بل من شأنه أن يكون سبيلهم ﴿المسئلة الثالثة﴾ إذا اختلف أهل العصر الأول في مسئلة على قولين واستقر خلافهم في ذلك، واتفق أهل العصر الثاني (٧) على أحدها ففيه خلاف (٨) (و) المختار أن

نفس التعمد به بل أريد الطريق لم الخ، اه (١) لكن لدليل مرجوح موافق للراجح اه (٢) لمعارض اه سبكي أي دليل يدل على نقي ذلك الحكم وإن كان مرجوحاً اه سعد (٣) وصرح صاحب فصول البدايع أيضاً باختيار الجواز للعلة المذكورة اه (٤) فليس إجماعاً على الخطأ اه فصول بدايع (٥) أي غير ذلك الدليل الراجح الذي هو سبيل المؤمنين وإن كان عملهم على وقفه فأن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس إجماعاً له بل إذا أخذوه منه اه سعد (٦) في ح ابن جعاف وفيه ما سبق من الجواب من أنه لا سبيل للمؤمنين فيه لأنهم لم يقولوا فيه بصحة ولا فساد ولا تعرضوا له وإنما يكون سبيلهم لو سلكوه وعملوا به فأما قبل ذلك فهم بصدان يصير سبيلهم ومن شأنه أن يكون كذلك اه (٧) كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد ونكاح المتعة اه شرح ابن جعاف (٨) فعند أحمد والاشعري والجويني والغزالي والصيرفي ممتنع

﴿المسئلة الثالثة﴾ قوله إذا اتفق أهل العصر الأول على قولين، أقول وعرف بها كل مجتهد في ذلك العصر ليم ما يأتي له من قوله لأن اختلافهم إجماع على التخير ومن قوله سلمنا (قال) والمختار أن الاتفاق إجماع، أقول هذا المختار هو قول الأقل كما قاله الزركشي في شرح الجمع فانه قال ذهب

ذالمراد به الأحكام الخمسة الخ، فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر ما للمانع الخ، لا يخفى أن الترجيح إنما يكون مثلاً بين متباينين في الصحة متباينين في الاقتضاء كما هو المعروف من اصطلاح أهل الأثر فلا يصح كون المرجوح هو الموافق فتأمل اه ح عن خط شيخه

(الاتفاق) من أهل العصر الثاني (على أحد قولي الأولين) جائز وأنه (إجماع) يجب اتباعه وهو قول أكثر أئمتنا عليهم السلام منهم أبو العباس وأبو طالب، وقول ابن سريج واتباعه، وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسن الكرخي، وأبي الحسين وأبي عبد الله البصريين، والرازي وابن الحاجب (لما تقدم) (١) من الأدلة الدالة على أن الأمة لا تجتمع في عصر على خطأ (وقيل) جائز وقوعه ولكنه (لا) يكون إجماعاً يجب اتباعه وهو قول بعض المتكلمين وبعض الحنفية وبعض الشافعية ورواه أبو طالب عن الصيرفي (وقيل) أن الاتفاق المذكور (ممتنع) وقوعه وهو قول أحمد بن حنبل والاشعري والجبلي والغازي والإمامي وبكر الصيرفي من أصحاب الشافعي، (٢) واحتج أهل القولين الآخرين أما المانعون لوقوعه فيما أشار إليه بقوله (اذلوقع) لكان حجة لتناول الأدلة له فيتعارض الإجماع هؤلاء على عدم تسوية الآخر وإجماع الأولين على تسوية كل منهما وأنه محال عادة وأما المانعون لحجته فيما أشار إليه بقوله (أو كان حجة) يعني لو كان الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجة (تعارضاً) أي الإجماعان إجماع الأولين على جواز الأخذ بكل من القولين وإجماع الآخرين على تعين أحدهما فقوله تعارضاً هو التالي في الحجتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الأولى أو كان حجة معطوف عليه وهو مقدم الثانية وقوله (لأن اختلافهم إجماع على التخيير) (٣) بيان السلازمة لأنها لا تتم إلا ببيان الإجماع الأول فيحصل التعارض بينه وبين الثاني (فلذا) في الجواب على ما احتج به

وستأتي فائدة زيادة ذلك في نقض الحجج (قوله) وابن الحاجب، حيث قال والحق أنه بعيد إلا في القليل وقد فسره شارحه بأن المراد إلا في القليل من المسائل يعني أنه وإن بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلاً (قوله) تعارضاً، جواب قوله اذلو وقع وكذا قوله أو كان حجة وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي أن قوله تعارضاً في الحجتين

(قوله) وهذا معنى قول المؤلف الخ، فلا حاجة إلى هذا بعد تعيين المؤلف اه حسن كبهي ح

وعند أئمتنا عليهم السلام والجمهور بل يجوز ثم اختلفوا في وقوعه فأكثروا على أنه واقع ثم اختلف أيضاً القائلون بوقوعه في كونه إجماعاً يحرم مخالفته أم ليس بإجماع فتجاوز مخالفته فبعد بعض أئمتنا وبعض الفقهاء والمتكلمين ليس بإجماع اذ لا يثبت القول بوثقائه وعند جمهور أئمتنا عليهم السلام وأبي علي وأبي الحسين وبعض الفقهاء أنه إجماع فتحرم مخالفته لا تقراض قائله والاعتقاد بالإجماع بعده وهذا هو المختار وقيل إن كان المجمعون هم المختارين بأن اتفقوا بعد اختلافهم فإجماع تحرم مخالفته وإلا فلا اه ح ابن جفاف (١) من أنه لم يرفع ما اتفق عليه الأولون فكان جائزاً وكان إجماعاً لأنه قول كل الأمة اه من شرح جفاف (٢) وقواه الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في الانتصار وفي العبارة عليه السلام أنه لا يصح الإجماع بعد الخلاف قطعاً وإن خلاف الميت معتبر وإن أجمع أهل العصر الثاني وذكر أنه محكي عن بعض المتكلمين وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة وأنه اختياره عليه السلام ذكر ذلك عنه السيد محمد بن إبراهيم طابت بركاته في الروض الباسم اه (٣) يعني أن المكلف له أن يختار ويرجح أي القولين شاء فإذا انقضى بعدهم إجماع على أحد القولين امتنع التخيير المجمع

الجمهور إلى امتناعه أي الإجماع في هذه الصورة منهم أحمد بن حنبل والاشعري وإمام الحرمين والغازي وذهب جماعة إلى الجواز

(قوله) اذ لا تزال إحدى الطائفتين ، ﴿٥٨٨﴾ أي من العصر الثاني (قوله) تصر على مذهبها ، أي الموافق لأصحابها من أهل العصر

الأول (قوله) واتفاق التابعين الاتفاق ممنوع اذ فيه خلاف ابن الزبير وابن الحنفية وعطاء وروى عن الصادق والباقر وموسى بن جعفر وعلي بن موسى الرضا والناصر وغيره كذا نقل (قوله) ولو سلم ، أي قضاء العادة بالامتناع فائماً يمنع اذا كثرت أهل كل واحد من القولين (قوله) فينتفي المشروط ، فلان نسخ حينئذ للاجماع بل انتفاء الاجماع لا انتفاء شرطه (قوله) بأي القولين أي بأي قولي الصحابة المختلفين سواء حصل اجماع بعد اختلافهم او لم يحصل (قوله) ومنها ان أهل العصر الثاني بعض الامة الخ ، هذه الشبهة مبنية على ان قول العالم لا ينقض بموته صرح بذلك شارح الجوهره والمحقق في شرح المختصر حيث قال قالوا لم يحصل اتفاق الامة لأن فيه قولاً مخالفاً لأن القول لا يموت بموت صاحبه فلا إجماع له ويحتمل ان المؤلف عليه السلام ببنى هذه الشبهة على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وسيأتي في جواب هذه الشبهة ما يؤيد هذا والله أعلم وأما الشبهة التي اشار اليها المؤلف بقوله فيما يأتي ومنها انه لو كان حجة لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الأخرى كذلك فمبنية على العكس من ذلك وهو ان قول العالم يموت بموته فالجواب عنهما مختلف كما يأتي (قوله) لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الأخرى كذلك ، أي حجة وذلك أن الباقي

الطائفتان ما ذكرتموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين (ممنوع) اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنتفي الآخر (سلمنا) (١) ذلك (فمع انتفاء القاطع) أي مشروط بعدم ظهور القاطع في احدها وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع لكونه قاطعاً ، واحتج المانعون لوقوعه بوجه آخر وهو ان العادة تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا تزال إحدى الطائفتين تصر على مذهبها ، وبوجه آخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخاً للاول والاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً ، والجواب عن الاول منع قضاء العادة اذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف الصحابة في مسألة العول واتفاق التابعين فيها على أحد القولين ولو سلم فائماً يمنع عادة اذا كثرت أهل كل واحد من القولين ، اما اذا كان القائل باحدها نادراً فلا كما نجده في كثير من أقوال القدماء الذين لم يبق لهم متابع ، وعن الثاني بان الاجماع الاول ان سلم مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر انتفى الشرط فينتفي المشروط ، واحتج المانعون بحجته بوجه آخر أيضاً منها قوله عليه السلام (٢) كالتجسيم ، الحديث يقتضي جواز الاخذ بأي القولين سواء حصل اجماع بعد او لم يحصل ، ومنها ان أهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة ، ومنها انه لو كان حجة لكان لدليل وانه باطل والاملا خفي على العصر الاول ، ومنها انه لو كان حجة لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الأخرى كذلك ، والجواب عن الاول

عليه أولاً فتعارض الاجماعان اهـ ح ابن جفاف (١) أي ولو سلم فائماً أجمعوا على تسويغ كل من القولين بشرط انتفاء القاطع المانع من ذلك التسويغ وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض اهـ (٢) قال الاسنوي وجوابه ان الخطاب مع العوام أي المتقليدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة وهؤلاء العوام الذين خطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولاً لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه اولاً ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً واذا لم يكونوا مخاطبين به لم يبق فيه دلالة على هذه المسئلة لأن الكلام في اتفاق أهل العصر الثاني اهـ وفيه نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية والا لم يكن

(قوله) سلمنا فمع انتفاء القاطع ، اقول قبل عليه فيه بحث لأن تسليمه الاجماع الاول يستلزم كونه قاطعاً فكيف يقال ان بقاء القاطع مشروط بأن لا يوجد قاطع اذا لزم مذهب الرازي وابي الحسين الطبري في جواز نسخ الاجماع والنسخ به في سائر الأدلة وان ذلك مستلزم لعدم استقرار حجته (قوله) فائماً يمنع عادة اذا كثرت أهل كل واحد من القولين ، اقول لا يعزب عنك انه تقدم انه قد اجتمع القولان ومن شرط الاجماع القولي ان يقول أهل الاجماع بما اتفقوا عليه وهو التخيير ليعملوا بكل من القولين وان كان سكوتياً فلا بد من علم الساكنين بما قاله البعض من التخيير فلا بد من علمهم به أيضاً فكيف يقال انه يكون القائل بأحدهما نادراً

كل الامة الاحياء في ذلك العصر والباقي هو المعتبر اذ لا عبرة بالميت واللازم باطل إتفاقاً ذكره في شرح المختصر (قوله) بأن الاقتداء بأبيهم للمقلدين ، عبارة المؤلف فيما سبق والجواب أن الخطاب للمقلدين خاصة وأراد المؤلف عليه السلام بالخطاب في قوله اقتسديتم وعبارته فيما تقدم واضحة وأما عبارته هاهنا فينبغي أن يقدرفها مضاف ليتضح المراد فيقال المراد أن خطاب الاقتداء بهم للمقلدين بالكسر أي للمستقلين بأقوالهم اذ ليست حجة وقوله والا لزم اي وان لا يكن الخطاب للمقلدين خاصة بل عام لزم أن يكون قول كل احد من الصحابة حجة فيلزم التناقض عند اختلافهم بأن يجب طاعة كل واحد وعدم وجوبها ولزم أن يكون قول كل منهم حجة على الآخر وليس كذلك إجماعاً (قوله) ولوسلم ، أي كون قول كل واحد منهم حجة (قوله) وهي لا تقاوم الاجماع ، فيبطل قول المستدل سواء حصل إجماع بعد اول يحصل (قوله) وعن الثاني ، أي الوجه الثاني وهو أن أهل العصر الثاني بعض الامة (قوله) ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة ، قد عرفت ان المخالف بنى الوجه الثاني على ان القول لا يموت بموت صاحبه فعلى هذا كلام المخالف في هذا الوجه مبني على انه قد سبق قول المخالف وجواب المؤلف عليه السلام مبني على انه لم يسبق قول مخالف لقوله عليه السلام الخالي عن سبق المخالف فلا يتوجه ذلك ولعل المؤلف عليه السلام بنى هذا الجواب على ما عرفت من ان شبهة المخالف مبنية على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وقوله وانه باطل بالاتفاق يعني ين من جعل الاجماع حجة واما اذا كانت شبهة المخالف مبنية على ان القول لا يموت بموت صاحبه فجوابها بغير ما ذكره المؤلف وهو ان ما ذكره المخالف منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجري فيه ما ذكره المخالف مع ان المحقق في شرح المختصر قد دفعه بأن ما لم يستقر ﴿٥٨٩﴾ عليه رأى فليس قولاً لاحد عرفاً اذ

يقال لم يقولوا بشئ فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف (قوله) عن الكل ، أي جميع أهل العصر الاول وقوله ويجوز ان ينفي عن البعض أي بعض أهل العصر الاول فلجواز خفاؤه عن بعض أهل العصر الاول لا مانع من ظهوره لأهل العصر الثاني فيدعوم الى الاتفاق عليه (قوله) كما يجبي يعني في بحث جواز تقليد الميت فان المؤلف ذكر

بان الاقتداء بأبيهم للمقلدين واللازم ان يكون قول كل واحد منهم حجة يجب اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجة ظنية وهي لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الظنيات ، وعن الثاني (١) ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة وانه باطل ، وعن الثالث انه لا يجوز خفاء ذلك الدليل عن الكل ويجوز ان يخفى عن البعض ، وعن الرابع بانه ملزم كما يجبي ان شاء الله تعالى «المسئلة الرابعة» الاتفاق من أهل العصر مأمودين الآن وهو باطل ايضاً فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين اهـ (١) تقرير الالزام أنه لو لم يكن أهل العصر الواحد كل الامة بل بعضهم لأن من مضى داخل في الامة لزم أن لا (قوله) ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة ، اقول لانهم بعض الامة ويلزم

هنالك ان الذي منع من تقليد الميت استدلل بانعقاد الاجماع بعده فلو اعتبر الميت لم ينقص اجماع اللاحقين واجاب المؤلف عليه السلام بأنه مسلم لولا قيام الاجماع بعد الخلاف المستقر ولا يلزم من سقوط قول الميت مع إنعقاد الاجماع بعده السقوط مطلقاً سواء أجمع على خلاف قوله ام لا وأما صاحب الفصول فبنى على أن اتفاق أهل العصر الثاني ليس بأجماع بناء على أنه لا يموت قول المخالف بموته وقواه السيد العلامة محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى «قلت» وعلى ما حققه المؤلف عليه السلام يتم القول بانعقاد الاجماع مع القول بجواز تقليد الميت وهو الحق

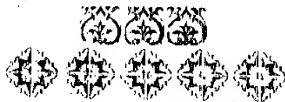
(قوله) وجواب المؤلف عليه السلام مبني الخ ، تأمل فكلام المؤلف الزام للمخالف لكن ينظر في هذا الالزام لانه انما يلزمهم باعتبار من تكلم في المسئلة بخلاف من سيوجد ولذا الزمهم المعتمد بالاجماع قبل استقرار الخلاف فتأمل اهـ ح عن شيخه وفي حاشية عن خط السيد العلامة الحسن بن يحيى الكشمي رحمه الله تعالى ما نقله يقال المقصود الزام المخالف في شئ متفق عليه بما هو متفق على بطلانه وانما يكون ذلك فيما لم يسبق فيه خلاف أي لزوم كونه ليس بحجة فتأمل وسيندفع بهذا جميع ما في القوله الآتية ويعرف وجه العدول عما في المعتمد اهـ عن خط السياني (قوله) واجاب المؤلف عليه السلام الخ ، عبارة المؤلف فيما سيأتي قلنا مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر وهي أولى من عبارته المحشوية في عبارة سقط اهـ ح

عقيب اختلافهم قبل استقراره بأن لم يطل (١) زمان الاختلاف جائز عند شذوذة قليلة (و) أما (الاتفاق بعد الاختلاف المستقر) فالخلاف فيه (كما تقدم) في مسألة اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الاول الا أن جواز وقوعه وكونه حجة أظهر (٢) مما سبق لانه لا قول لغيرم مخالفاتهم في هذه المسئلة وقولهم بعد ظهور خطائهم والرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فإنه اذا اعتبر من خالفهم من الموتي فهم بعض الامة ولذا فرق الدواري بين المسائلين فقال في هذه المسئلة أنه يحسن الاجماع بعد الخلاف وأنه يكون حجة بخلاف المسئلة الاولى، ووجه الفرق بما ذكرناه، اذا عرفت ذلك فالقائل بالامتناع الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه إجماعاً (وكل معتبري الانقراض جوازه) لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن إختلافهم إجماعاً على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن إقتافهم رفعاً لجمع عليه بخلاف إجماع العصر الثاني على أحد قولي الاولين فإنه رفع لجمع عليه، وذهب الاقل الى أنه ليس بأجماع، وحجة السانعين لوقوعه وحجيته كما تقدم من أنه لو وقع أو كان حجة تعارض الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض، والجواب كما تقدم (٣) أيضاً في المسئلة الخامسة إذا لم تفصل الامة بين مسائلتين فهل يجوز

«قوله» بأن لم يطل زمان الاختلاف ينظر فانه لا مدخل للطول وعدمه في استقرار الخلاف وعدمه «قوله» وقولهم مبتدأ خبره قوله لم يبق معتبراً والمعنى أن قول المتفقين بعد ظهور خطائهم أي خطاء قولهم والرجوع عنه بسبب إقتافهم لم يبق معتبراً وهذا جواب عما يقال سلمنا أن لا قول لغيرم لكن لهم قبل الاتفاق قول معتبر فهو كقول غيرم وحاصل الجواب أن قولهم لما ظهر خطاؤه والرجوع عنه باتفاقهم لم يبق معتبراً فهو إقتاف كل الامة بخلاف ما قبلها الخ «قوله» ووجه أي الدواري الفرق بما ذكرناه من كون من خالفهم من الموتي بعض الامة اه (قوله) ينظر فانه لا مدخل الخ، يقال هو لازم عرفاً اه

ينعقد إجماع أهل العصر على قول لم يسبق لقولهم مخالف لأنهم بعض الامة باعتبار من يأتي بعدهم فيلزم أن لا ينعقد إجماع أصلاً والاتفاق من المختلفين في هذه المسئلة على بطلان هذا اللزم وقد نقل السيد صلاح بن أحمد في شرح الفصول الفرق بين المسائلين وما اعتبر من مضي وعدم اعتبار من يأتي عن السيد محمد بن إبراهيم الوزير بأن قال من مضي ظاهر الدخول في الامة بخلاف من سيوجد لأنه لا يعلم هل يوجد أولاً واذا كان طاماً لم يعلم هل يخالف أولاً ولأن إعتبار من سيوجد يؤدي الى بطلان إعتبار الاجماع فلا يمكن إعتباره فلا يستوى إعتبار ما يمكن كمن مضي واعتبار ما لا يمكن كمن يجوز انه سيأتي اه وهذا فرق جيد (١) بأن تضي عليه مدة يمكن كل ان يعمل بتقضى مذهبه وقال الامام الحسن عليه السلام أن عدم الاستقرار أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظر قبل اعتقاد حقيقة شيء من الطرفين اه سعد (٢) عبارة فصول البدائع والحجية هاهنا اظهر لأن قول البعض بعد الرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو إقتاف كل الامة بخلاف ما قبلها اذا اعتبر قول المخالفين من الموتي اه والله أعلم (٣) منعنا الاجماع سلمنا فع انتفاء التناطح اه

ان لا يكون الاجماع الذي هو حجة الا ما اتفقت عليه الامة من اول وجودها الى القراض
آخر مجتهد من الامة •



هذا آخر ما ظهر لنا من حاشية الدراية وفي نهايته ما نقل في اولها عن خط ولد مؤلفها رحمه الله تعالى

(قوله) فان قال أهل الاجماع بعدم الفصل الخ ، فقد نقل الامام المهدي عليه السلام في المنهاج عن ابي الحسين زيادة تصوير وتفصيل يؤخذ منه بمعونة الله تعالى (قوله) أو علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة ، قال الأسنوي كتنوير العمدة والخلاصة فان علة تورثهما كونهما من ذوى الأرحام وكذلك علة عدم تورثهما فكل من ورت واحدة قال في الأخرى كذلك فصار بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما (قوله) والا ، أي وان لم يقل أهل الاجماع بعدم الفصل ولا علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة جاز الفرق ومثال ما لم تكن الطريقة في المسئلتين واحدة ما اذا قال بعضهم لا زكوة في مال الصبي ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالوجوب فيها فيجوز الفصل ذكره الأسنوي (قوله) والخلاف فيها كالخلاف في مسألة أحداث قول ثالث ، ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج نفذه من هناك ان شاء الله تعالى واما شارح الجمع ففرق بينهما بأن التي قبلها مفروضة في الأعم من كون محل الحكم متحداً أو متعدداً وهذه مفروضة في كون محل الحكم متعدداً فالأولى أعم (قوله) بل جعلاهم مسألة واحدة اخذ ذلك لابن الحاجب من تمثيله في تلك بأشلة في هذه المسئلة من ذلك ﴿ ٥٩١ ﴾ قول ابن الحاجب وشارحه رابعاً

لمن بعدم ان يفصل بينهما ، نظر فان قال أهل الاجماع بعدم الفصل او علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة لم يحز والا فاختار الفرق (١) والخلاف فيها كالخلاف في مسألة أحداث قول ثالث (٢) ولذا لم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاهم مسألة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكى عن الثوري من الفصل بين الجماع ناسياً والا كل ناسياً بقوله ان الجماع يفطر والا كل لا يفطر والاجماع ممن تقدم من العلماء ان لا يفصل بينهما وكما روى عن ابن سيرين من فصله بين مسألة الزوج والابوين ومسئلة الزوجة والابوين والادلة والشبه وجواباتها تؤخذ الى هذه المسئلة مما سبق ﴿ المسئلة ﴾ السادسة قد عرف مما تقدم انه لا يجوز ان يتفق أهل العصر الثاني على خلاف إجماع من قبلهم ولا خلاف الاما حكاة قاضي القضاة عن الشيخ ابي عبد الله انه قال انما لم يحز ان يتفقوا على مخالفتهم لان أهل العصر الاول (٣) اجمعوا على انه لا يجوز

(١) أي جواز الفصل (٢) في الغيب المامع شرح جمع الجوامع « تنبيه » توهم بعضهم انه لا فرق بين هذه المسئلة والتي قبلها لان الامدي وابن الحاجب جمعا بينهما وحكما عليهما بحكم واحد لان في كل منهما أحداث قول ثالث لكن الفرق بينهما أن هذه فيما اذا كان محل الحكم متعدداً وتلك فيما اذا كان متحداً كذا فرق القرافي وغيره ويمكن أن يقال تلك مفروضة في الأعم من كون محل متعدداً وكونه متحداً وهذه في كونه متعدداً فالأولى أعم اه (٣) في حاشية يريد اجماعاً قولياً يصريح بالالتزام

فيضعف تضعيفه لروايته عنه وسيأتي ان شاء الله تعالى (قوله) ان يتفقوا ، أي أهل العصر الثاني على مخالفتهم أي أهل العصر الأول (قوله) لان أهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع الاجماع من بعد ، ظاهره انه وقع منهم الاجماع على منع جواز الاجماع على المخالفة وقد ذكر الامام المهدي عليه السلام انهم اذا اجمعوا على منع الاجماع بعدم اجماعهم انه لا خلاف في ذلك

(قوله) واما شارح الجمع ففرق بينهما ، وصدر الفرق بأن محل الحكم هنا متعدد وهناك متحداً ثم ذكر امكان الفرق بما نقله المشي بعد ذلك والفرق انما هو بين ماهيتي المسئلتين لاني اختلف فيهما فهو واحد والله أعلم اه حسن يحيى ح (قوله) فالفرق كقولهم الخ ، يقال لعسل هذا من المسئلة الاولى اذ ليس محل الحكم وهو التسخين متعدداً بل هو امر واحد فلا يستقيم والله أعلم اه حسن يحيى ح

(قوله) كالتاسخ الاول ، انما قال كالتاسخ دفعا لما يقال الاجماع لا ينسخ وحاصل الدفع على ما اشار اليه في شرح الجوهرية انه ليس بنسخ وانما هو كالتاسخ في انه ازال حكم الاجماع الاول كالاتحادين فان الاجتهاد المتأخر يزول به حكم الاجتهاد المتقدم ولا يكون نسخا (قوله) وشذ المجوزون ،ردة الامة استدلالا بما ثبت في صحيح مسلم عن النواس بن سمعان الذي في آخره « ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحر فعليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيحه أيضا عن عبد الرحمن بن شماس الذي في آخره « ثم يبقى شرار الناس عليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيح البخاري عن ﴿ ٥٩٣ ﴾ مرداس الأسدي « وتبقى خثالة كخثالة الشعر لا يعبأ الله بهم » ونحو ذلك

ان يقع الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلولم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الاجماع الثاني في حكم التاسخ الاول ، (مسئلة) (الدليل) الدال على عصمة الامة عن الخطأ (يمنع) وقوع (الردة) (١) منهم جميعا لأنها أعظم خطأ ، وكذلك القسوق وشذ المجوزون ، قالوا الردة تخرجهم عن أن تنالهم تلك الأدلة السعوية لأنهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة (و) الجواب أن ما ذكره من (كونها تخرجهم من زوال اسم الامة) (٢) وارتدت قطعاً وهو محال ، ووجه صدقه ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بأرتداهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فمندان حصل الارتداد (٣) وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق الاسناد فتناولهم الأدلة وأما انقسامهم فرقتين كل فرقة أخطأت في مسألة وأصاب في أخرى فالاصح جوازه لان الخطي في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة والخطأ ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثر من القدمة لان ذلك يوجب إجماع الامة على

(١) أي إجتماعهم على الكفر اه منتخب (٢) حال ردتهم اه رفو * بمعنى ما صدقت عليه الامة كما يقال الكاتب بمعنى ما صدق عليه في حين من الاحيان انه كاتب يصدق عليه بالاطلاق أنه قائم فيصدق كون الامة موصوفين بالارتداد اه رفو يعني يصدق ذلك قطعاً وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا مجازاً باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ ، وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة الخ ما في الشرح هنا اه من السعد والله أعلم وأورد عليه أن صدقه بطريق الحقيقة غير مسلم وانما هو مجاز باعتبار ما كان وأوجب بأن ذلك اذا أطلق بعد وقوع الردة اما في حالها فالظاهر أنه حقيقة قال السبكي الارتداد علة الخروج فان كانت العلة سابقة فهي حقيقة والافلا اه من شرح التحرير (٤) فرضاً اه

بما يدل على كفر الامة جميعاً قبل الساعة ، وقد اجاب في شرح الفصول بأن ذلك عند ارتضاع التكليف وقيام الدلالة على عدم إجماع الامة على الخطأ انما هو مع بقاء التكليف كما حققه النووي وفيه جمع بين الأدلة وقال السيد المحقق الجلال في شرح الفصول الحق ان الردة فرع الايمان والممتنع انما هو ارتداد كل من آمن واما من تقوم عليهم الساعة فانما هم كفار بالاصالة الحديث « لا تقوم الساعة وفي الارض من يقول الله » واولئك ليسوا من الامة ضرورة (قوله) واما انقسامهم فرقتين الخ قد ذكر هذه المسئلة صاحب الفصول واختار الجواز كالمؤلف وقد اشار اليها ابن الحاجب والمؤلف عليه السلام في صحيح المسائتين لاحداث قول ثالث حيث قال المؤلف عليه السلام بأن ينطلي بعض في مسألة وبعض في أخرى فلا الخ ، ويصلح في مثالها المذبح بلا تسمية كما سبق ومثلها

الدواري بما لو قال بعض الامة القرآن مخلوق والشفاعة لاهل الكبائر وقال البعض الآخر الشفاعة للمؤمنين والقرآن غير مخلوق فليس ذلك اتفاقاً على الخطأ اذ خطأ كل قول في غير ما اخطأ فيه القول الثاني والمانع الخالف نظر الى انهم اخطأوا بالنسبة الى مجموع المسئلتين (قوله) ومنعه الاكثر من القدمة ، اذ المانع ما هنا هو المانع عن احداث قول ثالث وهم الاكثرون

(قوله) كالتاسخ ، عبارة المؤلف في حكم التاسخ (قوله) يتهارجون الخ ، لفظ النهاية فيه ، بين يدي الساعة هرج أي قتال واختلاط وقد هرج الناس يهرجون هرجاً اذا اختلطوا وأصل الهرج الكثرة في الشيء والاتساع اه ح (قوله) حيث قال المؤلف عليه السلام واما لئلا لم يتفقوا عليه بأن الخ ، ولعله سقط من القلم اه ح (قوله) ويصلح في مثالها المذبح الخ ، لا ينحني ان الاول ما مثل به الدواري لان الكلام من المؤلف في انقسامهم الى فرقتين في مسئلتين لافي مسألة واحدة والله أعلم اه اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله ح

(قوله) اذ لو كان المراد ما ذكره ، يعنى من منع خطأ كل فرقة في مسئلة غير ما اخطأت فيه الاخرى (قوله) فيجتمع التجويز ، أي تجويز الخطأ في كل واحد (قوله) فلاننا نجوز تجويز لا نكره الا الامامية الخ ، قد سبق ما عرفت بالنظر الى مذهب المعصومة (قوله) بإمكان العالم ، لم يقل بحدوث العالم ليندفع ما قيل ان ثبوت الباري سبحانه ﴿ ٥٩٣ ﴾ يتوقف على ثبوت حدوث العالم

الخطأ ، فلنا المراد لا يجمع على الخطأ في حكم واحد بحيث تخرج الامة كلها عن الصواب في ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكره لكن تجويز الخطأ أي خطأ كان في كل واحد من أهل كل عصر ممتنعاً والتالي باطل اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد أثبتتم (١) للبعض حكم الكل فيجتمع التجويز للعصمة واما بطلان التالي فلاننا نجوز تجويزاً لا ينكره الا الامامية في كل واحد من مجتهدى الاعصار الخطأ في بعض المسائل والاصابة في بعض بل لا يبعد أن يقطع الخطئة بذلك ﴿ مسئلة ﴾ في بيان ما ثبتت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول يجوز ان (يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب) بالاجماع (عليه) أي في كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً وأما ما يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول (كحدوث العالم وفقى الشريك) للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لا نقبل العلم بهما يمكننا أن نعلم كون الاجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع بإمكان العالم وبحديث الاعراض (٢) ثم نعلم بإثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع ، (٣) والثاني (٤)

(١) وذلك لأنكم قلتم بوجوب اجتماع الامة على الخطأ فيما أخطأ فيه بعض الامة في حكم والبعض الآخر في حكم آخر بحيث لزم البعض الاول اتصافه بكونه أخطأ فيما أخطأ فيه البعض الآخر ولزم البعض الآخر اتصافه بالخطأ فيما أخطأ فيه البعض الاول لما ثبت خطأ الكل في الجملة من حيث الحكيم المختلفين اللذين وقع خطأ كل فريق وحده فيه ولولا اتصاف البعض بوصف الكل من تلك الهيئة لما كان فيه اجتماعهم على الخطأ وحينئذ يظهر بطلان التالي وهو إمتناع التجويز وذلك لتجويزنا في كل مجتهد في أى عصر الخطأ في بعض المسائل والاصابة في بعض والا لزم عصمة كل مجتهد وهو باطل بالاتفاق وانما قال لا نكره الا الامامية لأن الامامية تقول بعصمة الامام فلا نقول بتجويز خطأ كل واحد من مجتهدى الاعصار بل نقول أن الامام في كل عصر لا يخطئ اه من إملا سيدنا حسن المغربي (٢) فإن حدوث الاعراض كاف للصحة الاستدلال على وجوده تعالى اه فصول بدايع (٣) قال الاصفهاني في شرح المنهاج ما لفظه وفي اثبات وحدة الصانع بالاجماع نظر فانه كيف يمكن اثبات النبوة بدون العلم بوحدة الصانع اه وفي فصول البدايع ونحو وحدة الصانع فان تعدده لا ينافي حجتيه (٤) أي مالا

مركباً ولتعين ذلك موضع آخر يؤخذ منه ان شاء الله بمعونة الله تعالى

(قوله) لم يقل بحدوث العالم الخ ، لاجابة الى هذا التنكيت تأمل كلام المؤلف اه عن خط شيخه (قوله) كذا اوجد نسبة في بعض الحواشي الى ابن قاسم اه وغيره

(قوله) والتمسك بالاجماع، مبتدأ خبره قوله متفق عليه وما ذكره شروع في شرح قوله وفي الدينوية خلافه (قوله) لا يتوقف عليه، الاولى عليها أي لا يتوقف الاجماع على الامور العقلية اذ لو توقف عليها لزم الدور (قوله) قولان، ذكر الامتناع في النهاية والجواز في العمدة وشرحه (قوله) عموم أدلة الاجماع، فانها لم تفصل بين الاحكام الدينية والدينية قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وقد يقال أن أريد إجماع المجتهدين وأن لم يكونوا ذوي خبرة وبصر في ذلك دون من عدلهم وأن كانوا أرباب الخبرة والبصر فهذا خلف وأن أريد العكس لزم حرمة مخالفة اهل كل صناعة ﴿٥٩٤﴾ ولا قائل به وإن أريد الجميع انتقض إخراج العوام من الدين لعدم علمهم بالمسئلة

كوجود الباري وصحة النبوة فإن العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور، والتمسك بالاجماع في الامور الدينية سواء كانت عقلية لا يتوقف عليه (١) أو شرعية وفي اللغوية متفق على صحته (٢) (وفي الدينوية خلاف) وذلك كالآراء والحروب وتدمير الجيوش وتدمير امر الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان أحدهما امتناع مخالفته (٣) والاخر جوازها (٤) وتابعه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم أدلة الاجماع والمجوزون يخصصونها بالدينوية لانها المتبادرة منها (٥) ﴿مسئلة﴾ الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي ما نقل اليه متواتراً ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا في الاصح ما يسبقه خلاف أو لم ينقرض العصر عليه لافادة الأدلة القطع بعصمة أهل كل عصر عن الخطأ والظني كالاجماع السكوتي (٦) وقد

وعلم تكليفهم بها أم ومثله ذكر الدور في الآراء والحروب قلت والاولى أن الدينوي إن يتعلق به عمل أو اعتقاد فهو حجة لرجوعه الى الدين والافلا تصور حجة فيه وقد أشار الى هذا في شرح المختصر جواباً عن إعتراض ابن الحناجب على حشد الغزالي للاجماع حيث قال الغزالي على أمر من الامور الدينية بأنه غير منعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي قد دفع هذا الاعتراض في شرح المختصر بأن ذلك أن يتعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني والافلا تصور حجة فيه، وفي الفصول المراد بالدينوي غير العبادات وأن كان دينياً كالحروب التي هي جهاد فاما الدينوية التي لا يتعلق بها تكليف كالزراعة ونحوها فهي كونه حجة خلاف وقد مثل الدوراني لما يتعلق بأمر الدين أن يجمعوا على عدم جواز الحرب في موضع معين ولما لا يتعلق به أن يجمعوا على أنه يستقيم من هذا النهر أو أنه يقع المقيل أو التعريس في موضع معين (قوله)

يثبت بالاجماع اهـ (١) لفظ لا لم يثبت في بعض نسخ المؤلف الا ملحفاً بغير خطه من دون تصحيح وعلى فرض عدم ثبوته يستقيم المعنى اذ حاصله يصح أن يتوقف عليه وأما على ثبوته فتدكير الضمير في قوله عليه، باعتبار العقلي او المذكور اذ الظاهر يقتضي التأنيث وهو ظاهر اهـ سيدنا علي البرطي رحمه الله تعالى (٢) قد حكى الخلاف في العقلي الذي لا يتوقف الاجماع عليه في أول بحث الاجماع في شرح قوله على أمر واحال على ما هنا فينظر اهـ (٣) وفي الميزان لكن انما يجب العمل به في العصر الثاني ان لم تتغير الحال وتجاوز مخالفته ان تغير لأن المصالح العاجلة تحتل الزوال اهـ فصول بدائع (٤) لأنه ليس أعلى من قول الرسول صل الله عليه وآله وسلم وانه ليس حجة في أمور الدنيا كما قال عليه السلام في قصة التليج أتم أعلم بأمور دنياكم والحق أن هذا فيما لا يتعلق به عمل أو اعتقاد اهـ فصول بدائع (٥) قال أبو زرعة ما لفظه وجه المنع أي من كونه حجة اختلاف المصالح بحسب الاحوال فلو كان حجة لزم ترك المصلحة وأثبتت الفسدة وقطع به الغزالي وصححه ابن السمعاني اهـ (٦) يقال ما لم يعلم أن سكوتهم عن رضاه فانه قطعي اهـ وفي حاشية ما لفظه هذا اذا لم يتكرر العمل به أما اذا تكرر العمل ولم ينكره عليهم احد فمثل هذا السكوتي قطعي كما سيأتي في أول باب القياس في بحث قوله احتج الآخرون وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع حيث قال ولمثل ما سبق في خبر

ما نقله فينا متواتراً، لم يذكر المتلقى بالقول وسيأتي للمؤلف في الاخبار خلاف ما هنا وكأنه بنى عليه السلام في هذا الحل على أحد القولين في المتقي (قوله) كالاجماع السكوتي، اطلق الكلام هنا والكلام مقيد بما سبق من أن السكوتي قد يكون قطعياً على تفصيل قد سبق اهـ

(قوله) وما ذكره شروع في شرح الخ، ليس ما ذكره شروع في قوله وفي الدينوية خلاف فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) وسيأتي في الاخبار من أن المتلقي بالقبول من المعارف صدقه على الاصح اهـ عن خط شيخه (قوله) على تفصيل قد سبق له في كلامه الذي نقله من شرح المختصر اهـ

(قوله) وما نقله الآحاد، أي من الإجماع القطعي كما يدل عليه قوله فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة أولى وهو كما في شرح المختصر التخصيص بالقطعي هو الموافق لما سبق في أول الإجماع لكن في تقرير المؤان لاستدلال أبي عبد الله ما يشعر بالتعميم وقد عرفت ومما أسلفناه في هذا البحث وخلصته أن الخلاف في هذه المسئلة المذكورة هنا خاص بالقطعي وفيما سبق علم لأن المخالف هناك هو الذي للإجماع رأساً والله أعلم (قوله) بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله الخ، هذا الاستدلال يقضى بأن المراد أن نفس الحكم المجمع عليه يجب أن يشيع وليس كذلك فإن المراد أن نفس الإجماع يبعد أن يطالع عليه الواحد دون غيره لأنه أمر مشهور يتعلق بجميع كثير ليس كالأخبار وما ذكره المؤلف عليه السلام من الاستدلال لأبي ﴿٥٩٥﴾ عبد الله ذكره الإمام الحسن عليه

السلام والدوازي حيث قال العادة تقضى بنقل ما أجمع عليه من الأحكام نقلاً متبواً لتعلق غرض الجمع به ثم أجاب الدوازي بأننا لا نسلم أن العادة تقضى بذلك وأجاب الإمام الحسن عليه السلام بأننا لا نسلم أن كل ما يتعلق به غرض الجمع لا يقبل إلا أن يحصل العلم به كما أنه يقبل نقل الآحاد فيما صحت به البلوى صلاً كس الذكر وأما جواب المؤلف عليه السلام فكما ترى ولعله أراد بقوله أن يستغنى عن نقله أي عن نقل الحكم المجمع عليه بالتواتر بنقل غيره أي بنقل غير الإجماع تواتراً ولا يخلو

عن تكلف (قوله) أن يثبت مقتضاهما الخ، والنسخ للإجماع أو به متعذر واختار في الفصول جواز تعارض الإجماع والدليل القطعيين ويعتبر حينئذ الإجماع دون الدليل القاطع لأن الإجماع ناسخ بل لأن الأمة لا تجمع على خلاف القاطع الاوقد

سبق الخلاف فيه وما نقله الآحاد، وقد اختلف في وجوب العمل به، والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره أبو عبد الله البصري وبعض الحنفية (١) والغزالي من الشافعية لنا (٢) نقل الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الآحاد فيجب العمل به اتفاقاً فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به لأن الأول ظني بحسب الأصل فاحتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتمال مخالفة المظنون (٣) فإذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فتبوتها بالمقطوع أولى، واحتج أبو عبد الله البصري بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله وتواتره من جهة العادة (٤)، ورد بالمنع لجواز أن يستغنى عن نقله بغيره (٥) إذا عرفت ذلك فالقطعي لا يعارض لأن مخالفته إما قطعي أو ظني والسكل متمنع والالزم في القطعي أن يثبت مقتضاهما وهما تقيضان والظن ينفي بالقطع بالنقيض وأما الإجماع الظني فتجاوز معارضته وحكمه (إذا عارضه نص) من الكتاب أو السنة حال كون الإجماع والنص (ظنيين فالجمع) واجب بين الدليلين إن أمكن وذلك (بالتأويل) (٦) حيث

الآحاد إلى أن قال فإن قيل الخ اه (١) ظاهر استدلالهم أنهم أنكروا وقوعه اه (٢) قوله لنا نقل الدليل الخ، وفي العصد ما نقله ولنا أيضاً أنه عليه السلام قال نحن نحكم بالظاهر الخ كلامه فخذ (٣) واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد اه (٤) وذلك لأنه أمر مشهور متعلق بخلق كثير فيقتضى التوفر على نقله بخلاف خبر الآحاد اه (٥) كاستدلاله (٦) كان يجعل أحدها حقيقة والآخر مجازاً أملاً، الإجماع منعقد على أن التساب والمجي على الله محال وقد عارضه الكتاب وهو قوله تعالى وجاء ربك والملك صفاً صفاً فيحمل المجي على المجاز بأن يقال وجاء رحمة ربك أو نحوها اه بالمعنى وأكثر اللفظ من الإجماع شرح النهاج

علموا نسخاً لمصمتهم عن جبل القطعي وعن مخالفته واعترض بعض المحققين من شراح كلامه بأنه إنما يتعمش على أحد أمرين بعيدين أما على جواز استناد الإجماع إلى ظني فيلزم نسخ القطعي بالظني وأما على جواز خفاء المستند القطعي على من يمدم والقطعي مما لا يجوز عادة اختصاص عصر به دون عصر

(قوله) هذا الاستدلال يقضى الخ، ولعله يقال إن الحكم المجمع عليه نقل للإجماع إذ هو لازم لذلك الحكم لزوم الجزء للسكل لأنه يبعد نقل نفس الإجماع مجرداً أو بتواتر بل لا يتضح ذلك إلا مع الحكم فتأمل اه حسن يحيى

(قوله) (أو التخصيص، ظاهره من آخصص بالاجماع أو خصص الاجماع بالتخصيص به جائز كما يأتي وأما تخصيصه فقد منعه في الفصول لأن الاجماع إنما نشأ بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتخصيص إنما هو في مدته، « قات » وكان المؤلف عليه السلام أعتمد ظاهر عبارة الحفيد حيث قال خصصنا الأعم بالأخص فأطلق الكلام ولم يقيد له لكن قد اورد عليه الدواري ان الاجماع متأخر إذ لا إجماع في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يخص بالخاص المتقدم مع ان الصحيح ان الخاص اذا كان متقدماً كان منسوخاً ثم اجاب بأن كون الخاص المتقدم منسوخاً حيث يصح النسخ بالعام والاجماع العام لا يصح النسخ به، قلت فينبغي ان يحمل كلام المؤلف عليه السلام على ان المراد التخصيص بالاجماع (قوله) حيث كان أحدهما قابلاً، بأن لا يترسخ الخاص ونحو ذلك من شروط التخصيص كما يأتي ان شاء الله تعالى (قوله) ثم الاهمال، هذا كما في الفصول حيث قال او الاطراح وقد اعترضه بعض شراح كلامه بأن الاجماع أقوى وأولى من النص ولهذا قدم على القطعي وعلل ذلك بأنهم لا يجمعون الا وقد علموا نسخ القطعي فإظناك الظني وقد نقل عن المؤلف عليه السلام أيضاً تضعيف القول بالاھمال بما سيأتي في الترجيح من ان الاجماع مع التساوي أرجح لاحتمال النص للنسخ قلل المراد اذا عارض هذا الوجه وجه آخر من وجوه الترجيح (قوله) آخذ بالاجماع ﴿ ٥٩٦ ﴾ ما ذكره المؤلف عليه السلام في تقرير هذه المسئلة وفي حمل كلام الشافعي ظاهر

كان أحدهما قابلاً له بوجه ما فيقول القابل له من الاجماع والنص (أو التخصيص) (١) حيث كان أحدهما قابلاً له (ثم) ان لم يمكن الجمع بأحد الأمرين وجب (الترجيح) بأي وجوه التي تنجي في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى (ثم) ان لم يمكن الترجيح لأحدهما على الآخر وجب (الاهمال) (٢) لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما من دون الآخر ترجيح من غير مرجح ﴿ مسئلة ﴾ (الآخذ بأقل ما قيل) (٣) في المسئلة (اذا لم يجد دليلاً على ما عاده) أي الأقل قيل هو (آخذ بالاجماع) ومثل باستدلال اصحابنا على قصر الامامة في ولد السبطين بالاجماع على صحتها فيهم

لا إشكال فيه لأنه عليه السلام من أقل ما قيل على جزء مقالة الشافعي لأنها مركبة من اثبات الثلث ونفي الزيادة فأقل ما قيل هو مجرد اثبات الثلث وهو يجمع عليه ولذا قال المؤلف فيما يأتي في الشرح فالاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض بالاستصحاب وقال ولدين المراد أن النفي والاثبات مأخوذ من الاجماع وأما قوله عليه السلام ومثل أي الآخذ بالاجماع على أن أقل ما قيل باستدلال اصحابنا على قصر الامامة الخ، فالظاهر أنه قصد به الاعتراض على التمثيل به فان الجمع عليه إنما هو مجرد صحتها فيهم وهو

جزء المدعى وأما القصر فيهم فمركب من صحتها فيهم ونفيها عما عداهم لأن ذلك معنى القصر ولا إجماع عليه وصاحب الفصول إنما استدلل به على صحتها فيهم فقط ونسبه ان أئمتنا كلها دى والقاسم عليهم السلام اذ صحتها فيهم هو أقل ما قيل ونفيها عن غيرهم بمثابة الاقتصار على الأقل الثابت بنفي الاجماع بل انما ثبت بنفي الدليل في غيرهم كما يأتي وقد اورد على هذا حديث « الائمة من قريش » وأجاب عن النجري والاستيفاء يحتاج الى بسط لا يليق بالمقام

(قوله) حيث قال خصصنا الأعم الخ، قال الدواري مالفظة، قوله خصصنا، الأعم بالأخص، اعلم ان الاجماع متأخر اذ لا إجماع في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يقال أنه قد يتقدم بعض الاخبار اذا كان كذلك وكان هو الخاص خص به وان كان هو العام فكذلك أيضاً (ح) (قوله) على أن المراد التخصيص بالاجماع، وليس لداته بل لتضمنه المحصن وهو مستند الاجماع كما سيأتي فلا يشكل شرط عدم التراخي ذكر معناه الحبشي (قوله) والاستيفاء يحتاج الى بسط الخ، قال النجري مالفظة فإن قيل مدحا كم هو قصرها على البطين فكيف يصح الاحتجاج بالاجماع عليه والاجماع إنما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم قلنا لم نحتاج بالاجماع على قصرها عليهم بل القصر له طرفان صحتها فيهم ونفيها عن غيرهم فاحتجنا على الطرف الاول بالاجماع وعلى الثاني بعدم الدليل وقد أشار الامام عليه السلام الى هذين الطرفين وكيفية الاحتجاج عليهما لأن الامامة شرعية وانما تؤخذ احكامها من الشرع ولا دليل في الشرع يدل على جوازها في غيرهم فوجب نفيه

(قوله) ويقول الشافعي، عطف على استدلال أصحابنا أي ومثل الأخذ بأقل ما قيل بقول الشافعي رحمه الله (قوله) له، أي الثالث (قوله) وهذا، أي استدلال الشافعي على إثبات الثالث قريب إلى الصواب إذ هو أحد جزئي الدعوى اه (قوله) والاقتصار، مبتدأ وافقد الدليل خبره ومعنى الاقتصار نفى الزيادة فهو استدلال على الجزء الآخر وقوله مستلزم خبر الضمير المنفصل العائد إلى فقد الدليل (قوله) لفقد الدليل، قال في شرح الجمع اما اذا قام دليل على الزيادة فإن الشافعي يأخذه كما قال في التسبيع في غسالات الكباب اقيام الدليل عليه ولم يتمسك بأقل ما قيل وهو ثلاث غسالات اه (قوله) اذ هو، علة لكون فقد الدليل دليلاً (قوله) والالزم تكليف الغافل، اذ القول بأن عليه حكماً في الواقع مع مجته عن دليله وعدم وجدانه من تكليف من لا يعلم وسيأتي ان شاء الله تعالى تقرير ما ذكره المؤلف عليه السلام هنا في هذا التنبيه الذي جعله المؤلف عليه السلام خاتمة الكتاب (قوله) ﴿٥٩٧﴾ والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب

فان قيل قد سبق ان عدم الحكم وهو ان النفي عن الآخر لفقد الدليل فكيف قال هاهنا انه بالاستصحاب ونقله فيما يأتي أيضاً عن الرازي مع ان الاستدلال بفقد الدليل استدلالاً مستقلاً غير الاستصحاب ذكره المؤلف عليه السلام في تنبيه ختم به هذا الشرح فينظر (قوله) مما لم يقل به احده، اشارة الى دفع ما يفهم من كلام ابن الحاجب حيث استدلل للشافعي بالاجماع على اثبات الثالث ونفى الزيادة ثم رده بأن الاجماع لا يدل على نفى الزيادة بل على وجوب الثالث وهو بعض المذهب، واعلم انه وجسد كلام من خط مولانا الامام المتوكل على الله اسمعيل عادت بركاته مضمونه الفرق بين تمسك أصحابنا على الامامة بالاجماع وبين تمسك الشافعي وذلك ان مسألة الدية ليس فيها اجماع على اغناء الثالث وكفايته بخلاف مسألة

ويقول الشافعي بأن دية الذي ثلث (١) دية المسلم اشمول القول بالكل وبالنصف له (٢) مستدلاً بالاجماع فيه وهذا القول قريب إلى الصواب (والاقتصار) على أقل ما قيل (لفقد الدليل) بعد البحث عن مدارك الاحكام (اذ هو) أي فقد الدليل (بعد النظر) البليغ (مستلزم ظن عدم الوجود) للدليل (المستلزم ظن عدم الحكم) في الزايد على ما اقتصر عليه (والالزم تكليف الغافل) فثبت أن فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب وقولهم أنه رجوع إلى القول بالاستصحاب البراءة الأصلية فهو تمسك بالاستصحاب لا بالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا في الاستدلال وهو في إثبات الحكم اذ لولا الاستصحاب البراءة الأصلية في نفى الكل لاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب وليس المراد ان النفي والاثبات مأخوذان من الاجماع فذلك مما لم يقل به احد وما ذكرناه يمكن الجمع بين القولين فالقائل بأن ما هذا انه اخذ بالاجماع يريد في اثبات المتفق عليه لافي نفى الزيادة، والقائل بأنه ليس بأخذ بالاجماع يريد في نفى الزيادة أو في مجموع الامرين لافي اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفي حيث قال في مسألة دية اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا يخالف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه بل لو مستلزم لعدم الحكم ويجب نفى ما لا دليل عليه والا لزم تكليف الغافل لو فرض وجود حكم لا دليل عليه (١) فن قائل من الصحابة وغيرهم أن في اليهودي والنصراني نصف دية مسلم ومن قائل دية مسلم ومن قائل ثلث دية مسلم فكان هذا أقفاها اه برماوى (٢) لأن الثالث بعضهما فمن أوجب الكل أو النصف فقد أوجبه فكان مجمعا عليه اه سبكي

الامامة فان الاجماع ثبت على كفاية انما طعي، قلت لكن هذا الفرق غير مفيد في المقصود فان كفاية القاطعي لا تمنع صحتها في غيرهم فان الكفاية وان قام عليها الاجماع فهي احد جزئي الدعوى لا مجموعهما واما ان قوله ان مسألة الدية ليس فيها اجماع على كفاية الأقل فمسلم

فان قيل كثيراً ما يتكرر ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول عليه فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازه على عدم الجواز قلنا عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول في الامور العقلية وأما في الشرعية فيدل والاجوزنا تكاليف شرعية ولا دليل عليها وفيه هدم الشريعة وبطلان التكاليف وانه محال انتهى بالقضه ح (قوله) وافقد الدليل خبره، في نسخة عوض هذا ينظر اين خبر الاقتصار وقد ذكر بعض الناظرين بأنه قوله مستلزم وهو وهم وبعضهم انه قوله لفقد الدليل وهو أيضاً خطأ ومعنى الاقتصار الى آخره سيلان اه (قوله) فينظر، مياض هنا في الام وفي حاشية هنا لهله يقال بينهما تلازم فتأمل اه ح خط شيخه

فإن كفاية الثلث تعيد مجموع جزئي المدعى اذ معنى كفايته عدم وجوب الزيادة فقد اشتملت على الاثبات والنفي فالكفاية في مسألة الدية بمثابة قصر الامامة في القاطمي في افادتها جزئي المدعى ولم يعم الاجماع على مجموعها (قوله) ان كان قطعياً، يحتمل انه كان قطعياً لكون الاجماع المثبت له قطعياً ويحتمل ان الحكم من حيث هو قطعي لكونه من الأحكام التي لا يكتفي فيها الظن ولعل الاحتمال الاول أظهر فتأمل، واما انكار حكم الاجماع الظني فليس بكفر اجماعاً كذا في شرح المختصر، قلت ولا فسق أيضاً ولهذا قال في حواشي الفصول الذي يفسق مخالفه من الاجماع انما هو القطعي فأما الظني فتجاوز مخالفته لارجح منه لجواز مخالفة الامارة الظنية لمرجح وان كان من الكتاب او السنة (قوله) فجاحده لا يكفر، ذكر في حواشي الفصول في هذا المقام مسألتين الاولى انكار المجمع عليه بأن يجمعوا مثلاً على تحريم الحرير ويقول قائل هو مباح فهذا هو محل الخلاف هل يكفر جاحده أو يفسق لاتباعه غير سبيل المؤمنين او لا ايها، الثانية مخالفة مقتضى الاجماع بأن يجمعوا على تحريم الحرير ثم يلبسوا واحدمع اعتقاد تبريمه لقيام الاجماع على التحريم قال فهو معصية لا يقطع بكبرها الدليل خاص على الكبر لأن الامانة وان اجتمعت على التحريم فلم تجمع على انه كبيرة، قال في حواشي الفصول وقد وقع في هذا ليس لنحارب العلماء (قوله) فجاحده لا يكفر، لم يذكر المؤلف عليه السلام الفسق تبعاً لان الحاجب وفي الفصول وشرحه ومخالفته كفر لورده القاطمي، أئمتنا والجمهور بل هو فسق للوعيد عليه، الأمدى لا ايها بناء على ان ادلة الاجماع ظنية وقد اعترض الامام المهدي عليه السلام القول بالنسقيق بأنه مبني على القطع بالآية الكريمة أعني «ويستع غير سبيل المؤمنين» وفيها من التشكيكات ما يمنع القطع ومبني على كون الوعيد دليلاً على كبر المعصية ﴿٥٩٨﴾ وقد خالف في ذلك كثير من المحققين وهذا يضعف به القطع بفسق من خالف الاجماع

كان الاجماع على الثلث اجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه المسئلة فهذه قاعدة مفرقة على الاجماع والاستصحاب، بيانه ان الاصل عدم الوجوب ترك العمل به في الاقل لانعدام الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله أعلم ﴿خاتمة﴾ الحكم (١) المجمع عليه ان كان قطعياً فجاحده لا يكفر ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة خلافاً لبعض الفقهاء، لنا ان الاجماع

(قوله) ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة، فأما ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس فانه يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره هكذا في شرح المختصر قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لا وجب لتكفير مخالف الاجماع اذ لا دليل يقتضيه فأما نحو الصلوات الخمس فكفر منكرها ليس لمخالفة الاجماع وانما يكفر لانكاره ما علم ضرورة

(١) أقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعاً وأما القطعي فقيسه مذاهب، احدها كفر، ثانياً ليس بكفر، ثالثاً وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا، إقهم هذا الموضوع

من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم فكننا بكفره لذلك (قوله) خلافاً لبعض الفقهاء، فقالوا يكفر اذ هو رد للقطعي قلنا لانسلم ذلك الا اذا كان من ضرورة الدين، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يذكر في هذه الخاتمة الا بيان مخالفة اجماع الامة والاولى ان يبين مخالفة اجماع العترة لتحسن الخاتمة، وقد ذكر ذلك في الفصول قال فيه وفي حواشيه واختلفت في مخالفة اجماع العترة القطعي، قبل فسق قياساً على مخالفة اجماع الامة قال في شرحه ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق» والغارق هالك «قلت» لكننه آحادي، وقيل آثم وبه جزم الامام يحيى عليه السلام لمخالفة القاطع ومثله ذكره في الفصول عليه السلام قال كالمخلاف في المسائل القطعية التي لا توجب الفسق، وقيل خطأ لمن خالف الحرمة التي عليها قاطع وهو لا يعلم بأنه مخط ولا آثم عليه كذا في حواشي الفصول وشرحه ولا يتخلو بعض هذه الادلة عن عدم التهاض، قال بعض المحققين من شرح الفصول، يريد بالخطأ هنا غير المعفو لأن ارادة المعفو يستلزم ان لا يكون حجته قطعية والمصاح لا يصح الى ذلك كيف وقد صححوا ان اجماعنا حجة الاجماع ضرورة ان ادلة اجماعنا أقوى من ادلة اجماع الامة مع حكمهم بأن اجماع الامة حجة قطعية وان مخالف القطعي آثم قال في الفصول ولا يفسق منكر كونها حجة اذ لا دليل وان قطع بخطائه، «فاثمة» قال في الفصول ومسائل الاجماع قليلة فليراجع بسايطها قال بعض المحققين من شرح كلامه ان اراد مسائلة التي تحقق فيها الاجماع فمعدومة لا قليله الا في الضروريات والحجة فيها

(قوله) فمعدومة لا قليلة، يحقق الحكم بالعدم فإن كثيراً منها لا ينكر وهي غير ضرورية كالاجماع على توريث المعصية وتحريم الرضاع

غير مفيد العلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها

الضرورة لا الاجماع وان اراد
مسائله التي ادعى فيها الاجماع
فليست بقليلة بل لا تنحصر بدعوى
ابي جعفر ومن سلك مسلكه من
القصاصين فانهم اذا عجزوا عن
السير مع العلماء في مهامه الادلة
فزعوا اليه كذباً على امة محمد صلى
الله عليه وآله وسلم فان الله وانا اليه
راجعون

ما يحرم النسب ورحم المحسن وغير
ذلك مما يعد ويكثر ويجهل حكمه
كثير من الناس فهذه قواعد
ما تحتها طائل اه حسن بن يحيى
عن خط العلامة السيافى رحمه الله

اه عضد قال في شرح الشرح انما قال ذلك لان ظاهر كلام المترو والشروح واحكام الامدى أن في المسئلة
ثلاثة مذاهب الاول التكفير مطلقاً ، الثانى عدم التكفير مطلقاً الثالث وهو المختار التفصيل
بأن حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر
والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بأن انكار ما علم كونه
من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر ولذا قال في المنتهى اما القطعي
فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات
الخمسة والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في أن
الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة

كونه من الدين اه قال ميرزا جان

هنا بعد كلام ما نفقه هذا

والخلاف في أن

منكر الاجماع

القطعي هل

هو كافر

ام لا مبني على الخلاف في ان الدليل الدال على حجتيه هل هو قطعي ام لا كذا قيل فتأمل
والله اعلم



اتمى الجزء الاول بحمد الله وفضله
ويليه الجزء الثانى واوله المقصد الرابع والله الموفق
والمعين

فهرست الجزء الاول

(أ)

٧٣ حقيقة النظر	٤٣ وغايته العلم بأحكام الله	ب ترجمة المؤلف رحمه الله
٥ الكلام على الاعتقاد والجهل	تعالى وموضوعه ادلة	ج ترجمة المحشين
والظن	الفقه الكافية	٨ خطبة الكتاب
٧٦ الكلام على الشك والوهم	٤٧ سؤال عن تخصيص	٢٠ وبعد فهذا غاية السؤل
والسهو والنسيان	الموضوع بالادلة وعدم	٢١ الكلام على المشار اليه في
٧٦ التصورات ، المفهوم الخ	جعله شاملا للادلة	قوله فهذا غاية السؤل
٧٧ الجزئي	والاحكام والجواب عنه	٢٦ بيان عدم عطف الانشاء
٧٨ الكلي	٤٩ سؤال آخر عن جعل	على الاخبار في قوله وهو
٧٩ بيان الكلي الذاتي	الموضوع شاملا للادلة	حسبي الخ
٨٠ الكلي العرضي وحقيقة	العقلية والسمعية وعدم	٢٧ الكلام على ترتيب المؤلف
النوع	تخصيصه بالسمعية كما فعل	على مقدمه وثمانية مقاصد
٨١ حقيقة الجنس	بعضهم والجواب عنه	٢٩ بيان وجه ترتيب الكتاب
٨٢ الكلام على ان للنوع معنى	٥٠ حاصل في الفرق بين الحكم	على المقدمة وثمانية مقاصد
غير السابق	الشرعي والعقلي وبيان	٣٠ المقدمة
٨٣ بيان ترتيب الاجناس	محل الخلاف فيها	٣١ فرق البعض بين مقدمة
متصاعدة في العموم	٥١ الكلام على وجه احتياج	العلم ومقدمة الكتاب
٨٤ حقيقة الفصل	هذا الفن الى الابحاث	٣٣ وجه توقف الشروع في
٨٦ واعلم ان الفصل له نسبة	الثلاثة بحث المنطق والوضع	العلم على بصيرة على معرفة
الى الماهية الخ	والاحكام	حد العلم وغايته وموضوعه
٨٧ تقسيم الكلي العرضي الى	٥٣ البحث الأول	والفرق بين الفائدة والغاية
لازم ومفارق	٥٤ قول بعضهم ان العلم بمنه	والفرض
٨٩ انقسام كل من اللازم	الاخص لا يحد	٣٤ اصول الفقه القواعد
والمفارق الى خاصة وعرض	٥٥ بيان الوجه في عدم جواز	الموصلة الخ
علم وذكر حقيقتها	تحديد العلم بمنه الاخص	٣٦ والاصل في اللغة ما يبنى
٩٠ معرف الشيء ما يقال عليه	و رد عليه	عليه غيره
لا فائدة تصوره	٦٠ قول بعضهم ان العلم بمنه	٣٧ الكلام على معنى الدليل
٩٣ ويشترط في المعرف ان	الاخص لا يحد للمعرف	لفظة وفي اصطلاح
يكون اجلي	٦١ القول بجواز تحديد العلم	الاصولين
٩٥ الكلام على التعريف التام	وما هو الاولى في تحديده	٣٨ بيان معنى الدليل عند
والناقص وبيان الحد	٦٣ ورود سؤالين على الحد	المناطق
والرسم	المختار والجواب عنها .	٤٠ بيان اشتغال تعريف المناطق
٩٦ حاصل مفيد اشتمل على	وذكر حد آخر	للدليل على العلل الاربع
بيان الحد والرسم والتام	٦٤ حد العلم بمنه الاخص وبيان	٤١ ولما فرغ من تعريف الاصل
والناقص منها	الخلاف في تحديده	عرف الفقه فقال والفقه الخ
٩٦ بيان تعمر الاطلاع على	٧٠ شروع في تقسيم العلم بالمعنى	٤٢ كلام في ان اسماء العلوم
ذاتيات الحقائق الموجودة	الاعم الى تصديقي وتصور	تطابق تارة على المعلومات
في الخارج والتمييز بينها	٧٢ انقسام كل من التصور	واخرى على العلم بها
وبين عرضياتها	والتصديق الى ضروري ونظري	

فهرست الجزء الاول

٩٧ بيان اطلاق الحد في اصطلاح	١٢٩ قياس الجدل ومادته وهي	١٥٣ البحث الثاني في الموضوعات
الاصولين على الحد والرسم	المشهورات	الغوية
٩٩ التصديقات	١٣٠ قياس المغالطة ومادته وهي	١٥٤ بيان ان المراد بلفظ الوضع
١٠٠ القضية الخلية	الوهميات	عند الاطلاق تعيين اللفظ
١٠١ القضية الشرطية وبيان	١٣٢ وما فرغ من التقسيم الاول	للدلالة الخ
وجه تسميتها شرطية	وهو الحاصل باعتبار المادة	١٦٠ بيان مذهب المحققين في
١٠٢ الشرطية المتصلة	اخذ في التقسيم الثاني وهو	مخصص اللفظ بمعنى دون
١٠٤ الشرطية المنصلة ومثال	الحاصل باعتبار الصورة	معنى ومذهب عباد
الحقيقي منها وما نفع الجمع	١٣٣ الكلام على القياس	الصيمري فيه
وحقيقة كل منها	الاقتراضي وتقسيمه باعتبار	١٦١ تأويل مشهور لكلام
١٠٥ مثال مانعة الخلو وحقيقتها	صورته البعيدة الى حلي	الصيمري وحاصله
١٠٦ بيان التضاي، الشخصية	وشرطي	١٦١ الخلاف في تعيين الواضع
والمصورة الكلية والجزئية	١٣٤ تقسيم القياس الاقتراضي	على أربعة مذاهب
١٠٨ ولما فرغ من الكلام في أقسام	باعتبار صورته القريبة الى	١٦٥ احتجاج الاشعري على ان
القضايا اخذ في احكامها	اربعة أقسام	الواضع هو الله تعالى بقوله
١٠٩ التناقض	١٣٥ بيان الوجه في وضع	تعالى وعلم آدم الآيه
١١٠ شرط التناقض وهو الاتحاد	الاشكال على الترتيب الذي	والجواب عنه
العكس المستوي	رتبه وما هو الآتي منها	١٦٩ مشقة وطريق معرقها
١١٣ عكس الموجبة كلية كانت	على النظم الطبيعي	التواتر والاحاد
او جزئية ، موجبة جزئية	١٣٦ شرط الشكل الاول بحسب	١٧٤ احتجاج المثبتين للفئة
١١٤ عكس النقيض	الكيفية	بالقياس بدوران الاسم مع
١١٥ بيان ان حكم الموجبات في	١٣٧ شرطه بحسب الكلية وبيان	المدنى ، ومعارضته
عكس النقيض حكم	ان الضروب المحتملة عند	١٧٧ فصل في بيان أقسام الالفاظ
السؤال في العكس المتوى	العقل في كل شكل ستة	تتمايز بتمايز معانيها والادال
١١٧ القياس	١٣٨ شرط الشكل الثاني بحسب الكيفية	ان كان لفظاً فالدلالة لفظية
١٢١ بيان ان المراد بالزوم في	١٤١ شرط الشكل الثالث بحسب	١٧٨ بيان الدلالة الوضعية
حد القياس المطلق سواء	الكيفية والكيفية	والطيفية والعقالية
كان بينا او غير بين	١٤٣ شرط الشكل الرابع بحسب	١٧٩ الدلالة المطابقة والتضمنية
١٢٤ اقسام القياس باعتبار	الكيفية احد امرين	والالتزامية
المادة الى خمسة أقسام ،	ويستتر مع كل منهما	١٨٣ الكلام على ان التضمن
وبيان قياس الشعر ومادته	بحسب الكيفية آخر	والالتزام يستلزم المطابقة
١٢٥ قياس الخطابة ومادته وهي	١٤٨ القسم الثاني في القياس	١٨٥ اللفظ المركب وهو ما قصد
المقبولات ، والبرهان	الاستثنائي	بجزء منه الدلالة على جزء
ومادته هي اليقينيات	١٤٩ اقسام القياس الاستثنائي	المدنى
١٢٦ واليقينيات بالاستقرا	الى متصل ومنفصل وبيان	١٨٧ المركب التام
بديهيات ومشاهدات	منتجها	١٨٨ بيان الخبر والانشاء الطائي
وفطريات وحجسيات	١٥٠ واعلم ان لانتاج القياس	١٨٩ الانشاء غير الطائي ويمن
ومجربات ومتواترات	الاستثنائي شروطاً لا يمتنع	باسم التنبيه
	انغلاقها الشرط الاول	

فهرست الجزء الاول

(ج)

٢٥٢	والقوم تأويلات للآيات والاعمال في ألف ذواتها	٢٢٧	احتجاج القائلين بوجوب المشترك والجواب عنه	١٩٠	بيان الخلاف في صيغ العقود هل هي انشاء او اخبار
٢٥٣	مسئلة والخيار ان الجواز واقع في اللغة	٢٣٠	الخلاف في جواز اطلاق المشترك على الكل	١٩٣	الكلام على المركب الناقص التقييدي وغيره
٢٥٤	قالوا لو وقع لازم الاخلاص بالتفاهم اذ قد تنفي القرينة	٢٣١	وقيه ستة اقوال الاول قول ص بالله وش الخ	١٩٦	جواب عن اراد الافعال الناقصة على حد الحرف والفعل باختيار ادراجها في الحروف
٢٥٦	الكلام على لزوم العلاقة للجواز	٢٣٣	احتجاج القائلين بجواز اطلاقه على الكل بأنه وضع لكل الخ	١٩٩	الكلام على المفرد الجزئي
٢٥٧	الكلام على انواع العلاقة وانه يرتقى ما ذكره منها الى خمسة وعشرين	٢٣٥	احتجاج المانع لاستعمال المشترك في الجميع	٢٠٠	الكلام على المتواطىء والمشكك
٢٦٢	وجه اسقاط المؤلف لبعض ماعدوه علاقة	٢٣٦	احتجاج المانع لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط	٢٠١	المشترك وانقسامه الى منقول وغيره
٢٦٣	الكلام على قوله تعالى ليس كمثل شيء وبيان المشهور في توجيهه	٢٣٧	القول بجواز ان يراد بالمشترك المعنيان معاً في السلب والجمع	٢٠٢	انقسام المفرد باعتبار تعدده الى مترادف ومتباين ومشتق وغير مشتق
٢٦٤	الكلام على المشاكلة هل تحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحة ام لا	٢٣٩	فصل في تعريف الحقيقة والجواز وبيان اقسامها واحكامها	٢٠٥	كلام في الاشتقاق الكبير والصغير
٢٦٧	الخلاف في نقل آحاد الجازات باعيانها وبيان المختار فيه	٢٤٣	وكل منها لغوي وشرعي وعرفي خاص او عام	٢٠٨	مسئلة اختلف في معناه الحقيقي أي في المعنى الذي وضع له المشتق
٢٦٨	الا. تتجاسر باستلزام عدم نقل الآحاد باعيانها القياس او الاختراع ورده	٢٤٣	مسئلة اتفقوا على ان الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان	٢١٠	احتجاج القائلين باشتراط بقاء المعنى في المشتق
٢٦٩	احتجاج القائلين بوجوب نقل الآحاد باعيانها بلزوم جواز نخلة لطويل غير انسان والجواب عنه	٢٤٤	الكلام على ان المختار وقوع الحقيقة الشرعية لتبادرها من اطلاق الصلاة الخ	٢١٢	احتجاج القائلين بعدم اشتراط البقاء
٢٧٠	مسئلة ويعرف الجواز بوجوده ضرورة	٢٤٦	الاراد على وقوع الحقيقة الشرعية بأنها غير عربية مع احتمال القرآن عليها فتنتفى عريته	٢١٤	مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى
٢٧١	الوجه النظرية التي يعرف بها الجواز	٢٤٨	والخيار وقوع الدينية وهو قول اكثر الزيدية والمعتزلة	٢١٥	مذهب المعتزلة ومن وافقهم في جواز اشتقاق الصفة لشيء ومعناها لشيء آخر
٢٧٢	الاعتراض على جعل النفي علامة للجواز بلزوم الدور ودفعه	٢٥١	سوق ادلة على ان المؤمن شرخاً ذل الطاعات ومجتنب المقبيحات وكذلك الايمان فعل الطاعات واجتناب المقبيحات	٢١٧	ثبت قائل وضارب لغير من قام به القتل والضرب
٢٧٥	الكلام على ان عدم التبادر من علامة الجواز وما يرد عليه والجواب عن الاراد			٢٢٠	احتجاج الاشعرية على المنع من ذلك بالاستقراء
٢٧٦	ومن الوجوه النظرية عدم اطراده			٢٢٢	فصل الترادف واقع للاستقراء
				٢٢٤	فصل والمشارك وقد عرفته ايضا فيه اقوال الاول انه واقع مطابقاً

فهرست الجزء الاول

(٥)

٢٧٧	واورد على هذه العلامة السنخ والسائل، والجواب عنه	٢٩٤	وقوع الوضوح خاصاً والموضوع له علم	٣١٨	جواب الاشعرية عن الوجه الثاني بأنه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وبيان سقوط الجواب
٢٧٨	ومن العلامات النظرية جمعه على خلاف جمع الحقيقة وما يرد على ذلك والجواب عنه	٣٠٠	الضمير واسم الإشارة والموصول	٣١٩	استضعاف كلام صاحب الموافك كلام اصحابه بأنه لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل والقيح فيه
٢٧٩	ومن العلامات النظرية عدم الاشتقاق منه	٣٠٢	الخلاف في المعنى الحقيقي لواو العاطفة وبيان الختار فيها	٣٢١	الوجه الثالث من مرجحات كون العقل حاكم ومجوز التعكس لولم تقل بذلك
٢٨٠	الخلاف في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معاً وبيان محل النزاع	٣٠٤	وقال المؤيد بالله في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو في الشرع تفيد الترتيب ، وبيان حجة الجمهور	٣٢٢	احتجاج الاشعرية لمذهبهم أولاً بأن العبد مجبور
٢٨٢	احتجاج المجيز لاستعماله فيهما بأنه لا مانع من ارادتهما	٣٠٥	احتجاج القائلين بأن الواو تفيد الترتيب بفهمه من قوله اركعوا الخ ،	٣٢٥	ورد ما تسكوا به أولاً بتقابلته للضرورة وثانياً الخ
٢٨٣	احتجاج المانع ان جوازه يقتضي لزوم ارادة كل وعندهما ، والجواب عنه	٣٠٦	احتجاجهم ثانياً بقوله تعالى ان الصفا والمروة والجواب عنه	٣٢٩	احتجاج الاشعرية ثانياً بأنه لو كان قبيحاً أقام المعنى بالمعنى ، والجواب عنه
٢٨٤	مسئلة اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولامجاز	٣٠٧	احتجاجهم ثالثاً بنظية الاعرابي عنده صلى الله عليه وآله وسلم ، والجواب عنه	٣٣١	فصل في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق بأقسامه من الأحكام ، الحكم الخ
٢٨٧	الكلام على استلزام المجاز الحقيقة وعكسه وبيان الختار في محل الخلاف	٣٠٧	البحث الثالث في الأحكام فصل الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والاشعرية	٣٣٢	كلام في ان الأحكام منها ما هو من صفات الاعيان ومنها ما هو من صفات الافعال الخ
٢٨٩	مسئلة الختار ان المجاز اولي من الاشتراك وقيل العكس لفوائد في الاشتراك ومفاسد في المجاز	٣٠٨	كلام الاشعرية انه لاحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع	٣٣٣	إقسام الحكم الى تكليفي ووضعي وإقسام التكليفي الى خمسة وبيان وجه الانقسام
٢٩٠	معارضة الوجوه المرجحة للاشتراك بقوائد في المجاز ومفاسد في الاشتراك	٣١١	كلام العدلية ان العقل حاكم بهما ايضاً ، وبيان محل النزاع	٣٣٤	مسئلة الواجب ما ينضم تاركه بوجه ما
٢٩١	شروع في بيان قوائد المجاز وان منها كونه ابلغ	٣١٢	بيان معاني الحسن والقبح الثلاثة	٣٣٦	بيان مرادفة القرض للواجب عند الجمهور خلاف الحنفية والناصر والداعي
٢٩٢	اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالختار ان المجاز اولى من النقل	٣١٦	اختيار المؤلف ان العقل حاكم بالحسن والقبح لوجوه الاول ان الناس طرأ الخ ،	٣٣٨	إقسام الواجب بالنظر الى ذاته وفاعله ووقته الى معين ومخير ، وفرض عين وكفاية ومضيق وموسع مع أقسام آخر
٢٩٣	فصل في الحروف . وبيان اقسام وضع اللفظ لمعناه الى اربعة اقسام	٣١٧	الوجه الثاني انه لو لم يكن عقايماً لحسن منه تعالى الكذب الخ ،		

بقية الفهرسة

(٥)

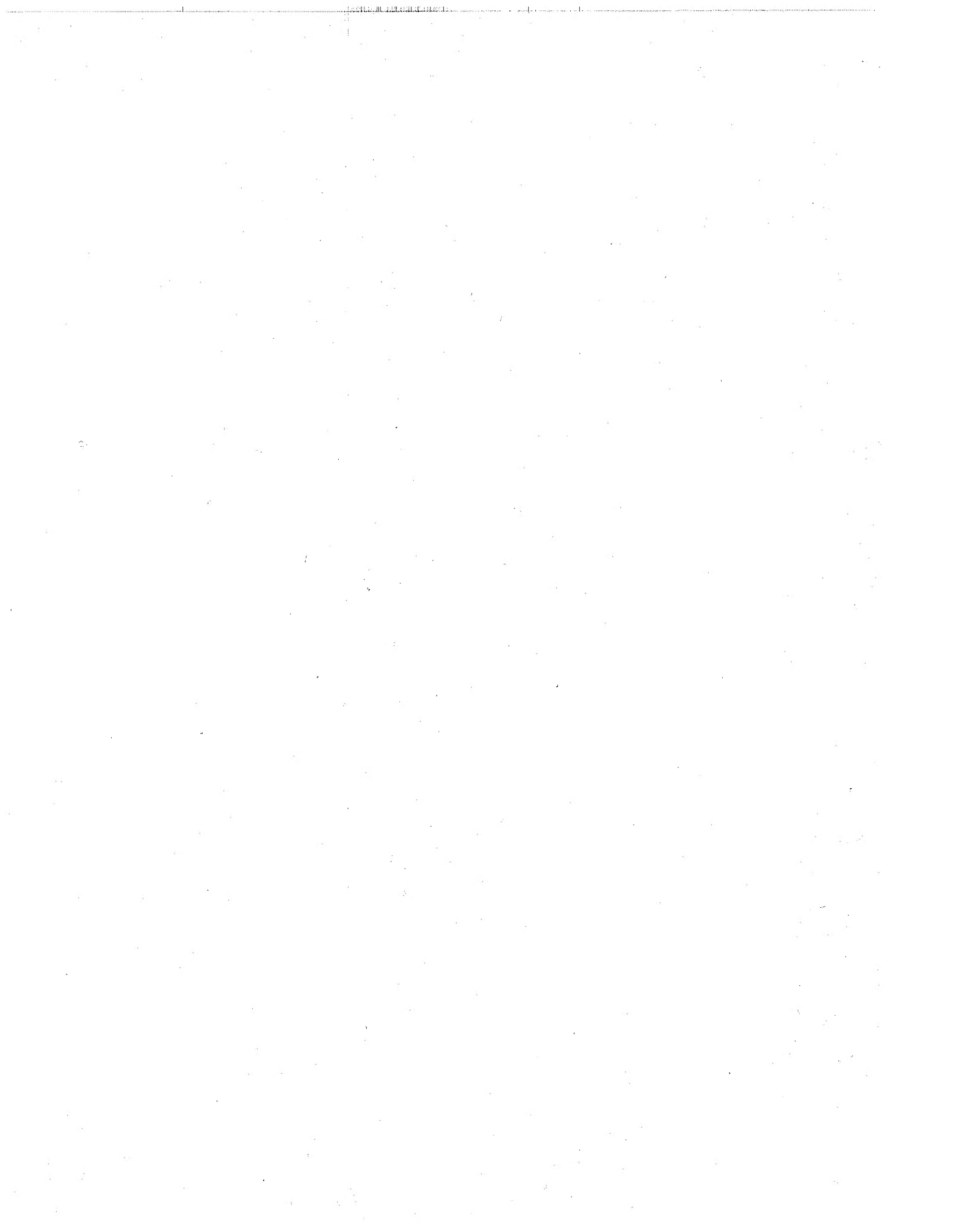
٣٣٩ الخلاف في متعلق الوجوب في الواجب الخير والختار ان متعلقه الجميع بدلا ٣٤٠ كلام الاشاعة واكثر الفقهاء ان متعلقه واحد لا بعينه ٣٤٤ الخلاف في فرض الكفاية هل يتعلق بالجميع او ببعض وبيان حجة كل ٣٤٦ الخلاف في الواجب الموسع هل يتعلق بالوقت جميعه او اوله او آخره وبيان المختار ٣٥٠ الكلام على اثم المؤخر في الموسع بلا عذر مع ظن المانع للجرأة ٣٥١ الكلام على معنى الاداء لغة واصطلاحاً ٣٥٢ الكلام على معنى الاعادة والقضاء لغة واصطلاحاً ٣٥٣ الكلام على ان كثيراً من العلماء حصروا العبادات في الاداء والاعادة والقضاء وقول بعضهم ان منها مالا يوصف بشيء منها ٣٥٤ الكلام في مقدمة الواجب هل يجب بوجوبه أم لا اقوال ٣٦٥ الكلام على المندوب ٣٦٦ الخلاف في المندوب هل هو مأثور به ام لا ٣٦٩ الكلام على المحذور وهل يكون شيء واحد واجباً ومحرماً معاً وحاصل الكلام في ذلك ٣٨٢ الكلام على المكروه لغة واصطلاحاً ٣٨٣ الكلام على المباح ويرادفه الناطق والحلال والجائز ٣٨٤ الكلام في ان الاباحة حكم شرعي غير مكلف به وان	المباح غير مأثور به وذكر الخلاف في كل ٣٨٥ الكلام على حجة البلخي على وجوب المباح والجواب عنها ٣٨٦ ذكر الخلاف في جنسية المباح لواجب وبيان المختار فيه ٣٨٩ غائبة في بيان الرخصة والعزيمة ٣٩٢ الكلام على السبب والشرط والمانع وتسمى احكاماً وضعية ٣٩٦ الكلام على الصحة والبطان وهل الحكم بهما امر عقلي او شرعي وضعي ٣٩٨ الخلاف في حقيقة الفساد مع الناصر والشافعي والحنفية وجمهور ائمتنا عليهم السلام ٤٠١ فصل والمحكوم فيه الافعال ٤٠٢ مسألة في التكليف بالايطاق وبيان محل النزاع فيها ٤٠٧ احتجاج المثبتين لتكليف مالايطاق بتكليف ابي لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عنه ٤٠٩ الخلاف في تكليف الكافر بفروع الابعاث ٤١٣ مسألة في بيان المكلف به في النهي والخلاف فيه ٤١٥ مسألة في بيان وجوب تقديم التكليف بالفعل على حدوده والخلاف في ذلك ٤١٨ فصل في بيان المحكوم عليه واحكامه ، مسألة الفهم شرط التكليف ٤٢٠ مسألة في تعلق الخطاب بالمعلوم	٤٢١ حاصل يتضمن الاتفاق على أن الباري تعالى متكلم وذكر الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوده واثبات بعضهم للكلام النفسي ٤٢٨ مسألة لتكليف بماعلم الآدمر انتفاء شرط وقوعه ووقته ٤٣٢ المقصد الاول في الكتاب والمراد بالسورة الخ ٤٣٥ الخلاف في كون البسملة آية من اول كل سورة ٤٣٦ ادلة منبتي البسملة آية وهي ثلاثة ٤٤٤ مسألة القراءات السبع متواترة اصلاً وهيئة ٤٤٦ بيان الخلاف في العمل بالقرأة الشاذة ٤٤٧ مسألة وهو اي القرآن قسماً حكم ومتشابه ٤٤٩ ذكر خلاف الحشوية في اثبات مالا معنى له في القرآن والمرجئة في اثبات ما يريد به خلاف ظاهره ولم يبين ٤٥٠ فائدة في ضبط اسم الحشوية هل بأسكان الشين أو بفتحها ٤٥١ مسألة في تعريف المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن ٤٥٤ المقصد الثاني من مقاصد هذا الكتاب في السنة ٤٥٥ الكلام على عصمة الانبياء ٤٦٠ ذكر الخلاف في كون التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم دليلاً شرعياً ٤٨٠ مسألة الفعلان لا يتعارضان ٤٧١ الكلام على ورود قول منه صلى الله عليه وآله وسلم يؤلف قوله وبيان انقسام الكلام فيه الى اربعة اقسام
--	--	--

بقية الفهرسة

(و)

٥٨٤	وهاهنا مسائل المسئلة الاولى	٥٤٢	بيان المختار في قول الصحابي	باعتبار ما يدل على تكرير
	انه يجوز لأهل العصر المتأخر		انه غير حجة وذكر الخلاف	القول والناسي به صلى الله
	احداث دليل او تأويل		فيه	عليه وآله وسلم
٥٨٦	المسئلة الثانية في جواز عدم	٥٤٤	مخالف القياس من اقوال	٤٨٥
	علم الامة برأج معمول		الصحابة ذير حجة على المختار	مسئلة في بيان حجية
	على وقفه		وفيه خلاف	تقريراته صلى الله عليه وآله
٥٨٦	المسئلة الثالثة في الاتفاق	٥٤٥	الكلام على حجية قول امير	وسلم والخلاف فيها
	على أحد قول أهل العصر		المؤمنين علي عليه السلام	٤٨٧
	الاول		وذكر شيء مما تواتر فيه معنى	الكلام على تمسك الشافعي
٥٨٩	المسئلة الرابعة في الاتفاق	٥٥٥	مسئلة في بيان من يعتبر في	في اثبات كون القيافة مستند
	بعد الخلاف المستقر		الاجماع ومن لا يعتبر وما	الانساب ومسلكا حقا في
٥٩٠	المسئلة الخامسة اذالم يفصل		اشترط فيه وما لا يشترط	ذلك بترك الانكار
	أهل العصر بين مسئلتين		ولها اطرف	وبالاستدشار منه صلى الله
	فهل يجوز لمن بعدم ان	٥٥٧	الطرف الثاني في ندرة المخالف	عليه وآله وسلم في قصة
	يفصل	٥٥٩	الطرف الثالث انه لا يعتبر	المديني
	مسئلة الدليل على عصمة		من سيوجد من الامة الى	٤٩٠
	الامة بمنع الردة منهم		اقطاع دار التكليف	المقصد الثالث من مقاصد
٥٩٣	مسئلة يتمسك بالاجماع فيما	٥٦٠	الطرف الرابع انه لا يعتبر	هذا الكتاب في الاجماع
	لا يترتب عليه كحدوث		فيه الا المجتهد لا غير وذكر	٤٩٢
	العالم ونفي الشريك		الخلاف في ذلك	النوع الثاني من نوني
٥٩٤	إقسام الاجماع الى قطعي	٥٦٢	الطرف الخامس النظر في	الاجماع الاتفاق من العترة
	وظني		إعتبار كافر التأويل وناسقه	٤٩٢
٥٩٥	الكلام على تعارض الاجماع		وفيه أربعة أقوال	مسئلة في بيان ثبوته والعلم
	والنص وتفصيل الكلام	٥٦٥	الطرف السادس في الخلاف	به ونقله وما فيها من الخلاف
	في ذلك		في اشتراط كون الجمعين	٤٩٧
٥٩٦	مسئلة الآخذ بأقل ما قيل		من الصحابة والمختار انه	مسئلة وهو حجة شرعية
	اذا لم يجد دليلا على ما عاده		لا يمتص بالصحابة	عند أكثر المسلمين
	آخذ بالاجماع	٥٦٦	الطرف السابع في الخلاف	٤٩٨
٥٩٨	خاتمة في الكلام على جاحد		في عدد التواتر هل يشترط	ذكر الادلة على حجيته من
	الحكم المجمع عليه انه لا يكتفر		ام لا	الكتاب والسنة
	ان لم يكن مما علم من الدين	٥٦٧	الطرف الثامن في اشتراط	٥٠٢
	ضرورة		إقراض العصر	ومن الادلة على كون الاجماع
		٥٦٨	الكلام على الاجماع السكوتي	حجة وهو الدليل المعول
		٥٧٣	الكلام في مستند الاجماع	عليه ما تواتر معنى عن
		٥٨٠	مسئلة الاختلاف على قولين	الرسول الخ
			مثلا لا يمنع ثالثا لا يرفعها	٥٠٩
				مسئلة في ذكر الخلاف في
				إجماع المعتزلة والفرقيين
				٥٣٧
				مسئلة اختلف فيما اتفق
				عليه أهل المدينة من
				الصحابة والتابعين
				٥٤١
				قول الشيخين ابي بكر
				وعمر غير حجة خلافا للشذوذ
				من الناس

انتهت فهرسة الجزء الاول



[illegible]

[illegible][illegible][illegible]

واحد وهو حبك لانت الصبر ساجد عليه واكثر وجهه جزييه في المديح باعتبار احترامها في وجهه ما في الحذر الجوديه
كلية جوديه في زمانه عليه وانما ساجد عليه واكثر وجهه جزييه في المديح باعتبار احترامها في وجهه ما في الحذر الجوديه